

# تَنْبِيْهِ الشَّيْخِ

اردو شرح

التَّوْضِيْحُ وَالتَّلْوِيْحُ

تالیف

ابو یحییٰ حضرت مولانا فضل اللہ صاحب شامزنی

استاذ حدیث

جامعہ العلوم الاسلامیہ الفزیلیہ

ای سیرن • اسلام آباد • پاکستان

# تَنْفِیْحُ الشَّیْخِ

اردو شرح

## التَّوْضِیْحُ وَالتَّلْوِیْحُ

تالیف

ابو یحییٰ حضرت مولانا فضل اللہ صاحب شامزئی

استاذِ حدیث

جامعۃ العلوم الاسلامیہ القرآنیہ

ای سیون • اسلام آباد • پاکستان

051-2653178



## جملہ حقوق بحق مؤلف محفوظ ہیں

نام کتاب..... تنقیح التشریح فی حل التوضیح والتلویح  
 مؤلف..... حضرت مولانا فضل اللہ شامزئی صاحب  
 طباعت چہارم..... محرم الحرام ۱۴۳۲ھ بمطابق نومبر ۲۰۱۰  
 تعداد..... (۱۱۰۰) گیارہ سو  
 ناشر..... مکتبہ فریدیہ، ای سیون اسلام آباد  
 کمپوزنگ..... رانا محمد آصف لطیف، جامعہ فریدیہ ای سیون اسلام آباد  
 قیمت.....

## ملنے کے پتے

- ☆..... مکتبہ فریدیہ، ای سیون اسلام آباد فون 051-2653178
- ☆..... مکتبہ قمر المعارف، موبائل: 0333-5561275 0300-9827680
- ☆..... مکتبہ جواہریہ، میٹورہ، سید و شریف فون 0346-9451506
- ☆..... مکتبہ شہید اسلام، جی سکس اسلام آباد
- ☆..... کتب خانہ رشیدیہ، مدینہ مارکیٹ، راجہ بازار، راولپنڈی
- ☆..... ادارۃ الانور، بالقاتل علامہ بنوری ٹاؤن کراچی فون 0333-2349656
- ☆..... اسلامی کتب خانہ، علامہ بنوری ٹاؤن، کراچی نمبر ۵

## فہرست مضامین

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱	تقریظ: شیخ الحدیث حضرت مولانا ڈاکٹر شیر علی شاہ صاحب المدنی حفظہ اللہ	۸
۲	پیش لفظ	۹
۳	علم اصول فقہ کی تعریف اور موضوع	۱۱
۴	مصنف کے حالات	۱۳
۵	شارح علامہ تفتازانی کے حالات	۱۵
۶	خطبہ تلویح	۱۸
۷	خطبہ توضیح	۲۸
۸	خطبہ تنقیح	۴۲
۹	تعریف اصول فقہ باعتبار الاضافة	۶۷
۱۰	تعریف الاصل	۶۷
۱۱	واعلم أن التعریف اما حقیقی	۷۴
۱۲	اشتراط الطردو العکس فی التعریف	۷۸
۱۳	تعریف الفقہ الذی ہو منقول عن ابی حنیفہ	۸۴
۱۴	الاعتراضات علی تعریف الفقہ المنقول عن الامام ابی حنیفہ	۹۳
۱۵	تعریف الفقہ للامام الشافعی	۹۸
۱۶	تعریف الحکم	۱۰۸
۱۷	اعتراضات ثلثہ علی تعریف الحکم	۱۱۳
۱۸	الشرعیۃ ما لا یدرک لو لا خطاب الشارع	۱۳۱
۱۹	وهنا بحث (کل مجموعی اور کل افرادی کی بحث)	۱۳۲
۲۰	تعریف الفقہ للمصنف رحمہ اللہ	۱۴۷
۲۱	ثم ههنا اباحت (اعتراضات علی تعریف الفقہ للمصنف)	۱۵۲

١٥٦	صحة اطلاق العلم على الفقه	٢٢
١٦٣	اصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس	٢٣
١٤٢	تعريف اللقبى لاصول الفقه	٢٤
١٤٦	المراد بالقضايا الكلية المذكورة فى تعريف أصول الفقه	٢٥
١٨٨	اقسام العوارض الذاتية للادلة	٢٦
١٩٣	موضوع اصول الفقه	٢٧
٢٠٠	المباحث المتعلقة بالموضوع	٢٨
٢٠٢	المبحث الاول فى جواز تعدد الموضوع	٢٩
٢٠٤	المبحث الثانى فى بيان الحيثية فى الموضوع	٣٠
٢١٣	المبحث الثالث فى جواز كون الشئ الواحد موضوعاً للعلوم	٣١
٢٢٦	فئضع الكتاب على القسمين	٣٢
٢٢٨	الركن الاول فى الكتاب	٣٣
٢٣٤	تعريف الكتاب ليس تعريف الماهية بل تشخيصه	٣٤
٢٥٣	ونورد ابحاثه اى ابحاث الكتاب	٣٥
٢٥٥	الباب الاول	٣٦
٢٥٤	التقسيمات الاربعة للكتاب	٣٧
٢٤٣	التقسيم الاول	٣٨
٢٩٩	فصل فى الخاص	٣٩
٣١٠	فصل فى العام	٤٠
٣٢١	فصل قصر العام على بعض ما تناوله	٤١
٣٣٣	وهنا مسائل من الفروع	٤٢
٣٣١	فصل فى الفاظ العام	٤٣
٣٥١	ومنها المفرد المحلى باللام	٤٤
٣٥٢	ومنها النكرة فى موضع النفى	٤٥
٣٥٤	ومنها اى	٤٦
٣٦٠	ومنها من	٤٧
٣٦١	ومنها ما فى غير العقلاء	٤٨

٣٦٢	ومنها كل و جميع	٣٩
٣٦٤	مسئلة حكاية الفعل لا تَعْمُ	٥٠
٣٦٩	مسئلة اللفظ الذى ورد بعد سوال او حادثة	٥١
٣٤٢	فصل حكم المطلق	٥٢
٣٨٤	فصل حكم المشترك التأمل	٥٣
٣٩٥	التقسيم الثانى فى استعمال اللفظ	٥٣
٣٠٢	ثم كل من الحقيقة والمجاز إمّا فى المفرد وإمّا فى الجملة	٥٥
٣٠٣	فصل فى علاقات المجاز	٥٦
٣٠٩	واذا عرفت ان مبنى المجاز	٥٤
٣١١	واعلم ان الاتصالات المذكورة	٥٨
٣١٢	وكالسببية عطف على قوله كالاتصال	٥٩
٣١٥	وانما يصح بهما	٦٠
٣١٩	وأما اذا كان سبباً محضاً	٦١
٣٢١	ولا يثبت العتق ايضا بطريق الاستعارة	٦٢
٣٢٣	فان قيل الاعتاق ازالة الملك	٦٣
٣٢٥	يرد عليه اى على ما سبق ان الطلاق رفع القيد	٦٣
٣٢٨	واعلم انه يعتبر السماع فى انواع العلاقات	٦٥
٣٢٩	مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة	٦٦
٣٣٦	فان قيل قد ذكر فى علم البيان أن زيدا اسد ليس باستعارة	٦٤
٣٣٢	مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز	٦٨
٣٣٣	لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقى والمجازى	٦٩
٣٣٥	ولا جمع بينهما بالحنث اذا دخل حافيا الخ	٤٠
٣٣٤	ولا بالحنث اذا قدم ليلاً أو نهراً	٤١
٣٥٠	ولا بالحنث بأكل الحنطة وما يتخذ منها	٤٢
٣٥١	ولا يرد قول ابى حنيفة ومحمد على مسئلة إمتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز	٤٣
٣٥٢	لا بد للمجاز من قرينة	٤٣
٣٥٩	اعلم أن القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام	٤٥



٢٦	مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازى معاً	٣٦٣
٢٧	مسئله الداعى الى المجاز	٣٦٨
٢٨	فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف	٣٧٣
٢٩	منها حروف العطف الواو لمطلق الجمع	٣٧٦
٨٠	الفاء للتعقيب	٣٩٣
٨١	ثم للترتيب	٣٩٨
٨٢	بل للاعراض	٥٠١
٨٣	لكن للاستدراك	٥٠٣
٨٣	أو لاحد الشئيين	٥١٠
٨٥	حتى للغاية	٥٢١
٨٦	حروف الجر الباء للالصاق	٥٢٣
٨٧	على للاستعلاء	٥٢٨
٨٨	الى لانتهاى الغاية	٥٣٠
٨٩	”فى“ للظرف	٥٣٦
٩٠	اسماء الظروف	٥٣٨
٩١	كلمات الشرط	٥٣٩
٩٢	متى للظرف خاصة	٥٣١
٩٣	كيف سوال عن الحال	٥٣٣
٩٣	فصل فى الصريح والكناية	٥٣٧
٩٥	التقسيم الثالث فى ظهور المعنى وخفائه	٥٥١
٩٦	واذا خفى فان خفى لعارض	٥٥٥
٩٧	والمجمل كاية الربوا	٥٥٧
٩٨	وحكم الخفى الطلب والمشكل الطلب والتأمل	٥٥٩
٩٩	مسئلة قيل الدليل اللفظى لا يفيد اليقين	٥٦٥
١٠٠	التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى	٥٦٨
١٠١	ووجه الحصر فى هذه الاربع النخ	٥٧٥
١٠٢	واما دلالة النص	٥٧٩

١٠٣	والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة الخ	٥٩٠
١٠٣	وأما المقتضى	٥٩٢
١٠٥	ومما يتصل بذلك	٦٠٤
١٠٦	فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة	٦٠٨
١٠٤	منه ان تخصيص الشيء باسمه	٦١٠
١٠٨	ومنه ان تخصيص الشيء بالوصف	٦١٣
١٠٩	ولا يلزم علينا امة ولدت ثلاثة في بطون مختلفة	٦٢١
١١٠	ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم الخ	٦٢٥
١١١	الباب الثاني في افادته الحكم الشرعى	٦٣٤
١١٢	وموجهه اى موجب الامر التوقف	٦٣٣
١١٣	وعند العامة موجه واحد	٦٣٤
١١٣	وكذا بعد الحضر	٦٥٢
١١٥	مستله وان اريد به الاباحة أو الندب	٦٥٣
١١٦	فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم الخ	٦٥٤
١١٤	فصل الاتيان بالامور به نوعان أداء وقضاء	٦٦١
١١٨	والاداء اما كامل الخ	٦٤٢
١١٩	أما القضاء فإما بمثل معقول الخ	٦٤٥
١٢٠	وحقوق العباد ايضاً تنقسم إلى هذا الوجه	٦٨٠
١٢١	واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة الخ	٦٨٩
١٢٢	والقضاء بمثل غير معقول	٦٩١
١٢٣	والقضاء الشبيه بالاداء الخ	٦٩٤
١٢٣	فصل لا بد للامور به من الحسن	٦٩٩

Dr. Sher Ali Shah Almadani

P.H.D. (Gold Medalist) Madina University  
Prof. of Hadith & Fiqh  
Lecturer in Islam Al-Haqania



د. شیر علی شاہ المدنی

(المکتورہ) برتبیۃ الشرف الأولى  
من الجامعة الإسلامية و لیسنسہ التورہ  
و اساذ الحدیث والتفسیر بحکمۃ دارالعلوم الحاقانیہ

Date: .....

التاریخ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وكفى وسكراً وطناً لله الذي اصطفى أتابه، فقد طالت الصلوات الابتدائية للكتاب

تنقیح التشریح

لأخي الفاضل الشيخ فضل الله شامري المحترم حفظه الله تعالى استاذ المحيية بجامعة العلوم الإسلامية الفريديية - إسلام  
فوجدته كتاباً قيماً ناقماً بذل فيه المؤلف جهوداً المشكورة في تشریح العبارات المغلفة لكتاب التوضیح والتلویح  
الذين هم أهم الكتب المؤلفة في علم أصول الفقه وقد نال هذان الكتابان شرف القبول بين العلماء الفحول  
وقد ألفت في شروحها وحواشيها وتعليقاتها أكثر من أربعين كتاباً باللغة العربية  
وأخيراً فضل الله المحترم درس هذين الكتابين مدة طويلة في رحاب الجامعة الفريديية أقامها الله وأدامها  
وحفظها القاضين على مشكوتها بعين حايته ونصرتي، فأحسن ضرورة التوضیح والتلویح لإخراجه الطلبة في ضرره خبرته الكاملة  
واستداده من المصادر الموثوقة فمن أصول الفقه فجزأه الله تعالى أحسن ما يجازي عباده المحسنين وجعل  
كتابي القيم تنقیح التشریح مقبولاً بين العلماء وطلبة العلوم الإسلامية وأثقل به ميزانه يوم لا ينفع مال  
ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم ورزقه مزيد التوفيق والإخلاص في سبيل خدمة الإسلام والمسلمين وثانيه الكتب المنفعة  
إنه ولي التوفيق وهو المستعان وعليه التكلان أوصل الله تعالى على أشرف رسله وخاتم أنبياءه وعلى آله وأصحابه أجمعين

شیر علی شاہ

فایضاً دارالعلوم الحاقانیہ، کوئٹہ

۱۳۹۷/۲/۵

بسم اللہ الرحمن الرحیم

### پیش لفظ

الحمد لله وحده ونصلی ونسلم علی النبی الامی صلوة تحل بها العقد وتفک بها الكرب وعلی آله واصحابه وبارک وسلم تسليماً كثيراً  
توضیح کتوح علم اصول فقہ کی ایک اہم اور مشکل ترین کتاب ہے۔ اور وفاق المدارس کے نصاب میں شامل ہونے کی وجہ سے خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔

اور یہ کتاب درحقیقت تین کتابوں پر مشتمل ہے۔

(۱) ..... تنقیح الاصول (۲) ..... توضیح اوریہ دونوں کتابیں علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ کی لکھی ہوئی ہیں۔

(۳) ..... کتوح جو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کی لکھی ہوئی کتاب ہے۔ متن کی مشکلات عجیب انداز سے حل کرنے کی بناء پر مہتمم بالشان شرح ہے۔

مصنف رحمہ اللہ حنفی المسلک ہیں۔ اور علامہ تفتازانی رحمہ اللہ غالباً شافعی المسلک ہیں۔ اس وجہ سے شرح متن کی بنسبت زیادہ مشکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ مصنف پر جا بجا اعتراضات کر کے انکے جوابات کی زحمت نہیں فرماتے۔ جسکی وجہ سے طلباء کرام کے لئے کتاب کا سمجھنا ایک معمہ بن جاتا ہے۔

میں نے توضیح کتوح مجاہد کبیر جامع المعقول والمعتول شہید مظلوم حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی رحمہ اللہ رحمة واسعة یلیق بشانہ سے پڑھی، حضرت والا کا انداز بیان بہت شائستہ اور مہمانہ ہوا کرتا تھا، خود عبارت کا ایک حصہ پڑھ کر پھر اس کا خلاصہ بیان فرماتے اور پھر کتاب کے اندر ترجمہ فرماتے تھے، حضرت مرحوم اس وقت جامعہ فاروقیہ میں ہوتے تھے، اور میرے اوپر بہت ہی شفقت فرماتے تھے، ۱۳۰۸ھ میں انہوں نے جامعہ فاروقیہ سے استعفیٰ دے کر جامعہ علوم اسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن چلے گئے۔ اور بندہ جامعہ فاروقیہ کراچی سے مستعفی ہو کر بندہ جامعہ العلوم الاسلامیہ الفریدیہ اسلام آباد منتقل ہوا۔

بندہ جامعہ العلوم الاسلامیہ الفریدیہ میں کئی سالوں سے توضیح کتوح پڑھا رہا ہے جسکی بناء پر کتاب کی مشکلات کو مد نظر رکھتے ہوئے شرح لکھنے کی ضرورت محسوس کی۔

اس کتاب پر مولانا منظور نعمانی صاحب نے التعلیق الفہج کے نام سے کام کیا ہے۔ اور ماشاء اللہ خوب کیا ہے لیکن اس میں کافی اغلاق ہے البتہ علامہ تفتازانی کے اعتراضات کے مناسب اور اچھے جوابات دیئے ہیں تو اس سے استفادہ کرتے ہوئے اور کچھ حواشی اور فن کی دوسری کتابوں سے بھی مدد لیتے ہوئے میں نے تنقیح التشریح کے



نام سے کتاب توضیح تلویح کا اردو ترجمہ اور شرح مرتب کی۔

چونکہ اصل نسخہ میں عبارت بہت چھوٹے خط کے ساتھ لکھی ہوئی تھی۔ اور آئیں اغلاط بھی تھیں تو میں نے شرح میں توضیح اور تلویح کی عبارت کی تقطیع کرتے ہوئے اسکا ترجمہ لکھا اور جابجا قوسین کے درمیان مسئلہ کی کچھ وضاحت بھی کی۔ اور نصاب کے خاصے زیادہ طویل ہونے کی وجہ سے نیز چونکہ متن میں صدر الشریعہ کا مزاج شرح میں علامہ تفتازانی کے مزاج سے مختلف ہے تو مضمون کو لمبا کرنے سے اسلئے احتراز کیا کہ طالب العلم کے لئے زیادہ الجھاؤ کا سبب نہ بنے۔

پھر بعض دوستوں نے مشورہ دیا کہ عبارت پر اعراب بھی لگا دیئے جائیں تو طلباء کو عبارت صحیح پڑھنے میں راہنمائی ملے گی۔ اسلئے اعراب بھی لگا دیئے۔

توضیح چونکہ خود متن تنقیح اور شرح توضیح پر مشتمل ہے اسلئے تنقیح الاصول کی عبارت پر خط کھینچا ہے اور اسکو قوسین میں بھی بند کیا ہے لیکن دونوں ایک کتاب کے قائم مقام ہیں اسلئے ترجمہ میں تنقیح الاصول کی عبارت کا ترجمہ توضیح سے الگ نہیں کیا بلکہ ایک ہی انداز سے دونوں عبارتوں کا ترجمہ کیا البتہ مسئلہ کی وضاحت کے لئے قوسین میں کچھ اضافات کئے ہیں۔

یاعلامہ تفتازانی کے اعتراضات کے جوابات کو قوسین میں ذکر کیا ہے۔ توضیح کی عبارت کو ”قال المصنف فی التوضیح کے ساتھ مصدّر کیا ہے اور تلویح کی عبارت کو قال الشارح فی التلویح کے ساتھ مصدّر کیا ہے۔

اور بحث خاص تک چونکہ وفاق کے نصاب کے مطابق توضیح اور تلویح دونوں پڑھائی جاتی ہیں اسلئے دونوں کی عبارت اور ترجمہ لکھنے کا اہتمام کیا ہے۔

اور بحث خاص کے شروع میں ایک ہی مرتبہ قال المصنف فی التوضیح کے عنوان کے بعد تسلسل کے ساتھ توضیح کی عبارت کی تقطیع کرتے ہوئے اسکا ترجمہ اور تشریح لکھی ہے۔

کتاب کی کمپوزنگ میں محمد آصف لطیف نے جو درجہ سابعہ کے طالب العلم ہیں خوب تعاون کیا ہے۔ اور مولانا وجیہ اللہ، مولانا محمد امین، مولانا محمد ایوب الرشیدی، مولانا مجیب الرحمن صاحب اور مولانا عبدالرحمن چارسدوی نے مسودہ کی تصحیح اور کمپیوٹر کی اغلاط کو دور کرنے میں نیز اعراب کی تصحیح میں بہت محنت کی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کو اپنی شان کے مطابق اسکا اجر جمیل نصیب فرمادیں اور اس کتاب کو میرے اور ان حضرات کے لئے اور ہمارے والدین و اساتذہ کے لئے ذخیرہ آخرت بنادیں۔ اور اس کتاب کے ذریعہ طلباء کرام کے لئے کتاب ”توضیح تلویح“ کا سمجھنا آسان فرمادیں۔ آمین وما ذالک علی اللہ بعزیز۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## علم اصول فقہ کی تعریف اور موضوع

یہ کتاب توضیح تکوین اصول فقہ میں لکھی ہوئی ہے۔ مصنف نے خود اصول فقہ کی تعریف اور موضوع کو کامل طریقہ سے بیان فرمایا ہے لیکن علمی تحقیقات کی بناء پر وہ بات کافی لمبی ہے۔ اور الجھاؤ کا باعث بنی ہوئی ہے۔ اسلئے یہاں اجمال کے ساتھ اصول فقہ کی تعریف اور موضوع کو بیان کیا جائیگا۔ سو اصول فقہ کی دو تعریضیں ہیں تعریف اضافی اور تعریف لقی۔

(۱)..... تعریف اضافی:۔ اس تعریف میں مضاف اور مضاف الیہ کی الگ الگ تعریف کی جاتی ہے تو اصول الفقہ میں مضاف ”اصول“ ”اصل“ کی جمع ہے اور اصل مابین علیہ وغیرہ کو کہتے ہیں تو اصول فقہ اسکو کہتے ہیں جس پر فقہ کی بناء ہو۔ اور جس پر فقہ مرتب ہو۔

(۲)..... فقہ:۔ فقہ کی تین تعریضیں ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے فرمایا۔ الفقہ معرفة النفس مالها وما علیها عملاً یعنی فقہ نفس کا ان اعمال کو جاننا ہے جو نفس کے لئے مفید ہیں اور جو نفس کے لئے مضر ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ سے فقہ کی تعریف نقل کی گئی ہے کہ الفقہ العلم بالاحکام الشرعية العملية عن ادلتها التفصیلة اور ادلة تفصیلة سے مراد کتاب سنت اجماع اور قیاس ہیں۔ اور مصنف صدر الشریعہ رحمہ اللہ نے یہ تعریف کی ہے۔

کہ هو العلم بكل الاحکام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها۔

یعنی فقہ ان تمام احکام شرعیہ عملیہ کے علم کا نام ہے جن پر نزول وحی ظاہر ہوئی ہو اور ان احکام شرعیہ عملیہ کا علم ہے جن پر اجماع منعقد ہوا ہو اس طور پر کہ یہ علم انکے ادلہ سے حاصل ہو اور اسکے ساتھ ساتھ ان احکام سے استنباط صحیح کا ملکہ بھی حاصل ہو۔

(۲)..... اصول فقہ کی تعریف لقی یہ ہے:۔

هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق۔

یعنی اصول فقہ ان قواعد کلیہ اور قضایا کلیہ کا علم ہے جسکے ساتھ آدمی فقہ کی طرف تحقیق کے ساتھ پہنچتا ہو۔

اور علی وجہ تحقیق سے علم جدل اور علم خلاف سے احتراز کیا ہے۔ اسلئے کہ علم جدل اور علم خلاف میں بھی آدمی فقہ کی طرف پہنچتا ہے۔ لیکن وہ پہنچنا علی وجہ الاثرام ہوتا ہے۔

موضوع:۔ اس علم کا موضوع ادلۃ اور احکام ہیں۔ لیکن ادلہ اس حیثیت سے کہ ان سے احکام ثابت ہوتے ہیں۔

اور احکام اس حیثیت سے کہ وہ ادلہ سے ثابت ہوتے ہیں۔

## مصنف کے حالات

چونکہ یہ کتاب متن اور شرح پر مشتمل ہے اسلئے مصنف علامہ صدر الشریعہ اور شارح علامہ تفتازانی رحمہ اللہ دونوں کے حالات بیان کرنے ہو گئے۔

## علامہ صدر الشریعہ کے حالات

صاحب التوضیح کا نام عبید اللہ اور لقب صدر الشریعہ الاصغر ہے اور انکے والد ماجد کا نام مسعود ہے اور دادا کا نام محمود اور لقب تاج الشریعہ ہے اور پردادا کا نام احمد اور لقب صدر الشریعہ الاکبر ہے اور احمد کے باپ کا نام عبید اللہ اور لقب جمال الدین اور کنیت ابوالمکارم اور جمال الدین عبید اللہ کے والد کا نام ابراہیم ہے اور آخر میں ان کا نسب عبادۃ بن الصامت الانصاری الخزرجی رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے اور عبید اللہ صدر الشریعہ الاصغر کو اپنے جد امجد محبوب بن الولید بن عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے محبوبی بھی کہا جاتا ہے نیز انکو صدر الشریعہ الاصغر اسلئے کہتے ہیں کہ انکے پردادا ”احمد“ کو صدر الشریعہ الاکبر کہتے تھے۔ تو انکو صدر الشریعہ الاصغر کہا جاتا ہے۔

پورا سلسلہ نسب یوں ہے۔

صدر الشریعہ الاصغر عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ الاکبر احمد بن جمال الدین ابی المکارم عبید اللہ بن ابراہیم بن احمد بن عبد الملک بن عمیر بن عبد العزیز بن محمد بن جعفر بن خلف بن ہارون بن محمد بن محمد بن محبوب بن الولید بن عبادۃ بن الصامت الانصاری الحبوبی۔

انکے جد امجد عبادۃ بن الصامت الانصاری الخزرجی عقبہ اولیٰ اور عقبہ ثانیہ اور غزوہ بدر نیز جناب رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تمام غزوات میں شریک ہوئے تھے فرضی عنہ وارضاه۔

**تحصیل علوم:** علامہ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود اپنے وقت کے امام جامع منقول و معقول، عظیم محدث، بے مثل فقیہ نیز علم مناظرہ، نحو و لغت و ادب و کلام اور منطق وغیرہ کے متبحر عالم تھے۔

اپنے دادا تاج الشریعہ محمود رحمہ اللہ اور دیگر اکابر سے علوم حاصل کئے تھے انکے خاندان میں نسلاً بعد نسل فضل و کمال منتقل ہوتا رہا آپکے جد امجد ”احمد“ صدر الشریعہ الاکبر کہلائے اور انکو صدر الشریعہ اول بھی کہا جاتا ہے اسی مناسبت سے مصنف کو صدر الشریعہ الاصغر اور صدر الشریعہ الثانی کہا جاتا ہے۔



## وفور علم اور طرز تدریس

علامہ قطب الدین رازی جو رسالہ شمسہ کے شارح ہیں جنگلی کتاب قطبی وفاق المدارس العربیہ کے درجہ رابعہ کے نصاب میں شامل ہے۔ وہ مصنف علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ کے ہم عصر تھے اور معقولات میں وہ اپنی مثال آپ تھے انہوں نے ایک مرتبہ علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ سے بحث مباحثہ کرنے کا ارادہ کیا لیکن پہلے حالات معلوم کرنے کے لئے اپنے شاگرد خاص اور پروردہ غلام علامہ مبارک شاہ کو علامہ صدر الشریعہ کے درس میں بھیجا اس وقت علامہ صدر الشریعہ ہرات میں تھے۔ اور علامہ قطب الدین رے میں تھے۔ مبارک شاہ جب ہرات پہنچے تو انہوں نے دیکھا کہ علامہ صدر الشریعہ شیخ ابوعلی سینا کی کتاب ”اشارات“ اس انداز میں پڑھا رہے ہیں کہ نہ مصنف شیخ ابوعلی سینا کی پیروی کرتے ہیں۔ اور نہ شارح محقق طوسی کی پیروی کرتے ہیں مبارک شاہ نے جب درس کی یہ کیفیت دیکھی تو اپنے استاذ قطب الدین کو لکھا کہ یہ شخص یعنی علامہ صدر الشریعہ تو آگ کا شعلہ ہیں۔ آپ اسکے مقابلہ کے لئے ہرگز نہ آئیے ورنہ شرمندگی ہوگی۔ چنانچہ مبارک شاہ کا خط پڑھ کر علامہ قطب الدین رازی نے اپنا ارادہ ترک کر دیا۔

مصنف علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ نے ۷۴۷ھ میں وفات پائی آپکے اور آپکے والدین کے مزارات شارع آبار بخارا میں ہیں لیکن آپکے دادا تاج الشریعہ اور نانا برہان الدین کے مزارات کرمان میں ہیں۔

تصانیف وتالیفات :- آپکی مشہور تصانیف میں سے مختصر الوقایہ کی شرح ہے اور یہ مختصر الوقایہ انکے دادا تاج الشریعہ کی تصنیف ہے پھر انہوں نے وقایہ کے متن کا اختصار بھی کیا جسکو نقایہ کہا جاتا ہے۔ اور یہ شرح الوقایہ وفاق کے نصاب میں داخل ہے۔

یہ زیر نظر کتاب جسکا متن تنقیح الاصول اور شرح توضیح دونوں مصنف رحمہ اللہ کی تصانیف ہیں تنقیح اور توضیح دونوں میں علامہ صدر الشریعہ الاصفہانی نے اصول فخر الاسلام علی المیز دوی کی تنقیح کی ہے اسلئے اسکو تنقیح الاصول کہتے ہیں نیز امام رازی کے محصول اور علامہ ابن حاجب کی مختصر الاصول کے چند مباحث بھی عجیب تحقیقات کے ساتھ پورے ضبط اور ایجاز کے ساتھ ذکر کئے ہیں۔

اسی طرح المقدمات الاربعہ، تعدیل العلوم، شرح فصول الخمسین، کتاب الشروط اور کتاب المحاضرہ وغیرہ بھی آپکی تصانیف ہیں مشکلات علوم اور مسائل کے حل میں آپ بڑے ماہر تھے۔ اسلئے آپکی تصانیف سے علماء اور طلباء کو بہت نفع حاصل ہوا۔ رحمہ اللہ رحمة تلیق بشانہ آمین

## شارح علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کے حالات

نام و نسب :- علامہ تفتازانی کا نام مسعود اور لقب سعد الدین والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین اور دادا کا نام عبد اللہ اور لقب برہان الدین ہے۔

ملا علی قاری نے علامہ تفتازانی کا نام عمر اور والد کا نام مسعود مانا ہے۔ اب پورا سلسلہ نسب یوں ہوا۔ سعد الدین مسعود بن قاضی فخر الدین عمر بن برہان الدین عبد اللہ تفتازانی۔

آپ ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے جو ولایت خراسان کا ایک شہر ہے۔

ابتدائی حالات :- بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ علامہ تفتازانی ابتداء میں بہت کند ذہن تھے بلکہ علامہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے زیادہ غبی کوئی نہ تھا لیکن جدوجہد و کوشش اور مطالعہ میں سب سے آگے تھے ایک مرتبہ انہوں نے خواب دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص ان سے کہہ رہے ہیں کہ سعد الدین چلو تفریح کر آئیں کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ میں تفریح کے لئے پیدا نہیں کیا گیا۔ انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب سمجھ پاتا۔ تفریح کرونگا تو کیا حشر ہوگا وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا۔ اسی طرح تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد اس نے کہا کہ حضور ﷺ یاد فرما رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت ہیں وہاں پہنچا تو دیکھا کہ آپ ﷺ اپنے اصحاب کی ایک جماعت میں تشریف فرما ہیں۔ مجھے دیکھ کر آپ ﷺ نے تبسم آمیز لہجے میں فرمایا کہ ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے میں نے کہا کہ حضور مجھے معلوم نہیں تھا کہ آپ یاد فرما رہے ہیں۔ اس کے بعد میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے فرمایا ”افتح فمک“ میں نے منہ کھولا تو آپ ﷺ نے اپنا لعاب دھن میرے منہ میں ڈالا اور دعا کے بعد فرمایا جاؤ۔

بیداری کے بعد جب یہ عضد الدین کی مجلس درس میں حاضر ہوئے تو درس کے دوران میں آپ نے کئی اشکالات پیش کئے جنکے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں لیکن استاد علامہ عضد الدین سمجھ گئے اور فرمایا ”یا سعد انک الیوم غیرک فیما مضی“ آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم :- آپ نے خف اصحاب فضل و کمال اساتذہ و شیوخ علامہ عضد الدین، علامہ قطب الدین رازی

وغیرہ سے علوم و فنون کا استفادہ کیا۔

درس و تدریس :- تحصیل علم سے فراغت کے بعد فوراً آپ مسند درس پر رونق آفریز ہوئے اور سینکڑوں تشنگان علم نے آپ کے چشمہ فیض سے سیرابی حاصل کی۔

تصنیف و تالیف :- تصنیف و تالیف کا ذوق ابتداء سے پیدا ہو چکا تھا۔ اسلئے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس و تدریس کے ساتھ علم صرف، علم نحو، علم منطق، علم فقہ، علم اصول فقہ نیز تفسیر حدیث عقائد اور علم معانی غرض ہر علم کے اندر آپ کی تصانیف موجود ہیں۔

چنانچہ جب آپ کی عمر صرف سولہ برس تھی تو آپ نے شعبان ۷۳۸ھ میں شرح تشریف زنجانی تصنیف کی اسکے بعد ماہ صفر ۷۴۸ھ میں مطول شہر ہرات میں اور ۷۵۶ھ میں مختصر المعانی اور ۷۵۸ھ میں بلاد ترکستان میں تلوح شرح توضیح تصنیف کی اور شعبان ۷۶۸ھ میں شرح عقائد نسفی تصنیف کی۔ اسکے علاوہ بھی علامہ تفتازانی کی بہت ساری تصانیف ہیں آپ کی تصانیف کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ داخل درس ہیں چنانچہ تہذیب المنطق و الکلام جو شرح تہذیب کے نام سے ہے درجہ ثالثہ میں پھر درجہ خامسہ میں مختصر المعانی پھر درجہ سادسہ میں تلوح جو توضیح کی شرح ہے اور اسی طرح شرح عقائد نسفی بھی وفاق کے نصاب میں داخل ہیں۔

علامہ تفتازانی شاہ تیمور لنگ کی بارگاہ کے مقربین میں سے تھے شاہ تیمور آپ کا بہت معتقد تھا جب آپ نے شرح تلخیص مطول کے نام سے لکھی تو شاہ تیمور نے ایک عرصہ تک اسکے ساتھ قلعہ ہرات کے دروازہ کو زینت بخشی۔ میر سید شریف آپ کے ہم عصر تھے اور علوم و فنون میں آپ کی برابری کے مدعی تھے وہ بھی شاہ تیمور کے دربار میں آتے جاتے تھے اور علامہ تفتازانی سے بحث مباحثہ اور مکالمہ و مناظرہ کرتے تھے۔ ایک مرتبہ میر سید شریف نے شاہ تیمور کی مجلس میں علامہ تفتازانی کی اس عبارت پر اعتراض کیا جو شرح کشاف میں استعارہ جمعیہ اور تمثیلیہ کے اجتماع کے جواز سے متعلق تھی جس پر محفل تیمور میں مناظرہ کی شکل پیدا ہو گئی۔ چنانچہ علامہ تفتازانی اور میر سید شریف نے نعمان معترلی کو حکم (فیصلہ کرنے والا) تسلیم کیا دونوں نے اپنے مدعی پر شواہد و دلائل پیش کئے لیکن میر سید شریف علامہ تفتازانی کی بنسبت فصیح اللسان تھے اور تفتازانی کی زبان میں قدرے لکنت تھی نیز نعمان معترلی علامہ تفتازانی سے کسی بات پر نالان تھے اسلئے اس نے فیصلہ میر سید شریف کے حق میں سنا دیا جس کی وجہ سے علامہ تفتازانی کا مرتبہ تیمور کے دربار میں کم ہو گیا۔ اور میر سید شریف کا مرتبہ بڑھ گیا اس احساس اور غم کی وجہ سے علامہ تفتازانی بیمار ہو گئے اور بہت

علاج کرنے کے باوجود جانبر نہ ہوئے اور بالاخر ۲۲ محرم ۹۲ھ پیر کے دن سمرقند میں جاں بحق ہو گئے اور وہیں پر دفن ہوئے رحمہ اللہ تعالیٰ۔

میر سید شریف نے علامہ تفتازانی کی تاریخ وفات میں حسب ذیل شعر کہا۔

عقل را پر سیدم از تاریخ رحلتش      گفت تاریخش یکے کم طیب اللہ شراہ

میں نے عقل سے پوچھا کہ علامہ تفتازانی کی تاریخ وفات کیا ہے

کہا کہ انکی وفات کی تاریخ ایک کم ”طیب اللہ شراہ ہے“۔

یعنی حروف ابجد کے حساب سے انکی تاریخ وفات ایک عدد کم یہ لفظ ہے۔ اور یہ ایک نیک فالی ہے کہ گویا

اللہ پاک نے علامہ تفتازانی کی مغفرت فرمائی ہوگی۔



الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْكَمَ بَكِتَابِهِ أَصُولَ الشَّرِيعَةِ الْغُرَاءَ وَرَفَعَ بِخَطَابِهِ فُرُوعَ الْحَنِيفِيَّةِ  
السَّمْحَةِ الْبَيْضَاءِ حَتَّى أَضْحَتْ كَلِمَتُهُ الْبَاقِيَّةُ رَاسِخَةً الْأَسَاسِ شَامِخَةً الْبِنَاءِ كَشَجَرَةٍ  
طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ أَوْقَدَ مِنْ مِشْكُوتِ السَّنَةِ لِاقْتِبَاسِ أَنْوَارِهَا  
سَرِاجاً وَهَّاجاً وَأَوْضَحَ لِاجْتِمَاعِ الْأَرَآءِ عَلَى إِقْتِفَاءِ آثَارِهَا قِيَاساً وَمَنْهَاجاً حَتَّى  
صَادَقَتْ بِحَارِ الْعِلْمِ وَالْهُدَى تَتَلَاظِمُ أَمْوَاجاً وَرَأَيْتُ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ  
أَفْوَاجاً۔

**ترجمہ** تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے اپنی کتاب کی وجہ سے روشن دین کے عقائد کو  
مضبوط کیا اور اپنے خطاب کے ساتھ آسان اور سحرے دین حق کی فروع کو اونچا کیا۔ یہاں تک کہ اس کا  
کلمہ توحید جو باقی رہنے والا ہے۔ مضبوط بنیادوں اور اونچی عمارت والا ہو گیا، اس پاکیزہ درخت کی مانند  
جسکی جڑ مضبوط ہو اور اسکی شاخ آسمانوں میں ہو۔ سنت کے طاق سے اسکے انوارات کو حاصل کرنے  
کے لئے چمکتے دکتے چراغ کو روشن کیا اور آراء کو پختہ کرنے کے لئے سنت کے آثار کی اتباع میں قیاس  
اور طریقے کو واضح کیا، یہاں تک کہ آپ نے دیکھا کہ علم اور ہدایت کے دریاؤں کی امواج کے  
تھپڑے ایک دوسرے کو مار رہے ہیں۔ اور آپ نے دیکھا کہ لوگ اللہ پاک کے دین میں جوق در جوق  
داخل ہو رہے ہیں۔

**تشریح:-** حمد اور صلوة کے معانی اور یہ کہ کتاب کو بسم اللہ اور الحمد للہ کے ساتھ کیوں شروع کیا؟ یہ ابحاث متن ”توضیح“  
کے خطبہ کی شرح میں تلوخ کے اندر مذکور ہیں اسلئے تکرار سے بچنے کے لئے ان ابحاث کو وہاں پر ذکر کریں گے۔  
یہاں پر چند باتیں سمجھ لینی چاہئیں۔

(۱) درس نظامی کی کتابوں کے مصنفین اور شارحین عام طور پر اپنی کتابوں کے خطبوں میں تین یا چار اشیاء کا ذکر کرتے  
ہیں۔ (۱) حمد و صلوة (۲) جس فن میں کتاب لکھنی ہو اسکی فضیلت اور اسکی طرف احتیاج۔ (۳) اگر وہ کتاب شرح ہو تو  
پھر جس کتاب کی شرح لکھی جاتی ہو اس فن میں اس کتاب کا مقام اور شرافت۔ (۴) کتاب یا شرح لکھنے کی

وجوہات۔ تو مذکورہ بالا عبارت میں شارح علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے شی اول میں سے حمد کا ذکر کیا ہے۔

(۲)..... مصنفین کا طریقہ ہے کہ اپنی کتابوں کو فصاحت اور بلاغت کا اعلیٰ شاہکار بناتے ہوئے خطبہ کے اندر براعت استحلال کرتے ہیں یعنی ایسے الفاظ لاتے ہیں جو مقصود کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ تو شارح کے قول ”احکم بکتابہ“ کے ساتھ کتاب اللہ کی طرف اشارہ ہے اور ”اصول الشریعۃ الغراء“ کے ظاہر الفاظ سے اس طرف اشارہ ہو رہا ہے کہ یہ کتاب اصول فقہ میں لکھی جا رہی ہے۔ اسلئے کہ اصول الشرع بعینہ اصول فقہ ہیں سوائے قیاس کے۔

**اعتراض:-** یہاں پر اصول الشریعہ سے مراد عقائد دینیہ ہیں اور عقائد دینیہ جن سے علم کلام میں بحث کی جاتی ہے دلائل عقلیہ پر موقوف ہیں اور کتاب اللہ کا کتاب اللہ ہونا بھی ایک عقیدہ ہے تو یہ بھی دلیل عقلی پر موقوف ہوگا جبکہ شارح کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ عقائد دینیہ کتاب اللہ پر موقوف ہیں اور یہ دور ہے۔

**جواب:-** احکام کا معنی ہے کسی شی کو پختہ کرنا، مضبوط کرنا اور ”پختہ کرنا“ اور ”ثابت کرنا“ یہ الگ چیزیں ہیں لہذا اشکال اس وقت ہوتا جبکہ شارح یہ کہتا ”البت بکتابہ اصول الشریعۃ الخ“۔ تو مطلب یہ ہوا کہ عقائد دینیہ کے اصول کا اثبات عقل کے ساتھ ہے اور جہاں تک ان اصول کی پختگی کا تعلق ہے تو وہ کتاب اللہ کے ساتھ ہے، لہذا جہات کے مختلف ہونے کی بنا پر دور لازم نہ آیا۔

اور ”شریعت“ عام ہے، فقہ اصطلاحی اور اسکے علاوہ علم کلام اور علم تصوف وغیرہ کو، اسلئے کہ شریعت کہا جاتا ہے ”ما شرع اللہ لعبادہ“ کو۔ تو یہ اگر اس حیثیت سے لیا جائے کہ اسکے ذریعے آدمی ماہ حیاۃ کی حقیقت کو پہنچتا ہے۔ کیونکہ حیاۃ حقیقی شریعت کے اصول پر عمل کرنے میں ہے، تو اسکو شریعت کہا جاتا ہے۔ اور اگر اس حیثیت سے لیا جائے کہ اس پر جزاء اور سزا ملتی ہے تو اس کو دین کہا جاتا ہے اسلئے کہ دین یا تو ”دان یدین“ سے مشتق ہے یا ”دانۃ“ بمعنی اطاعت سے مشتق ہے اور اگر اس حیثیت سے لیا جائے کہ شارح اسکو املاء کرواتا ہے اور اسکو صحف اور کتابوں میں لکھا جاتا ہے تو پھر یہ ملت کہلاتا ہے، اس بناء پر شریعت فقہ، کلام اور تصوف کو شامل ہے۔ اور ”الغراء“ آخر کی تائید ہے، اور اگر اصل میں اس گھوڑے کو کہا جاتا ہے جسکے ماتھے پر سفید نشان ہو پھر یہ ہر واضح اور معروف کے لئے مستعار لیا گیا ہے۔

”وَرَفَعَ بِعَظَاہِ فِرْعَوْنَ الْحَنِيفِیَّةَ الْبَیْضَاءَ“

**ترجمہ:-** اور اس نے اپنے خطاب کے ساتھ دین حق جو کہ آسان اور روشن ہے کی فروع کو بلند کیا۔

**تشریح:-** خطاب لغت میں توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام کو کہا جاتا ہے لیکن یہاں اسکا اطلاق ہوا

ہے مابہ التخابر پر اور الحسینیہ خف سے ماخوذ ہے اور خف اس کچی کو کہتے ہیں جو آدمی کے پاؤں میں ہو  
 ”ہو اوجاج فی الرجل“ پھر اسکو خاص کیا ہے باطل سے حق کی طرف مائل ہونے کے لئے، اسلئے  
 حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شان میں اللہ پاک نے فرمایا: ”و لکن کان حنیفاً مسلماً“۔

پھر اس جملہ میں اشارہ ہے کہ علم اصول فقہ میں احکام جو کہ فروغ ہیں ان کو اصول جن میں سے مہتمم بالشان  
 کتاب اللہ ہے اور وہ اللہ پاک کے خطابات کا مجموعہ ہے کے ساتھ ثابت کیا جاتا ہے۔

حَتَّى أَضَحَّتْ كَلِمَتُهُ الْبَاقِيَةَ رَاسِخَةً الْأَسَاسِ الْخ

**ترجمہ :-** یہاں تک کہ اللہ کا باقی رہنے والا کلمہ جو کہ دین اور شریعت ہے اور وہ فقہ کو بھی شامل ہے  
 مضبوط بنیاد اور اونچی عمارت والا ہو گیا۔

اس جملہ میں شریعت اسلامیہ کی تشبیہ ایک اونچی اور مضبوط عمارت کے ساتھ دی گئی ہے۔ اور عمارت کے  
 اونچا ہونے کے ساتھ بنیادوں کا مضبوط ہونا لازم ہے۔ اور ان لوازم کو شریعت کے لئے ثابت کیا گیا ہے تو یہ استعارہ  
 تخلیہ ہے۔

كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ

یہ بالکل اس پاکیزہ درخت کی مانند ہو گیا جسکی جڑیں زمین میں مضبوط ہوں اور اسکی شاخیں اپنی رفعتوں  
 کی بنا پر آسمانوں کی طرف بلند ہوں۔

أَوْقَدَ مِنْ مَشْكُوتِ السَّنَةِ لَا قَنْبَاسٍ أَنْوَارِهَا سِرَاجاً وَهَاجِئاً

**ترجمہ :-** شریعت کے انوارات کو حاصل کرنے کے لئے سنت کے طاق سے چمکتے دیکتے چراغ کو جلایا۔

**تشریح :-** اس عبارت میں اصول فقہ کے دوسرے اصل سنت کی طرف اشارہ ہے۔ مشکوۃ سے مراد یا تو  
 حضور ﷺ کا منہ مبارک ہے۔ اور سنت سے مراد آپ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات ہیں اور ایقاد کی نسبت اللہ عز  
 وجل کی طرف کی، اسلئے کہ آپ ﷺ کے بیانات اللہ عز وجل کے بیانات کی مانند ہیں چنانچہ اللہ پاک نے آپ ﷺ  
 کے متعلق فرمایا ”و ما یَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحیٌ یُّوحیٰ“ اور ہو سکتا ہے کہ مشکوۃ سے مراد آپ ﷺ کا  
 سیدہ مبارک یا آپ کا قلب مبارک ہو بہر حال سراج آپ ﷺ کے الفاظ ہیں اور انوار وہ منطوقات ہیں جنکے بیان کرنے  
 کے لئے آپ ﷺ نے الفاظ بولے ہیں۔

أوضح لإجماع الآراء على إقتفاء آثارها قياساً و منهجاً.

**ترجمہ :-** اور واضح کیا آراء کو جمع کرنے کے لئے سنت کے آثار کی اتباع میں قیاس اور طریقہ کو۔

**تشریح :-** اس عبارت میں علامہ مفتازانی رحمہ اللہ نے اجماع اور قیاس کی طرف اشارہ کیا۔ پھر اجماع اور قیاس دونوں کو ایک ہی عبارت میں جمع کیا، اسلئے کہ اجماع اور قیاس دونوں اپنی ذات کے اعتبار سے رای المجتہد ہیں فرق صرف یہ ہے کہ اجماع کو فوقیت حاصل ہے اور کیوں کہ اس میں ایک زمانے کے مجتہدین ایک حکم پر متفق ہو جاتے ہیں، تو اسکو عبارت النص کی تصریح کے ساتھ قوت حاصل ہو جاتی ہے۔ جبکہ قیاس میں یہ بات نہیں ہوتی یہاں تک کہ اجماعی مسائل میں کسی مجتہد کے اجتہاد کا اعتبار بھی نہیں ہوتا واللہ اعلم۔ باقی عبارت ترجمہ سے واضح ہے۔

وَالصَّلَاةُ عَلَى مَنْ أَرْسَلَهُ بِسَاطِعِ الْحُجَّةِ مَعُونًا وَظَهِيرًا وَجَعَلَهُ بِوَاضِحِ الْمِحْجَةِ سُلْطَانًا  
نَصِيرًا مُحَمَّدٌ الْمَبْعُوثُ هُدًى لِلْأَنَامِ مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا.

**ترجمہ :-** اور نزول رحمت کاملہ ہو اس ذات پر جسکو اللہ پاک نے روشن حجت کے لئے معاون اور مددگار بنا کر بھیجا ہے اور اسکو واضح راستے کے لئے حجت اور معاون بنایا ہے، جو کہ محمد ﷺ ہیں جن کو لوگوں کی ہدایت اور ڈرانے کے لئے بھیجا گیا ہے۔ اور ان کو اللہ کے حکم سے اسکی طرف بلانے والا اور روشن چراغ بنا کر بھیجا گیا ہے۔

ثُمَّ عَلَى مَنْ اتَّزَمَ بِمُقْتَضَى إِشَارَاتِهِ الدَّلَالَةَ عَلَى طَرِيقِ الْعِرْفَانِ وَاعْتَصَمَ فِيهَا بِمَا  
تَوَاتَرَ مِنْ نَصُوصِهِ الظَّاهِرَةِ الْبَيَانِ وَاعْتَمَمَ فِي شَرِيفِ سَاحَتِهِ كَرَامَةَ الْأَسْتِصْحَابِ  
وَالْإِسْتِحْسَانِ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ.

**ترجمہ :-** پھر نزول رحمت کاملہ ہو ان نفوس قدسیہ پر جنہوں نے آپ ﷺ کے اشاروں کے تقاضوں پر اپنے اوپر معرفت کے راستے پر دلالت کرنا لازم کیا۔ اور انہوں نے آپ ﷺ کے ان ظاہر اور واضح نصوص کے ساتھ جو متواتر ہوئی ہیں، اس میں چنگل لگایا۔ اور انہوں نے آپ ﷺ کے شریف سایہ میں صحابیت اور احسان پر ہونے کی کرامت کی غنیمت حاصل کی مہاجرین اور انصار میں سے اور ان لوگوں سے جنہوں نے ان مہاجرین اور انصار کی پیروی کی۔

**تشریح :-** چونکہ صحابہ کرام دین کی نشر و اشاعت میں آپ ﷺ کے معاون اور مددگار تھے اور احکام جزئیہ کو

اصول کلیہ سے آپ ﷺ کے بعد انہوں نے ہی مستنبط کیا تھا اسلئے آپ ﷺ کے لئے دعا کرنے کے بعد ان نفوس قدسیہ کے لئے بھی دعا کی گئی۔ ”والذین اتبعوہم یا حسن“ سے مراد تابعین اور تبع تابعین ہیں۔

و بعدُ فإنَّ علمَ الاصولِ الجامعِ بینَ المعقولِ والمنقولِ النافعِ فی الوصولِ الی مدارکِ المحصولِ أجلُّ ما یتَنَسَّمُ فی احکامِ الشرعِ قبولُ القبولِ وأَعزُّ ما یَتَخَذُ لاَعْلَاءِ أعلامِ الحقِّ عقولُ العقولِ.

**ترجمہ :-** حمد و صلوة کے بعد پس بلاشبہ علم اصول فقہ جو کہ معقول اور منقول کو جمع کرنے والا ہے جو نفع دیتا ہے احکام کے ادلہ کی طرف پہنچنے میں وہ عظیم شئی ہے جو احکام شرع کی پختگی پر قبولیت کی ہواؤں کو چلاتا ہے اور وہ عزیز تر شئی ہے جو حق کے جھنڈوں کو بلند کرنے کے لئے عقولوں کی جائے پناہ بنایا جاتا ہے۔

**تشریح :-** وبعد :- کے متعلق بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ ”واو“ ”اما“ کا قائم مقام ہے اسلئے اسکی جزاء میں ”فا“ آئی ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ”واو“ عاطفہ ہے۔ لیکن پھر عطف قسے کا قصے پر ہوگا۔ عطف جملے کا جملے پر نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ پہلا جملہ انشاء حمد ہونے کی وجہ سے جملہ انشائیہ ہے اور یہ دوسرا جملہ خبریہ ہے۔ اور جملہ خبریہ کا عطف جملہ انشائیہ پر مناسب نہیں ہے۔

اور جزاء میں ”فاء“ لانے کی وجہ یہ ہے کہ ظرف کو شرط کا قائم مقام کیا گیا ہے۔ جیسے قرآن مجید میں اللہ پاک نے فرمایا۔ ”واذلم یہتدوا بہ فسیقولون هذا إفک قدیم“۔ (جب انکو اس قرآن مجید کے ساتھ ہدایت حاصل نہ ہوئی تو یہ کہنے لگے کہ یہ پرانا جھوٹ ہے۔)

علم اصول فقہ کے معقول اور منقول کے لئے جامع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس علم میں اصول اربعہ سے بحث ہوتی ہے جن میں سے اول دونوں کتاب اور سنت محض نقلی ہیں اور اجماع اور قیاس دونوں عقلی ہیں۔ اسلئے یہ علم معقول اور منقول کے لئے جامع ہوا،

النافع فی الوصولِ الی مدارکِ المحصولِ ”علم الاصول“ کے لئے صفت ثانیہ ہے۔ مدارک، مدرک کی جمع ہے۔ ادراک کی جگہ کو کہتے ہیں لیکن یہاں پر مراد وہ دلائل ہیں جن سے احکام حاصل ہوتے ہیں اور علم اصول احکام حاصل کرنے میں نفع اس طرح دیتے ہیں کہ علم اصول میں جن قواعد کلیہ سے بحث ہوتی ہے ان کو

کبری قیاس بنایا جاتا ہے۔ اور اسکو صغریٰ سہلۃ الحصول کے ساتھ ملا کر حکم پر واقفیت حاصل کی جاتی ہے۔  
مثلاً نماز واجب ہے۔ یہ مدعی ہے اسکو ثابت کرنے کیلئے صغریٰ سہلۃ الحصول جو ”لانہ مامور الشارع“  
ہے، کے ساتھ کبریٰ ملایا جائے جو کل مامور الشارع واجب ہے، اب حد اوسط جو مامور الشارع کا لفظ ہے اگر حذف کیا  
جائے تو نتیجہ نکلے گا۔ فالصلوة واجبة:

یتنسّم ماخوذ ہے ”تنسمت روح الحیاة“ سے جسکا معنی ہے میں نے نسیم حیاة کو پایا۔ اور یہ فعل  
متعدی ہے، احکام اوّل باب افعال کا مصدر ہے پختہ کرنے کے معنی میں اور قبول یتنسّم کا مفعول ہے۔ جو قاف  
کے فتنہ کے ساتھ ریح الصباء کو کہتے ہیں اور قبول ثانی بضم القاف قبولیت کے معنی میں مصدر ہے اور قبولیت کی تشبیہ ریح  
الصباء کے ساتھ دیکر پھر مشبہ بہ کو مشبہ کی طرف مضاف کیا ہے جیسے ”لبین الماء“ میں ہوا ہے اور مطلب ترجمہ سے واضح  
ہے۔

واعز ما یتخذ:- یہ انتخاب سے ماخوذ ہے۔ جو متعدی ہوتا ہے مفعولین کی طرف اور مفعول اوّل ضمیر مستتر ہے۔ جو علم  
الاصول کی طرف راجع ہو کر نائب فاعل ہے اور مفعول ثانی عقول العقول ہے۔ اور یہاں پر عقول اول بفتح الاوّل  
جائے پناہ کے معنی میں ہے اور عقول ثانی بضم الاوّل عقل کی جمع ہے جو قوۃ مدركہ کو کہتے ہیں۔ اور اعلام علم کی جمع ہے  
جھنڈے کو کہتے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ علم اصول وہ معزز علم ہے جو حق کے جھنڈوں کو بلند کرنے کے لئے عقل کے  
لئے پناہ بنایا جاتا ہے۔

اور ان دونوں جملوں میں علامہ تفتازانی نے علم اصول فقہ کی فضیلت اور کتاب لکھنے کے لئے علم اصول فقہ کو  
متعین کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔

وَأَنَّ كِتَابَ التَّنْقِيحِ مَعَ شَرْحِهِ الْمُسَمَّى بِالتَّوْضِيحِ لِلْإِمَامِ الْمُحَقِّقِ وَالنَّحْوِيِّ الْمُدَقِّقِ  
عَلَّمَ الْهِدَايَةَ وَعَالِمِ الدَّرَايَةِ مُعَدِّلِ مِيزَانِ الْمُعْقُولِ وَالْمُنْقَلِ وَمُنْقِحِ أَغْصَانِ الْفُرُوعِ  
وَالْأَصُولِ صَدْرِ الشَّرِيعَةِ وَالْإِسْلَامِ أَعْلَى اللَّهِ دَرَجَتَهُ فِي دَارِ السَّلَامِ كِتَابٌ شَامِلٌ  
لِخُلَاصَةِ كُلِّ مَبْسُوطٍ وَافٍ وَنَصَابٍ كَامِلٍ مِنْ خَزَانَةِ كُلِّ مُنْتَخَبٍ كَافٍ وَبَحْرٍ  
مَحِيطٍ بِمُسْتَضْفَى كُلِّ مَدِيدٍ وَبَسِيطٍ وَكَنْزٍ مُغْنٍ عَمَّا سِوَاهُ مِنْ كُلِّ وَجِيزٍ وَوَسِيطٍ  
فِيهِ كِفَايَةُ لَتَقْوِيمِ مِيزَانِ الْأَصُولِ وَتَهْذِيبِ أَغْصَانِهَا وَهُوَ نَهَايَةُ فِي تَحْصِيلِ مَبَانِي

الفروع و تعدیل اُر کا یہاں:۔

(ملاحظہ) اس پوری عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے شرح لکھنے کے لئے توضیح کو متعین کرنے کی وجہ بیان کی ہے کہ کتاب توضیح چونکہ ان خصوصیات کی حامل کتاب ہے۔ اسلئے میں نے اسکو اپنی شرح کے لئے متعین کیا۔

**ترجمہ:-** اور یہ کہ کتاب تنقیح اپنی شرح کے ساتھ جو کہ توضیح کے ساتھ مسکبی ہے جو ایسے پیشوا اور مقتداء کی تصنیف ہے جو مسائل کو دلائل کے ساتھ ثابت کرتا ہے۔ اور ایسے ماہر کی تصنیف ہے جو دلیل کو دلیل سے ثابت کرتا ہے۔ جو حدایت کا پہاڑ یا جھنڈا ہے جو سمجھ بوجھ والا ایک مستقل عالم ہے۔ جو معقول اور منقول کے تراز و کو درست کرنے والا ہے۔ جو فروع اور اصول کی شاخوں کو صاف کرنے والا ہے جو شریعت اور اسلام کا بڑا ہے۔ اللہ پاک جنت میں اس کے درجہ کو بلند فرمائے، ایسی کتاب ہے جو ہر مبسوط کے خلاصہ کے لئے شامل اور پوری ہے۔ اور نصاب کامل ہے منتخب خزانہ میں سے اور پوری کفایت کرنے والی ہے۔ اور ہر طویل اور عریض مسائل کی کتب کے نچوڑ کے لئے بحر محیط ہے۔ اور ایک ایسا خزانہ ہے جو اپنے سواء ہر مختصر اور درمیانے درجے کی کتابوں سے بے پرواہ کرنے والی ہے۔ اسی کتاب میں اصول کے تراز و کو درست رکھنے کے لئے اور اسکی شاخوں کو صاف کرنے کے لئے کفایہ ہے اور یہ کتاب فروع کے مبان کی تحصیل اور اسکے ارکان کو درست کرنے میں انتہاء کو پہنچی ہوئی ہے۔

**تشریح:-** اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے کتاب توضیح کے صفحات میں جتنے الفاظ ذکر کئے ہیں ان میں سے اکثر الفاظ کتابوں کے نام ہیں۔ مثلاً خلاصہ، مبسوط وافی، نصاب، کامل، خزانہ، منتخب، کافی، بحر، محیط، مستصفیٰ، الخ۔

نَعَمْ قَدْ سَلَكَ مِنْهَا جَا بَدِيعاً فِي كَشْفِ اسْرَارِ التَّحْقِيقِ وَ اسْتَوْلى عَلَى الْاَمَدِ الْاَقْصَى مِنْ رَفْعِ مَنْارِ التَّدْقِيقِ مَعَ شَرِيفِ زِيَادَاتِ مَامَسْتَهَا اَيْدِي الْاَفْكَارِ وَ لَطِيفِ نِكَاتِ مَا فَتَقَّ بِهَا رَنَقُ اَذَانِهِمْ اُولُو الْاَبْصَارِ وَلِهَذَا طَارَ كَالْاَمْطَارِ فِي الْاَفْطَارِ وَ صَارَ كَالْاَمْثَالِ فِي الْاَمْصَارِ وَ نَالَ فِي الْاَفَاقِ حَقّاً وَ اَفْراً مِنَ الْاَشْتِهَارِ وَ لَا اَشْتِهَارَ الشَّمْسِ فِي نَصْفِ النَّهَارِ.

**ترجمہ:-** ہاں تحقیق کے راز ہائے سر بستہ کو کھولنے میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک عجیب راستہ

اختیار کیا ہے۔ اور مد قتی کے مینار کو بلند کرنے میں مصنف رحمہ اللہ بہت اونچے مقام پر متمکن ہوئے۔ ساتھ ایسے شریف اور عمدہ زیادات کے جن کو فکر کے ہاتھوں نے چھوا تک نہیں۔ اور ایسے لطیف نکات کے جنکے ساتھ ارباب عقل و دانش نے اپنے بند کانوں کو نہیں کھولا۔ اسی وجہ سے بارش کی مانند اطراف عالم میں اسکی خبر پھیل گئی اور شہروں میں ضرب الشل بن گئی اور اطراف میں شہرت کا بہت بڑا حصہ حاصل کیا۔ ایسی شہرت جو دو پہر کے وقت سورج کی شہرت جیسی نہیں تھی۔

**تشریح :-** اکی عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تلویح لکھنے کے لئے تمہید باندھ رہے ہیں اور ایک سوال کا جواب بھی دے رہے ہیں۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ جب کتاب تنقیح اپنی شرح توضیح سمیت ان خصوصیات کی حامل ہے تو پھر ہر ایک اس سے خود استفادہ کر سکتا ہے۔ تو آپکی شرح لکھنے کی کیا ضرورت ہے۔

علامہ تفتازانی نے اسکے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ کسی کے لئے اس سے بسہولت استفادہ کرنا ممکن نہیں، اس لئے میں نے اس کی شرح لکھنے کا ارادہ کیا۔

وَلَقَدْ صَادَفْتُ مُجْتَازِيْ بِمَآ وَرَاءَ النَّهْرِ لكَثِيْرٍ مِّنْ فَضْلَاءِ الدَّهْرِ أَفْنَدَةً تَهْوِيْ إِلَيْهِ  
وَأَكْبَادًا هَائِمَةً عَلَيْهِ وَغُفْلًا جَائِيَةً بَيْنَ يَدَيْهِ وَرَغَبَاتٍ مُّسْتَوْفِفَةً الْمَطَايَا لَدَيْهِ  
مُعْتَصِمِيْنَ فِي كَشْفِ اسْتَارِهِ بِالْحَوَاشِي وَالْأَطْرَافِ قَانِعِيْنَ فِي أَبْحَارِ اسْرَارِهِ عَنِ  
الذَّلَالِي بِالْأَصْدَافِ لَا تَحِلُّ أَنْ أَمْلُ الْأَنْظَارِ عَقْدَ مُعْضَلَاتِهِ وَلَا يَفْتَحُ بَنَانُ الْبَيَانِ أَبْوَابَ  
مُغْلَقَاتِهِ فَلَطَائِفُهُ بَعْدَ تَحْتِ حَجَبِ الْأَلْفَاظِ مُسْتَوْرَةٌ وَخِرَائِدُهُ فِي خِيَامِ الْإِسْتَارِ  
مَقْصُورَةٌ تَرَى حَوَالِيَهَا هُمَمًا مُّسْتَشْرِفَةً الْأَعْنَاقِ وَدُونَ الْوُصُولِ إِلَيْهَا أَعْيُنًا سَاهِرَةً  
الْأَخْدَاقِ.

**ترجمہ :-** اور تحقیق ماوراء النہر کے علاقہ پر گزرنے کے وقت مجھے زمانے کے بہت سارے فضلاء کے لئے ایسے دل طے جو اس کتاب کی طرف مائل ہو رہے تھے۔ اور ایسے جگر جو اس کتاب کے حل کرنے پر متحیر ہو رہے تھے۔ اور ایسی عقل جو اس کتاب کے سامنے گھٹنے ٹیکے ہوئے تھی۔ اور ایسی رغبتیں جو اس کتاب کے سامنے اپنی سوار یوں پر رکی ہوئی تھیں، اس کتاب کی چھپی ہوئی باتوں کو کھولنے میں



حواشی اور اطراف پر چنگل لگائے ہوئے تھے۔ اسکے رازوں کے دریاؤں میں موتیوں سے سیپوں پر صبر کرنے والے تھے۔ نظر کی انگلیوں نے اسکی مشکلات کی گرہوں کو نہیں کھولا اور بیان کے پوروں نے اسکے بند دروازوں کو نہیں کھولا، سوا اسکے لطائف اب تک الفاظ کے پردوں میں چھپے ہوئے تھے اور اس کتاب کے (خوبصورت لطائف جو) نوجوان لڑکیوں (کے مانند تھے) خیموں کے پردوں میں بند تھے۔ آپ اسکے ارد گرد ایسی ہمتوں کو دیکھیں گے جو اپنی گردنوں کو بلند کئے ہوئے ہیں اور اس تک پہنچنے سے پہلے ایسی آنکھوں کو دیکھیں گے جنکی پتلیاں بے آرام ہیں۔

**تشریح :-** اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے تلویح لکھنے کے اسباب اور جوہات کا تذکرہ کیا ہے کہ کتاب تنقیح اپنی شرح توضیح کے ساتھ اگرچہ بہت مہتمم بالشان کتاب تھی۔ لیکن اس سے استفادہ مشکل ہو رہا تھا۔ اسلئے اسکے اسرار اور رموز کھولنے کے لئے شرح لکھنے کی ضرورت تھی۔

فَأَمَرْتُ بِلِسَانِ الْإِلَهَامِ لَا كَوْنَهُمْ مِنَ الْأَوْهَامِ أَنْ أَخُوِّضَ فِي لُجَجِ فَوَائِدِهِ وَأَعُوِّضَ عَلَى غُرُورِ فَرَائِدِهِ وَانْشَرِ مَطْوِيَّاتِ رُمُوزِهِ وَأُظْهِرَ مَخْفِيَّاتِ كُنُوزِهِ وَأَسْهَلَ مَسَالِكَ شِعَابِهِ وَأَذَلَّ شَوَارِدَ صِعَابِهِ بِحَيْثُ يَصِيرُ الْمَتْنُ مَشْرُوحًا وَيَزِيدُ الشَّرْحُ بَيَانًا وَوُضُوحًا فَطَفَقْتُ أَقْتَحِمُ مَوَارِدَ السَّهْرِ فِي ظِلِّمِ الدِّيَاخِرِ وَاحْتَمَلُ مَكَايِدَ الْفِكْرِ فِي ظَمَاءِ الْهَوَاخِرِ رَاكِبًا كُلَّ صَعْبٍ وَذُلُولٍ لَا قِتْنَاصَ شَوَارِدِ الْأُصُولِ وَنَارِقًا غُلَّالَةَ الْجَدِّ فِي الْوُصُولِ إِلَى مَقَاصِدِ الْأَبْوَابِ وَالْفُصُولِ حَتَّى اسْتَوَلَيْتُ عَلَى الْغَايَةِ الْقُصْوَى مِنْ أَسْرَارِ الْكِتَابِ وَامْطُتُ عَنْ وَجْهِهِ خَرَائِدَهُ قِنَاعَ الْإِرْتِيَابِ ثُمَّ جَمَعْتُ هَذَا الشَّرْحَ الْمَوْسُومَ بِالتَّلْوِيحِ إِلَى كَشْفِ حَقَائِقِ التَّنْقِيحِ مُشْتَمِلًا عَلَى تَقْرِيرِ قَوَاعِدِ الْفَنِّ وَتَحْرِيرِ مَعَاقِدِهِ وَتَفْسِيرِ مَقَاصِدِ الْكِتَابِ وَتَكْثِيرِ فَوَائِدِهِ مَعَ تَنْقِيحِ لِمَا أَثَرُ فِيهِ الْمَصْنُفُ بِسَطِّ الْكَلَامِ وَتَوْضِيحِ لِمَا اقْتَصَرَ فِيهِ ضَبْطُ الْمُرَامِ فِي ضَمَنِ تَقْرِيرَاتِ تَنْفِثِ لُورُودِهَا أَصْدَافِ الْأَذَانِ وَتَحْقِيقَاتِ تَهَنُّزِ لَادِرَاكِهَا أَعْطَافِ الْأَذْهَانِ وَتَوْجِيهَاتِ يَنْشِطِ لَا سَمَاعِهَا الْكِسْلَانِ وَتَقْسِيمَاتِ يَطْرُبُ عِنْدَ سَمَاعِهَا الْكِلَانِ مَعُولًا فِي مَتُونِ الرِّوَايَةِ عَلَى مَا اشْتَهَرَ مِنَ الْكُتُبِ الشَّرِيفَةِ وَمَعْرَجًا فِي عِيُونِ الدَّرَايَةِ عَلَى مَا تَقَرَّرَ مِنْ

النُّكَيْتِ اللَّطِيفَةِ وَ سَيَجِدُ الْغَائِضُ فِي بَحَارِ التَّحْقِيقِ الْفَائِضُ عَلَيْهِ أَنْوَارَ التَّوْفِيقِ مَا أَوْدَعَتْ فِي هَذَا الْكِتَابِ الَّذِي لَا يَسْتَكْشِفُ الْقَنَاعَ عَنْ حَقَائِقِهِ إِلَّا الْمَاهِرُ مِنْ عُلَمَاءِ الْفَرِيقَيْنِ وَلَا يَسْتَأْهِلُ لِلْإِطْلَاعِ عَلَى دَقَائِقِهِ إِلَّا الْبَارِعُ فِي أَصُولِ الْمَذْهَبَيْنِ مَعَ بَضَاعَةِ فِي صِنَاعَةِ التَّوَجُّهِ وَ التَّعْدِيلِ وَ إِحَاطَةِ بِقَوَانِينِ الْاِكْتِسَابِ وَ التَّحْصِيلِ وَاللَّهُ عَزَّ وَ سَلَّطَانُهُ وَلِيُّ الْإِعَانَةِ وَ التَّنَايُدِ وَ الْمَلْيِ بِإِفَاضَةِ الْإِصَابَةِ وَ التَّسْدِيدِ وَهُوَ حَسْبِي وَ نَعَمْ الْوَكِيلُ .

**ترجمہ :-** سو مجھے الھام کی زبانی نہ کہ اوھام میں سے کسی وھم کے ساتھ حکم ہوا کہ میں اس کتاب (توضیح) کے فوائد کے حوض میں داخل ہو جاؤں اور میں اسکے عمدہ یکتا موتیوں پر غوطہ زن ہو جاؤں اور اسکے لپیٹے ہوئے اشارات کو کھول دوں اور اسکے چھپے ہوئے خزانوں کو ظاہر کر دوں اور اسکے چلنے کی گھاٹیوں کو آسان کر دوں۔ اور اسکے مشکلات کے بدکنے والی سواریوں کو مطیع بنا دوں اس طرح کہ متن (تنقیح) کی شرح ہو جائے اور شرح (توضیح) بیان اور وضاحت میں بڑھ جائے تو میں گھپ اندھیروں کی تاریکیوں میں بے خوابی کے گھاٹوں میں داخل ہونے لگا اور دوپہر کی پیاس میں فکر کی مشقتوں کو برداشت کرنے لگا۔ بدکنے والے اصول کو شکار کرنے کے لئے ہر مطیع اور غیر مطیع سواری پر سوار ہوتے ہوئے فصول اور ابواب کے مقاصد کو پہنچنے کے لئے پوری کوشش کو صرف کرتے ہوئے یہاں تک کہ اس کتاب (تنقیح) کے رازھائے سربستہ کے انتہائی مقام پر غلبہ حاصل کر لیا۔ اور اس کی دو شیرازوں کے منہ سے شک کے پردوں کو ہٹایا۔ پھر میں نے اس شرح کو جمع کیا جسکا علامتی نام ”التلویح الی کشف حقائق التنقیح“ رکھا۔ اس حال میں کہ میری یہ شرح قواعد فن کی تقریر پر مشتمل ہوگی۔ اور اسکی مشکلات کی تحریر اور کتاب کے مقاصد کی تفسیر اور اسکے فوائد کو زیادہ کرنے پر مشتمل ہوگی۔ ساتھ اسکے کہ جہاں مصنف (صدر الشریعہ) نے کلام کو پھیلا یا ہوگا میں اسکا خلاصہ پیش کروں گا اور جہاں مصنف نے مقصود کو مضبوط کرنے میں اقتصار سے کام لیا ہوگا میں اسکی توضیح کروں گا۔ ایسی تقریروں اور بیانوں کے ضمن میں جنکے اترنے کے لئے کانوں کی سپیاں کھل جاتی ہیں اور ایسی تحقیقات کے ضمن میں جنکے سمجھنے کے لئے ذہنوں کے پہلو جھومنے لگ جائیں۔ اور ایسی توجہات کے ضمن میں جنکے سننے کے

لئے سست آدمی نشاط میں آجائے اور ایسی تقسیمات کے ضمن میں جکے سننے کے لئے اولاد کو گم کرنے والا مغموم بھی طرب اور سرور میں آجائے اعتماد کرتے ہوئے محکم روایات میں ان کتابوں پر جو مشہور ہو چکی ہیں اور خالص عقلی باتوں میں ان نکات لطیفہ پر اقامت اور ٹھہراؤ اختیار کرتے ہوئے جو ثابت ہیں۔ عنقریب اسکی تحقیقات کے دریاؤں میں غوطہ لگانے والا جس پر توفیق کے انوارات کا فیضان ہو پائیگا وہ جو میں نے رکھ دیا ہے اس کتاب میں جسکے حقائق سے صرف وہ شخص پردہ ہٹا سکتا ہے جو فریقین کے علماء میں سے ماہر ہو اور اسکے دقائق اور باریکیوں پر اطلاع صرف وہ شخص حاصل کر سکتا ہے جو مذہب حنفی اور مذہب شافعی کے اصول کو سمجھنے میں اعلیٰ مقام رکھتا ہو اور اسکو توجیہ اور تعدیل کی کچھ پونجی حاصل ہو۔ اور قوانین اکتساب اور تحصیل یعنی منطق پر بھی احاطہ کیا ہو۔ اور اللہ جسکی سلطنت غالب ہے امداد اور تائید کے مالک ہیں اور وہ قادر ہے درستی اور پختگی کے فیضان پر اور میرے لئے کافی ہے اور وہ بہترین کار ساز ہے۔

**تشریح:-** یہاں انعم الوکیل کا عطف یا توحسی پر ہے اور وہ اگر چہ ظاہراً مفرد ہے لیکن معنی جملہ ہے اسلئے کہ بحسب معنی کے معنی میں ہے اور مخصوص بالمدح وہ ضمیر ہے جو ابتداء میں ہے یعنی ”ہو“ جو اللہ کی طرف راجع ہے اور یا انعم الوکیل کا عطف ہو حسبی پر ہے اور اس صورت میں مخصوص بالمدح محذوف ہوگا۔ لیکن دونوں صورتوں میں انشاء کا عطف اخبار پر لازم آتا ہے۔ اور وہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ عطف میں معطوفین کے درمیان مناسبت ہوتی ہے جبکہ انشاء اور اخبار میں تباہن ہے۔ ہاں اگر ہو حسبی کو بھی انشاء توکل کے معنی پر حمل کریں تو پھر دونوں جملے انشائیہ ہو کر عطف صحیح ہو جائیگا۔

بسم الله الرحمن الرحيم

حَامِدًا لِلَّهِ تَعَالَى أَوَّلًا وَثَانِيًا وَلِعَنَانِ الثَّنَاءِ إِلَيْهِ ثَانِيًا وَعَلَى أَفْضَلِ رُسُلِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ مُصَلِّيًّا وَفِي خَلْبَةِ الصَّلَاةِ مُجَلِّيًا وَمُصَلِّيًّا.

**ترجمہ:-** شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بے حد مہربان اور نہایت رحم کرنے والا ہے اس حال میں کہ میں حمد کرنے والا ہوں اللہ کے لئے پہلی بار اور دوسری بار اور ثناء کی لگام کو اسکی طرف پھیرتے ہوئے اور اللہ پاک کے پیغمبروں میں سے افضل ترین محمد ﷺ اور انکی آل پر درود بھیجتے ہوئے

اور درود کے میدانوں میں گھوڑے دوڑاتے ہوئے آگے اور پیچھے۔

قَالَ الشَّارْحُ فِي التَّلْوِيحِ : قَوْلُهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. حَامِداً لِلَّهِ جَالٍ مِنَ الْمُسْتَكْنِ فِي مَتَعَلِّقِ الْبَيَّاءِ اِى بِسْمِ اللَّهِ اِبْتِداءَ الْكِتَابِ حَامِداً اَثَرُ طَرِيقَةِ الْحَالِ عَلَى مَا هُوَ الْمُتَعَارَفُ عَنْدهُمْ مِنَ الْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَةِ اَوْ الْفِعْلِيَةِ نَحْوَ الْحَمْدِ لِلَّهِ اَوْ اَحْمَدُ لِلَّهِ تَسْوِيَةً بَيْنَ الْحَمْدِ وَالتَّسْمِيَةِ وَرِعَايَةً لِلتَّنَاسُبِ بَيْنَهُمَا فَقَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ كُلُّ امْرِ ذِي بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ اَبْتَرُ وَ كُلُّ امْرِ ذِي بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيهِ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ فَهُوَ اَجْذَمُ فَحَاوَلْ اَنْ يَجْعَلَ الْحَمْدَ قِيْداً لِلْاِبْتِداءِ حَالاً عَنْهُ كَمَا وَقَعَتْ التَّسْمِيَةُ كَذَاكَ اِلَّا اَنَّهُ قَدْ اُتِيَ التَّسْمِيَةُ لَأنَّ النَّصِّينَ مُتَعَارِضَانِ ظَاهِرَاً اِذَا الْاِبْتِداءُ بِاَحَدِ الْاَمْرَيْنِ يَفُوتُ الْاِبْتِداءُ بِالْآخَرِ وَقَدْ امْكَنَ الْجَمْعُ بِاَنْ يُقَدَّمَ احْدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ فَيُقَعُّ الْاِبْتِداءُ بِهِ حَقِيقَةً وَ بِالْآخَرِ بِالْاِضَافَةِ اِلَى مَا سِوَاهُ فَعَمِلَ بِالْكِتَابِ الْوَاردُ بِتَقْدِيمِ التَّسْمِيَةِ وَ الْاِجْمَاعِ الْمُنْعَقِدِ عَلَيْهِ وَ تَرَكَ الْعَاطِفَ لِنَلَا يُشْعِرُ بِالتَّبَعِيَّةِ فَيُحِلُّ بِالتَّسْوِيَةِ وَلَا يَجُوزُ اَنْ يَكُونَ حَامِداً حَالاً مِنْ فَاعِلٍ يَقُولُ لَأنَّ قَوْلَهُ وَ بَعْدُ فَإِنَّ الْعَبْدَ عَلَى مَا فِي النُّسخَةِ الْمَقْرُوءَةِ عِنْدَ الْمُصَنِّفِ صَارَ عَنْ ذَالِكَ وَ اَمَّا عَلَى النُّسخَةِ الْقَدِيْمَةِ الْخَالِيَةِ عَنْ هَذَا الصَّارِفِ فَالظَّاهِرُ اَنَّهُ خَالَ عَنْهُ.

**ترجمہ:-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حامد اللہ اس ضمیر سے حال ہے جو بسم اللہ کے متعلق ”ابتدا“ میں مستتر ہے۔ گویا یوں کہا کہ اللہ کے نام سے کتاب شروع کرتا ہوں اللہ کے لئے حمد کرتے ہوئے۔ اور جیسا کہ مصنفین کے ہاں متعارف ہے کہ اس جگہ جملہ اسمیہ یا جملہ فعلیہ ذکر کرتے ہیں اس کے برخلاف مصنف نے حال کے طریقہ کو اختیار کیا حمد اور تسمیہ میں برابری کرتے ہوئے اور دونوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرتے ہوئے۔ چنانچہ حدیث میں آیا کہ ہر وہ کام جو مہتمم بالشان ہو اور اس کو اللہ کے نام سے شروع نہ کیا جائے تو وہ خیر و برکت سے خالی ہوتا ہے اور ہر وہ کام جو مہتمم بالشان ہو اور اسے الحمد للہ کے ساتھ شروع نہ کیا جائے تو وہ جذام زدہ اور ناقص ہوتا ہے تو (چونکہ حدیث میں تسمیہ اور تحمید ہر دونوں کو ابتدا کے لئے قید بنایا گیا تا کہ دونوں میں مناسبت برقرار رہے۔ اس لئے) مصنف

نے قصد کیا کہ حمد کو ابتداء کے لئے قید بنادے جیسا کہ تسمیہ بھی ابتداء کے لئے قید واقع ہوئی ہے۔ لیکن مصنف نے تسمیہ کو مقدم کیا اسلئے کہ دونوں نص بظاہر متعارض تھیں اسلئے کہ (ابتداء ایک امر بسیط ہے) لہذا تسمیہ اور تحمید میں سے ہر ایک کے ساتھ ابتداء کرنا دوسرے کے ساتھ ابتداء کو فوت کرتا ہے اور دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے تو ایک کے ساتھ ابتداء ہیئت ہوگی اور دوسرے کے ساتھ ابتداء اسکے ماسوا کی بنسبت ہوگی۔ (یعنی ابتداء تین قسم پر ہے۔ حقیقی:- جو مقصود اور غیر مقصود پر مقدم ہو۔ اضافی:- جو مقصود پر مقدم ہو۔ اور عرفی:- جو بعض مقصود پر مقدم ہو۔ تو بسم اللہ کے ساتھ ابتداء حقیقی ہے اور الحمد للہ کے ساتھ اضافی یا عرفی ہے یا دونوں کے ساتھ اضافی ہے۔ یا دونوں کے ساتھ عرفی ہے یا ایک کے ساتھ اضافی اور دوسرے کے ساتھ عرفی ہے)۔ تو مصنف نے کتاب اللہ پر عمل کیا جو تقدیم تسمیہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور اس اجماع پر عمل کیا جو تسمیہ کی تقدیم پر منعقد ہے اور تسمیہ اور تحمید کے درمیان حرف عطف کو ترک کیا تا کہ تبعیت اور ثانویت کی طرف اشارہ نہ ہو کہ وہ برابری میں قائل ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ حامداً کو یقول کی ضمیر فاعل سے حال بنادیں۔ اسلئے کہ مصنف کا قول و بعد فان العبد الخ اس نسخہ کے مطابق جو مصنف کے پاس پڑھا گیا ہے اس سے مانع ہے (اسلئے کہ (۱) ان مکسورة صدارت کلام کا تقاضا کرتا ہے۔ اسلئے اس کا بعد اسکے ماقبل میں عمل نہیں کر سکتا۔ اور لفظ ”یقول“ لفظ ”ان“ کے بعد مذکور ہے۔ اور حامداً ”ان“ سے پہلے مذکور ہے اسلئے ”یقول“ حامداً میں عمل نہیں کر سکتا ورنہ ”ان“ کی صدارت کلام باطل ہو جائیگی۔ (۲) اسلئے کہ ”بعد“ کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے ای بعد الحمد والصلوة تو تقدیری عبارت یوں ہوگی بعد الحمد والصلوة یقول حامداً اور یہ خلاف مقصود ہے۔ (۳) اسلئے کہ ”بعد“ کی واو عطف اثناء معطوف میں آجائیگی کیونکہ اس صورت میں عبارت یوں ہو جائیگی و بعد یقول العبد حامداً حالانکہ متن میں حامداً پہلے اور ”بعد“ اسکے بعد ہے۔ تو معطوف کا کچھ حصہ عاطف سے پہلے چلا جائیگا۔ اور کچھ بعد میں اور یہ صحیح نہیں ہے۔

بہر حال نسخہ قدیمہ جو اس مانع سے خالی ہے اسکے مطابق حامداً یقول کی ضمیر فاعل سے حال ہو سکتا ہے۔ (اسلئے کہ اس میں و بعد کا لفظ نہیں ہے۔ بلکہ وفی حلبة الصلوات مجلیا و مصلیا یقول العبد الخ ہے)

وَمَا تَفْصِيلُ الْحَمْدِ بِقَوْلِهِ أَوَّلًا وَثَانِيًا فَيَحْتَمِلُ وَجُوهًا الْأَوَّلُ أَنَّ الْحَمْدَ يَكُونُ عَلَى

النِّعْمَةِ وَغَيْرِهَا فَاللَّهُ تَعَالَى يَسْتَحِقُّ الْحَمْدَ أَوَّلًا لِكَمَالِ ذَاتِهِ وَعَظَمَةِ صِفَاتِهِ وَثَانِيًا لِجَمِيلِ نِعَمَاتِهِ وَجَزِيلِ آيَاتِهِ الَّتِي مِنْ جُمْلَتِهَا التَّوْفِيقُ لِتَالِيفِ هَذَا الْكِتَابِ.

الثَّانِي أَنْ نَعْمَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى كَثْرَتِهَا تَرْجِعُ إِلَى إِبْجَادِهِ وَإِبْقَائِهِ أَوَّلًا وَإِلَى إِبْجَادِهِ وَإِبْقَائِهِ ثَانِيًا. فَحَمْدُهُ عَلَى الْقَسَمِينَ تَأْسِيًا بِالسُّورِ الْمُفْتَحَةِ بِالتَّحْمِيدِ حَيْثُ أُشِيرَ فِي الْفَاتِحَةِ إِلَى الْجَمِيعِ وَفِي الْأَنْعَامِ إِلَى الْإِبْجَادِ وَفِي الْكَهْفِ إِلَى الْإِبْقَاءِ أَوَّلًا وَفِي السَّبَأِ إِلَى الْإِبْجَادِ وَفِي الْمُلْكِ إِلَى الْإِبْقَاءِ ثَانِيًا. الثَّالِثُ الْمَلَاظَمَةُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ يَسْتَحِقُّ الْحَمْدَ فِي الدُّنْيَا عَلَى مَا يُعْرَفُ بِالْحُجَّةِ مِنْ كَمَالِهِ وَيَصِلُ إِلَى الْعِبَادِ مِنْ نَوَالِهِ وَفِي الْآخِرَةِ عَلَى مَا يُشَاهَدُ مِنْ كِبَرِيَّاتِهِ وَيُعَايَنُ مِنْ نِعَمَاتِهِ الَّتِي لَا عَيْنَ رَأَتْ وَلَا أَذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ ثَلَاثٌ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

**ترجمہ:-** جہاں تک حمد کی تفصیل کا تعلق ہے اولاً اور ثانیاً کے ساتھ تو یہ کئی صورتوں کا احتمال رکھتا ہے۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ حمد چونکہ نعمت اور غیر نعمت دونوں پر ہوتی ہے تو اللہ عزوجل اولاً حمد کے مستحق ہیں اپنے کمال ذاتی اور صفات عظیمہ کی وجہ سے اور ثانیاً اللہ عزوجل حمد کے مستحق ہیں اپنے انعامات حسینہ اور احسانات عظیمہ کی بنا پر کہ ان میں اس کتاب کی تالیف کی توفیق بھی شامل ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اللہ کے انعامات اپنی کثرت کے باوجود ایجاد اور بقاء اولی (دنوی) اور ایجاد اور بقاء ثانوی (اخروی) کی طرف منقسم ہیں تو مصنف رحمہ اللہ دونوں قسم کے انعامات پر اللہ عزوجل کی حمد کرنا چاہتے ہیں۔ ان صورتوں کی اقتداء کرتے ہوئے جو حمد کے ساتھ شروع کی گئی ہیں۔ چنانچہ سورۃ فاتحہ میں ہر ایک کی طرف اشارہ کیا ہے۔ یعنی ایجاد اور بقاء اولی اور اخروی دونوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور سورۃ انعام میں ایجاد اولی کی طرف اور سورۃ کہف میں بقاء اولی کی طرف اور سورۃ سباء میں ایجاد اخروی کی طرف اور سورۃ ملک (فاطر) میں بقاء اخروی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مصنف نے اللہ عزوجل کے قول وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ کا لحاظ کیا ہے بایں معنی کہ اللہ عزوجل دنیا میں حمد کا مستحق ہے کیوں کہ دلیل سے اللہ عزوجل کا کمال ذاتی ثابت ہے اور مخلوقات کو ان کے انعامات

پہنچ رہے ہیں اور آخرت میں اللہ عزوجل حمد کا مستحق ہے جیسا کہ مشاہدہ کیا جائیگا اسکی کبریائی اور عظمت کا اور اللہ پاک کے ان انعامات کا معائنہ ہوگا جو دنیا میں نہ کسی آنکھ نے دیکھے ہیں نہ کسی کان نے سنے ہیں اور نہ کسی دل میں انکا خیال اور وسوسہ گزرا ہے اور اسی کی طرف اشارہ ہے اللہ پاک کے قول و آخر دعا ہم ان الحمد لله رب العالمین۔

**تشریح:** - قوله الاول ان الحمد الخ حملت میں ثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری سواء کان مقابل النعمة أو غیرها کو کہتے ہیں۔ اور شکر تعظیم المنعم لکونه منعماً سواء کان باللسان أو بالجنان أو بالارکان کو کہتے ہیں۔ اور مدح ثناء باللسان علی الجمیل الغیر الاختیاری کو کہتے ہیں۔ سو حمد باعتبار متعلق کے عام ہے اور باعتبار مورد کے خاص ہے اور شکر باعتبار مورد کے عام اور باعتبار متعلق کے خاص ہے اور مورد اور متعلق سے قطع نظر کر کے حمد اور شکر میں نسبت عام خاص من وجہ کی ہے۔

تو علامہ تفتازانی کی تشریح کے مطابق حامداً للہ الاول میں بیان حمد ہے اور ثانیاً یعنی حامداً للہ ثانیاً میں بیان شکر ہے۔ اور بقیہ عبارت کی تشریح ترجمہ سے واضح ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ قَدْ وَقَعَ التَّعَرُّضُ لِلْحَمْدِ عَلَى الْكِبَرِيَاءِ وَالْآلَاءِ فِي دَارِئِ الْفَنَاءِ وَالْبَقَاءِ فَمَا مَعْنَى قَوْلِهِ وَلِعِنَانَ الثَّنَاءِ إِلَيْهِ ثَانِيًا أَيْ صَارِفًا عَظْفًا عَلَى حَامِدًا قُلْتُ مَعْنَاهُ قَصْدُ تَعْظِيمِهِ وَنِيَّةُ التَّقَرُّبِ إِلَيْهِ فِي كُلِّ مَا يَصْلُحُ لِذَلِكَ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ وَصَرَفِ الْأُمُورِ إِشَارَةً إِلَى أَنْوَاعِ الْعِبَادَاتِ فَإِنَّ نِعْمَ اللَّهِ تَعَالَى يَسْتَوْجِبُ الشُّكْرَ بِالْقَلْبِ وَاللسانِ والجوارح والحمد لا يكون إلا باللسان وفيه إشارة إلى أَنَّ الْإِخْذَ فِي الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ يُبْنِى أَنْ يُعْرَضَ عَنْ جَانِبِ الْخَلْقِ وَيَصْرَفَ أَعْيُنُ الثَّنَاءِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ إِلَى جَانِبِ الْحَقِّ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ عَالَمًا بِأَنَّهُ الْمُسْتَحِقُّ لِلثَّنَاءِ وَخُذْهُ. فَإِنْ قُلْتَ مِنْ شَرَطِ الْحَالِ الْمُقَارَنَةِ لِلْعَامِلِ وَالْأَحْوَالِ الْمَذْكُورَةِ أَعْنَى حَامِدًا وَغَيْرِهِ لَا تَقَارُنُ الْإِبْتِدَاءَ بِالتَّسْمِيَةِ قُلْتُ لَيْسَ الْبَاءُ صِلَةً لِأَبْتَدَى بَلِ الظَّرْفُ حَالٌ وَالْمَعْنَى مُتَبَرِّكًا بِاسْمِ اللَّهِ أَبْتَدَأَ الْكِتَابَ وَالْإِبْتِدَاءُ أَمْرٌ عَرَفِي يُعْتَبَرُ مُمْتَدًّا مِنْ حِينَ الْإِخْذِ فِي التَّصْنِيفِ إِلَى الشُّرُوعِ فِي الْبَحْثِ وَيُقَارَنُ التَّبَرُّكُ بِالتَّسْمِيَةِ وَالْحَمْدُ وَالصَّلَاةُ. فَإِنْ قُلْتَ

فَعَلَى الْوَجْهِ الثَّالِثِ يَكُونُ حَامِداً ثَانِياً بِمَعْنَى 'نَاوِيّاً لِلْحَمْدِ وَعَازِماً عَلَيْهِ لِيَكُونَ مُقَارِناً  
لِلْعَامِلِ وَحَ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ قُلْتُ يُجْعَلُ مِنْ قِبَلِ الْمَحْدُوفِ اِى  
وَحَامِداً ثَانِياً بِمَعْنَى 'عَازِماً عَلَيْهِ فَلَا يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ

**ترجمہ و تشریح:-** اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے متن پر تین اعتراض کیے ہیں اور انکا جواب دیا ہے۔

پہلا اعتراض:- تیسری توجیہ پر ہے کہ اللہ عز وجل کی عظمت اور اسکے انعامات پر دار فناء (دنیا) اور دار بقاء (آخرت) دونوں میں حمد ہو چکی تو پھر مصنف کے قول ولعن ان الثناء الیہ ثانیاً کا کیا مطلب ہے؟ اسلئے کہ ثناء کی لگام کو اللہ پاک کی طرف پھیرنے کا تقاضا تو یہ ہے کہ حمد میں کسی جہت سے جو کمی ہوئی ہے اسکو پورا کیا جائے اور کمی تو اس میں ہوئی ہی نہیں کیونکہ حمد یا تو کبریاء اور تعظیم ذاتی پر ہوگی اور یا انعامات اور احسانات پر ہوگی اور دونوں اس تیسری توجیہ کے اعتبار سے ہو چکے ہیں۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے ”قُلْتُ“ کے ساتھ جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ لعن ان الثناء الیہ ثانیاً سے مصنف رحمہ اللہ نے اللہ کی تعظیم کا قصد کیا ہے اور اسکی قربت حاصل کرنے کی نیت کی ہے۔ ان تمام اشیاء میں جو تعظیم اور تقریب حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ خواہ وہ اقوال ہوں یا افعال ہوں یا اموال کو صرف کرنا ہو۔ اور اس میں اشارہ ہے عبادت کے مختلف انواع کی طرف اسلئے کہ اللہ پاک کے انعامات دل زبان اور جوارح کے ساتھ شکر کو واجب کرتے ہیں۔ اور حمد صرف زبان سے ہوتی ہے۔ اور اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کوچا ہیے کہ وہ مخلوقات سے اعراض کرے اور تمام جہات سے ثناء کو اسکے لوازمات کے ساتھ اللہ پاک کی طرف مبذول کرے اس بات کا اعتقاد رکھتے ہوئے کہ اللہ ہی حمد اور ثناء کا مستحق ہے۔

اس اعتراض کا ایک دوسرا جواب بھی ہے وہ یہ کہ لعن ان الثناء الیہ ثانیاً سے مقصود اللہ عز وجل کی شان میں بکثیر حمد ہے اور یہ کہ اللہ عز وجل کی حمد کوئی ایسا عمل نہیں کہ ایک مرتبہ کر کے آدمی فارغ ہو جائے بلکہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو بار بار کرنے کا ہے اور یہ کہ کسی حامد کی حمد سے اللہ کا حق حمد کا حقہ ادا نہیں ہو سکتا۔

**دوسرا اعتراض:-** اس پر ہے کہ حامد اللہ اولاً و ثانیاً کو ابتدائی کی ضمیر مستکن سے حال بنایا ہے۔ تو حامد احوال کا ذوالحال ابتدائی کا معمول ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ حال اور عامل ذوالحال میں مقارنت زمانی ہوتی ہے اور حامد اولاً اور اسکے



معطوفات ابتداء بالتسمیہ کے ساتھ مقارن نہیں ہو سکتے اسلئے کہ ابتداء ایک امر بسیط ہے جو کئی چیزوں کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔

جواب :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بسم اللہ میں جار مجرور ابتدائی کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ جار مجرور متبرکاً کے ساتھ متعلق ہو کر یہ ظرف مستقر حال ہے ابتدائی کی ضمیر سے اور ابتداء سے مراد اس صورت میں ابتداء عرفی ہے جو تصنیف کو شروع کرنے سے لیکر مقصود کو شروع کرنے تک ممتد ہوتی ہے۔ اور اس ابتداء عرفی کے ساتھ تبرک بالتسمیہ والحمد والصلوة مقارن ہو سکتا ہے۔

تیسرا اعتراض :- یہ ہے کہ تیسری توجیہ کے اعتبار سے حامد اللہ اولاً و ثانیاً میں حامد اثنائاً، تاویا الحمد عازماً علیہ کے معنی میں ہوگا تا کہ یہ عامل کے لئے مقارن ہو جائے۔ اور حامداً کا تاویا الحمد کے معنی میں ہونا مجاز ہے جبکہ حامداً اولاً میں بالفعل حقیقی حمد کی طرف اشارہ ہے اور اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئیگا اور وہ جائز نہیں ہے۔

جواب :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اس کو محذوف کی قبیل سے قرار دیا جائے اور محذوف کا لمذکور ہوتا ہے لہذا ایک لفظ سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آئیگا بلکہ دو لفظ ہو گئے جن میں سے مذکور حقیقت پر حمل ہوگا اور محذوف مجاز پر حمل ہوگا۔

قوله وعلى الفضل رُسُلِهِ مُصْلِيَا الْخ: لَمَّا كَانَ أَجَلَ النِّعَمِ الْوَاصِلَةِ إِلَى الْعَبْدِ هُوَ دَيْنُ الْإِسْلَامِ وَبِهِ التَّوَصُّلُ إِلَى النِّعَمِ الدَّائِمَةِ فِي دَارِ السَّلَامِ وَذَلِكَ بِتَوْسِطِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَارَ الدُّعَاءُ لَهُ يَلُوكُ الشَّاءِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى فَأَزْدَفَ الْحَمْدَ بِالصَّلَاةِ وَفِي تَرْكِ التَّضَرُّعِ بِاسْمِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى مَا فِي النُّسخَةِ الْمَقْرُوءَةِ تَنْوِيَةً بِشَائِهِ وَتَنْبِيَةً عَلَى أَنَّ كَوْنَهُ الْفَضْلَ الرَّسُلِ أَمْرٌ جَلِيٌّ لَا يَخْفَى عَلَى أَحَدٍ - وَالْحَلْبَةُ بِالسَّكُونِ خَيْلٌ تُجْمَعُ لِلْسَّبَاقِ مِنْ كُلِّ أَوْبٍ أُسْتَعِيرَتْ لِلْمِضْمَارِ وَالْمُجَلِّيُّ هُوَ السَّابِقُ مِنْ أَفْرَاسِ السَّبَاقِ وَالْمُصَلِّيُّ هُوَ الَّذِي يَتْلُوهُ لِأَنَّ رَأْسَهُ عِنْدَ صَلَوتِهِ وَمَعْنَى ذَلِكَ تَكْثِيرُ الصَّلَاةِ وَتَكْرِيرُهَا أَوْ إِشَارَ بِالْمُجَلِّيِّ إِلَى الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبِالْمُصَلِّيِّ إِلَى الصَّلَاةِ عَلَى الْأَلِ لِأَنَّهَا إِنَّمَا تَكُونُ ضَمْنًا وَتَبَعًا ثُمَّ لَا يَخْفَى

حُسْنُ مَا فِي قَرَائِنِ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ مِنَ التَّجْنِيسِ وَمَا فِي الْقَرِينَةِ الثَّانِيَةِ مِنَ الِاسْتِعَارَةِ  
بِالْكُنَايَةِ وَالتَّخْيِيلِ وَالتَّرْشِيحِ وَمَا فِي الرَّابِعَةِ مِنَ التَّمْثِيلِ وَأَنَّ تَقْدِيمَ الْمَعْمُولَاتِ فِي  
الْقَرَائِنِ الثَّلَاثِ الْآخِرَةِ لِرَعَايَةِ السَّجْعِ وَالِاهْتِمَامِ إِذَا خَصُرَ لَا يَنْسَبُ الْمَقَامُ وَأَنَّ  
إِنْصَابَ أَوَّلٍ وَثَانِيًا عَلَى الظَّرْفِيَّةِ وَأَمَّا التَّنْوِينُ فِي أَوَّلِ مَعْنَى أَنَّهُ أَفْعَلُ التَّفْضِيلِ بِدَلِيلِ  
الْأَوَّلِيِّ وَالْأَوَّلِيِّ كَمَا لِفُضْلِيٍّ وَالْأَفْاضِلِ فَلِأَنَّهُ هُنَا ظَرَفٌ بِمَعْنَى قَبْلُ وَهُوَ حِينَئِذٍ  
مَنْصَرَفٌ لَا وَصْفِيَّةَ لَهُ أَصْلًا وَهَذَا مَعْنَى مَا قَالَ فِي الصِّحَاحِ إِذَا جَعَلْتَهُ صِفَةً لَمْ تَصْرِفْهُ  
تَقُولُ لَقِيْتَهُ عَامًا أَوَّلًا وَإِذَا لَمْ تَجْعَلْهُ صِفَةً صَرَفْتَهُ تَقُولُ لَقِيْتَهُ عَامًا أَوَّلًا وَمَعْنَاهُ فِي  
الْأَوَّلِ أَوَّلُ مِنْ هَذَا الْعَامِ وَفِي الثَّانِي قَبْلَ هَذَا الْعَامِ.

**ترجمہ و تشریح:-** حمد کے بعد صلوٰۃ علی الرسول کے ذکر کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ جب ان انعامات میں سے جو بندے کو پہنچتے ہیں سب سے بڑا انعام دین اسلام ہے کیونکہ اسی کے ساتھ دارالسلام (جنت) کے دائمی انعامات تک پہنچنا ہے اور دین اسلام کی یہ عظیم نعمت ہم کو جناب رسول اللہ ﷺ کے توسط سے نصیب ہوئی ہے اسلئے اللہ عزوجل کی شاء کے بعد جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دعا کرنا واجب ہوا تو اسلئے حمد کے بعد صلوٰۃ کا ذکر کیا اور جناب رسول اللہ ﷺ کے نام نامی کے ساتھ تصریح نہ کرنے میں اس نسخہ کے مطابق جو کہ مصنف کے سامنے پڑھا گیا ہے اور مصنف کے ہاں ثابت ہے اشارہ ہے ایک تو آپ کی تعظیم کی طرف اسلئے کہ اولوالعزم اور بڑے لوگوں کے نام کو ذکر نہیں کیا جاتا بلکہ انکے اوصاف جلیلہ پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔ اور اس میں تنبیہ ہے کہ آپ ﷺ کا افضل الرسل ہونا کسی پر مخفی نہیں ہے بلکہ روز روشن کی طرح ہر کوئی اس سے واقف ہے۔

اور حلیہ لام کے سکون کے ساتھ وہ گھوڑے ہیں جو ہر طرف سے دوڑ لگانے کے لئے جمع کئے جاتے ہیں یہاں پر اس میدان کے لئے مستعار لیا گیا ہے جس میں گھوڑوں کو دوڑایا جاتا ہے۔ اور محلی دوڑ کے گھوڑوں میں اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو سب سے آگے ہو اور مصلیٰ اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو پہلے گھوڑے کے پیچھے ہوا اسلئے کہ اس کا سر پہلے گھوڑے کی سرینوں کے پاس ہوتا ہے اور اس جملہ سے مقصود یا تو درود و سلام کا تکرار اور تکثیر ہے اور یا محلی سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور مصلیٰ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل اور اصحاب پر درود و سلام پیش

کرنے کی طرف اشارہ ہے اسلئے کہ جس طرح محلی آگے اور مصلی پیچھے ہوتا ہے اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام اولاً وبالذات ہے اور آل اور اصحاب پر ضمناً اور مجعاً ہے۔

پھر حمد و صلوٰۃ کے جملوں میں جو حسن ہے وہ کسی پر مخفی نہیں ہے مثلاً پہلے جملے میں تجنیس ہے (اور تجنیس اسکو کہتے ہیں کہ دو لفظ لائے جائیں جو لفظی اعتبار سے ہم شکل ہوں لیکن ان کا معنی مختلف ہو چنانچہ یہاں حامد اللہ اولاً و ثانیاً و لحنان اللہ الیہ ثانیاً یہ دونوں ”ثانیاً“ لفظوں کے اعتبار سے ہم شکل ہیں لیکن پہلی مرتبہ ثانیاً سے مراد ”دوسری مرتبہ“ ہے جبکہ دوسری مرتبہ ثانیاً کا معنی صافاً اور پھر آنے کے ہے۔

اور جو دوسرے جملہ میں استعارہ بالکنایہ اور تخیل اور ترشح ہے اس لئے کہ ثناء کی تشبیہ دل ہی دل میں فرس ذی عنان کے ساتھ دی ہے اور ذکر صرف مشبہ کو کیا ہے، اور یہ استعارہ بالکنایہ ہوتا ہے، اور عنان اور لگام جو گھوڑے کے لوازم میں سے ہے کو مشبہ ثناء کے لئے ثابت کیا ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے اور مقصود کی طرف پھرانا یہ مشبہ بہ کے ملائعات میں سے ہے اس کو ثناء کے لئے ثابت کیا ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔

اور چوتھے جملہ میں جو تمثیل ہے، تمثیل یہ ہوتی ہے کہ چند اشیاء سے جو بیت متزع ہو جاتی ہے اس کو ایک دوسری ہیئت متزع کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس کی مثال میں علامہ تفتازانی نے مختصر المعانی کے فن بیان میں یہ شعر ذکر کیا:

كَانَ مَحْمَرُ الشَّقِيقِ إِذَا تَصَعَّدَ أَوْ تَصَوَّبَ

أَعْلَامُ يَاقُوتٍ تُشِيرْنَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرٍ جَدِّ

تو یہاں مقام صلوٰۃ میں مصنف اور دوسرے مصلین حضرات جو آپ ﷺ پر درود و سلام پیش کرنے میں سعی اور کوشش کر رہے ہیں اور اس میں ان کے مختلف مراتب ہیں کہ کوئی سابق ہے اور کوئی مسبوق ہے، پس اس سے جو بیت متزع ہو رہی ہے اس کو تشبیہ دی اس ہیئت کے ساتھ جو حاصل ہوتی ہے میدان مسابقت سے۔ جس میں مختلف گھوڑے دوڑ رہے ہیں۔ کوئی محلی ہے کوئی مصلی ہے اور کچھ اس سے بھی پیچھے ہیں، اس طرح مصنف نے اپنے آپ کو میدان صلوٰۃ علی الرسول میں محلی اور مصلی قرار دیا ہے اور دوسروں کو مسبوق قرار دیا ہے، یہ تمثیل ہے جس کو تشبیہ مرکب کہتے ہیں۔

اور یہ کہ آخری تین جملوں میں معمولات کی تقدیم اپنے عوامل پر جمع کی رعایت اور اہتمام کے لئے ہے، اس لئے کہ حصر اس مقام کے مناسب نہیں ہے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اگرچہ تین آخری جملوں کا ذکر کیا ہے۔ جن

میں لعنان اللہ الیہ ثانیاً بھی داخل ہے لیکن اس میں چونکہ تقدیم معمول کو حصر پر حمل کرنا صحیح ہے۔ اس لئے کہ علامہ نے خود فرمایا کہ طالب العلم کو چاہیے کہ ثناء کی لگام کو تمام جہات سے صرف اللہ کی طرف متوجہ کرے۔

لہذا صرف آخری دو جملے اس حکم میں داخل رہے کیونکہ ان دونوں جملوں میں تقدیم معمول کو حصر پر حمل کرنا اس مقام کے مناسب نہیں ہے اس لئے کہ علی افضل رسلہ مصلیا کو اگر حصر پر حمل کریں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے والا ہوں حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے انبیاء علیہم السلام پر بھی درود بھیجنے کا حکم وارد ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صلوا علی انبیاء اللہ ورسلہ فانہم بعثوا کما بعثت الحدیث۔

اس طرح وفی حلبیہ الصلوٰت مجلیاً و مصلیاً میں بھی تقدیم کو حصر پر حمل نہیں کر سکتے اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے سے متعلق سعی اور کوشش کرنا مصنف کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ بلکہ مصنف کے علاوہ تمام مسلمان بقدر توفیق آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام کا حد یہ پیش کرتے رہتے ہیں۔

”تقبل اللہ منا وعن جمیع المسلمین آمین“

اور یہ کہ اولاً اور ثانیاً کا نصب ظرفیت کی بنا پر ہے اور اولاً کی توین باوجود اس کے کہ وہ اسم تفصیل ہے اس دلیل کی بنا پر کہ اسکی مونث اولیٰ اور جمع مکسر اوائل آتی ہے صرف اس وجہ سے ہے کہ اولاً یہاں پر ظرف ہے اور قبل کے معنی میں ہے اور یہی مطلب ہے اسکا جو صحاح میں کہا کہ جب آپ اولاً کو صفت بنادیں تو پھر یہ غیر منصرف ہوگا آپ کہو گے ”لقیثہ عاماً اول“ اور جب آپ اسکو صفت نہیں بناؤ گے تو پھر یہ منصرف ہوگا آپ کہو گے ”لقیثہ عاماً اولاً“ اور پہلی صورت میں جب یہ صفت ہوگی مطلب یہ ہوگا کہ اس سال کے شروع میں اور دوسری صورت میں جب صفت نہیں ہوگی مطلب یہ ہوگا کہ اس سال سے پہلے۔

قَالَ الْمَصْنَفُ فِي التَّوْضِيحِ : وَبَعْدَ فَإِنَّ الْعَبْدَ الْمُتَوَسِّلَ إِلَى اللَّهِ بِأَقْوَى الدَّرَجَةِ عِبِيدَ  
اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ بَنِي تَاجَ الشَّرِيعَةِ سَعَدَ جَدُّهُ وَأَنْجَحَ جَدُّهُ يَقُولُ لَمَّا وَفَّقَنِي اللَّهُ تَعَالَى  
بِتَأْلِيفِ تَنْقِيحِ الْأَصُولِ أَرَدْتُ أَنْ أَشْرَحَ مُشْكَلَاتِهِ وَافْتَحَ مَغْلَقَاتِهِ مُعْرِضاً عَنْ شَرْحِ  
الْمَوَاضِعِ الَّتِي مَنْ لَمْ يَجْعَلْهَا بَغِيرِ أَطْنَابٍ لَا يَجِلُّ لَهُ النَّظَرُ فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ وَأَعْلَمُ  
أَنِّي لَمَّا سَوَدْتُ كِتَابَ التَّنْقِيحِ سَارَعَ بَعْضُ الْأَصْحَابِ إِلَى اتِّسَاعِهِ وَمُبَاحَثَتِهِ

وَانْتَشَرَ النَّسْخُ فِي بَعْضِ الْأَطْرَافِ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ وَقَعَ فِيهِ قَلِيلٌ مِنَ التَّغْيِيرَاتِ وَشَيْءٌ مِنَ الْمَحْوِ وَالْإِبْطَاتِ فَكُتِبَتْ فِي هَذَا الشَّرْحِ عِبَارَةٌ الْمَتْنِ عَلَى النَّمْطِ الَّذِي تَقَرَّرَ عِنْدِي لِتَغْيِيرِ النَّسْخِ الْمَكْتُوبَةِ قَبْلَ التَّغْيِيرَاتِ إِلَى هَذَا النَّمْطِ ثُمَّ لَمَّا تَبَيَّنَ إِتِمَامُهُ وَفُضَّ بِالِاخْتِمَامِ خَتَامُهُ مُشْتَمَلًا عَلَى تَعْرِيفَاتٍ وَحُجَجٍ مُؤَيَّدَةٍ عَلَى قَوَاعِدِ الْمَعْقُولِ وَ تَفْرِيعَاتٍ مَرَصُصَةٍ بَعْدَ ضَبْطِ الْأَصُولِ وَ تَرْتِيبِ الْإِنْبِقِ لَمْ يَسْبِقْنِي عَلَى مِثْلِهِ أَحَدٌ مَعَ تَدْقِيقَاتٍ غَامِضَةٍ لَمْ يَبْلُغْ وَاحِدٌ مِنْ فُرْسَانِ هَذَا الْعِلْمِ إِلَى هَذَا الْإِمْدِ وَ سَمِيتُ هَذَا الْكِتَابَ بِالتَّوَضُّعِ فِي حَلِّ غَوَامِضِ التَّنْقِيحِ وَاللَّهُ تَعَالَى مُسَوِّلٌ أَنْ يُعْصِمَ عَنِ الْخَطَايَا وَالْخَلَلِ كَلَامُنَا وَ عَنِ السُّهُوِ وَالذَّلَلِ أَقْلَامُنَا وَأَقْدَامُنَا.

**ترجمہ و تشریح:-** (مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں تنقیح الاصول لکھنے کے بعد اسکی شرح توضیح لکھنے کی وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں) کہ حمد و صلوة کے بعد اگر کچھ ہے تو وہ یہ کہ وہ بندہ جو اللہ عز و جل کی طرف بہت قوی ذریعہ کے ساتھ وسیلہ پکڑے ہوئے ہے جو عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ ہے اللہ اسکونیک بخت کرے اور اسکی مساعی کو کامیابی سے ہمکنار کرے، کہتا ہے کہ جب اللہ عز و جل نے مجھے تنقیح الاصول لکھنے کی توفیق دی تو میں نے ارادہ کیا کہ میں اسکی مشکلات کی شرح کروں اور اسکے مغلق مقامات کو کھول دوں ان مواضع کی شرح سے اعراض کرتے ہوئے جنکو بغیر اطاب اور طوالت کے حل نہیں کیا اس شخص نے جسکے لئے میری اس کتاب کو دیکھنا حلال نہیں ہے (یعنی جو مواضع شرح کے محتاج نہیں ہیں اور اسکی شرح سوائے اطاب کے کچھ نہیں کی شرح سے میں نے اعراض کیا اسلئے کہ جنکو میری اس کتاب کے ایسے مواضع بھی سمجھ نہیں آتے اور وہ اس جیسے مواضع کی شرح کے بھی محتاج ہیں انکے لئے میری اس کتاب کا مطالعہ کرنا حلال نہیں ہے)

اور سمجھ جاؤ کہ جب میں نے کتاب تنقیح کا مسودہ تیار کیا تو بعض ساتھیوں نے اسکے لکھنے اور اس میں مباحثہ کرنے کے لئے جلد بازی کی اور کتاب تنقیح کے نسخے بعض اطراف میں پھیل گئے پھر اسکے بعد کتاب تنقیح میں کچھ تغیرات اور بعض باتوں کو محو کرنا اور بعض کو ثابت کرنا واقع ہوا اسلئے میں نے اس شرح میں متن تنقیح الاصول کی عبارت اس ترتیب کے مطابق لکھی جو ثابت ہوئی۔

اس تغیر سے پہلے لکھے ہوئے نسخوں کے متغیر ہونے کی وجہ سے اس ترتیب کی طرف، پھر جب اس کتاب کا

مکمل ہونا آسان ہوا اور اختتام کے ساتھ اس کی مہر کھولی گئی اس حال میں کہ یہ کتاب مشتمل تھی تعریفات اور ایسے دلائل پر جنکی بنا منطق کے قواعد پر تھی اور ایسی تفریعات پر جو جڑے ہوئے ہوں اصول کو ضبط کرنے کے بعد اور ایسی عمدہ ترتیب کے ساتھ جسکی طرف کسی ایک نے مجھ سے سبقت نہیں کی ایسی غامض باریکیوں کے ساتھ کہ اس علم کے شہسواروں میں سے کوئی ایک اس مقام کی طرف نہیں پہنچ سکا۔ اور میں نے اس کتاب کا نام توفیق رکھا جو تنقیح کے غوامض کو حل کرنے میں ہے اور اللہ عز و جل سے سوال کیا گیا ہے کہ خطاء اور نقصان سے ہمارے کلام کو اور سہو اور لغزشوں سے ہمارے قلموں اور ہمارے قدموں کو بچا دے۔

قَالَ الشَّارْحُ فِي التَّلْوِيحِ قَوْلُهُ: سَعَدَ جُلْدُهُ: إِيَّاهُمْ إِذِ الْجُلْدُ الْبَخْتُ وَ أَبِ الْآبِ: - علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ انہیں لہام ہے اسلئے کہ ”جد“ بخت یعنی قسمت اور پردادا کو کہتے ہیں۔ ایہام کا معنی بعض حضرات نے یہ کیا کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک قریبی اور ایک بعیدی یعنی ایک متبادر والی الذہن ہو اور دوسرا نہ ہو۔ اور متکلم کی مراد معنی بعیدی ہو اور لوگ اس سے قریبی معنی کو سمجھ جائیں اور بعض نے ایہام کا معنی یہ بتایا کہ لفظ کے دو معنی ہوں اور متکلم ایک معنی کا ارادہ کرے اور سامع دوسرا معنی سمجھ جائے۔

قَوْلُهُ وَفَقَّنِي اللَّهُ. التَّوْفِيقُ جَعْلُ الْأَسْبَابِ مُوَافِقَةً وَ يُعَدَّى بِاللَّامِ وَ تَعْدِيَّتُهُ بِالْبَاءِ تَسَامُحٌ أَوْ تَضْمِينٌ لِمَعْنَى التَّشْرِيفِ وَ الْمَصْنَفُ كَثِيراً مَا يَتَسَامَحُ فِي صَلَاتِ الْأَفْعَالِ مِثْلًا مِنْهُ إِلَى جَانِبِ الْمَعْنَى۔

**ترجمہ:-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ توفیق اسباب کو موافق بنانے کو کہتے ہیں جبکہ لغت میں توفیق کسی کے ہاتھ بٹانے کو کہتے ہیں اور یہ لام کے ساتھ متعدی ہوتا ہے اور باء کے ساتھ اسکو متعدی کرنا چشم پوشی ہے یا تشریف کے معنی کو متضمن کرنے کی بنا پر ہے تو مطلب یہ ہوگا۔

لما شرفني الله بتأليف تنقيح الاصول الخ اور مصنف رحمہ اللہ عام طور پر جانب معنی کی رعایت کرتے ہوئے افعال کے صلات میں تسامح کرتا رہتا ہے۔

قَوْلُهُ وَفَضَّ: مِنْ فَضَضْتُ خَتَمَ الْكِتَابِ أَيْ فَتَحْتُهُ وَالْفَضُّ الْكُسْرُ بِالتَّفْرِيقِ وَ اخْتِمْتُ الْكِتَابَ بَلِغْتُ آخِرَهُ وَ الْخَتَامُ الطِّينُ الَّذِي يَخْتُمُ بِهِ جَعَلَ الْكِتَابَ قَبْلَ التَّمَامِ لِاحْتِجَابِهِ عَنِ نَظَرِ الْأَنَامِ بِمَنْزِلَةِ الشَّيْءِ الْمَخْتومِ الَّذِي لَا يُطْلَعُ عَلَى مَخْزُونَاتِهِ وَلَا يُحَاطَ

بمستودعاتہ ثم جعل عرضہ علی الطالبین بعد الاختتام و عدم منعہم عن مطالعہ بعد التمام بمنزلہ فض الختام۔

**ترجمہ :-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”فض“ فضفت ختم الكتاب سے لیا گیا ہے اور فض اجزاء کو جدا جدا کرنے کے ساتھ توڑنے کو کہتے ہیں اور اختتمت الكتاب کا معنی ہے میں اسکے آخر کو پہنچا اور ختام وہ گارا ہے۔ جسکے ساتھ مھر لگائی جاتی ہے چونکہ کتاب پوری ہونے سے پہلے لوگوں کی نظروں سے چھپی ہوئی ہونے کی وجہ سے اس شی کی مانند تھی جس پر مھر لگی ہوئی ہو اور اسکے مخزنات پر اطلاع حاصل نہ کی جاسکتی ہو۔ پھر پورا ہونے کے بعد طلباء کرام کے سامنے پیش ہونے اور انکے اس کتاب کے مطالعہ سے منع نہ ہونے کو مھر توڑنے کی مانند قرار دے دیا۔

قولہ مؤسسة علی قواعد المعقول ای مبنیۃ علی الوجوہ والشرائط المذكورۃ فی علم المیزان لا کما هو ذاب المشائخ من الاختصار علی حصول المقصود۔

**ترجمہ :-** شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا مطلب یہ ہے کہ ان کی کتاب ان وجوہ اور شرائط پر مبنی ہوگی جو علم منطق میں مذکور ہیں ایسی نہ ہوگی جیسا کہ قدام مشائخ کی عادت ہے کہ وہ صرف مقصود پر اختصار کرتے ہیں۔

قولہ و ترتیب ائیی ای حسن معجب یرید بہ بعض ما تصرف فیہ من التقديم والتاخیر فی المباحث والابواب علی الوجہ الاحسن الائی والصواب لم یسبغنی الی مثله۔ سبغت العالمین الی المعالی۔

ترجمہ :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ترتیب ائیی سے مراد اچھی ترتیب ہے جو تعجب میں ڈالنے والی ہو اور اس سے مصنف کا مقصود بعض وہ تصرفات ہیں جو انہوں نے مباحث اور ابواب میں تقدیم اور تاخیر کے ساتھ کیے ایک اچھے لائق اور مناسب طریقہ کے ساتھ مثلاً بعض مباحث جو اصول کی کتابوں میں دوسری تقسیم کے ذیل میں ذکر ہوئی ہیں اور حقیقت مجاز اور صریح کنایہ تیسری تقسیم میں مصنف رحمہ اللہ نے اسکا عکس کیا ہے اور حقیقت و مجاز کے مباحث کو مقدم کیا ہے اور مقابلات کی مباحث کو مؤخر کیا ہے اسکی وجہ وہاں پر ذکر کرینگے اور جو مصرعہ علامہ نے ذکر کیا ہے وہ حکیم عمر الخیام کی طرف منسوب ہے

کمل اشعار یوں ہیں۔

سبقت العالمین إلى المعالی      بصائب فکرة وعلو همه  
ولاح بحکمتی نور الهدی فی      لیالی بالضلالة مدلهمه  
یرید الجاهلون لیطفوه      ویأبى الله الا ان يتمه

کہتے ہیں میں نے لوگوں سے سبقت کی ہے اونچے کاموں کی طرف درست فکر اور اونچی ہمت کے ساتھ۔ اور میری حکمت کے ساتھ گمراہی کی سخت تاریک راتوں میں ہدایت کی روشنی ظاہر ہوئی۔ جاہل لوگ چاہتے ہیں کہ وہ ہدایت کی اس روشنی کو بجھادیں۔ مگر اللہ پاک اسکو کمال تک پہنچائے بغیر چھوڑے گا۔

قوله لم تبلغ صفة تدقیقات و العائد محذوف ای لم یبلغها فرسان علم الأصول إلى هذه الغایة من الزمان أو المراد لم یصل فرسان هذا العلم إلى تلك الغایة من التدقیق فیکون من وضع الظاهر موضع المضمّر و تعدیة البلوغ بالی لجعلہ بمعنی الوصول والانتهاء

**ترجمہ :-** علامہ تقی تازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف کے کلام میں لم تبلغ ، تدقیقات کی صفت ہے اور جملہ جب صفت ہو تو موصوف کی طرف ضمیر لوٹائی جاتی ہے اسلئے فرمایا کہ عائد جو ضمیر ہے وہ محذوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسے غامض اور گہری باریکیوں کے ساتھ کہ علم اصول کے شہسوار زمانے کی اس حد کو نہیں پہنچ سکے یا یہ مطلب ہے کہ اس علم کے شہسوار تدقیق اور باریکی کی اس حد کو نہیں پہنچ سکے۔ تدقیق اثبات الدلیل بالدلیل کو کہتے ہیں تو اس صورت میں ظاہر کو مضمّر کی جگہ پر لانے کی قبیل سے ہو گا۔ اور بلوغ کو رالی کے ساتھ متعدی کیا اسلئے کہ وہ وصول اور انتہاء کے معنی میں ہے۔

قوله سمیث هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الإشارة موضع الضمیر لکمال العناية بتمیزه. فإن قلت لما لثبوت الثانی لثبوت الأول فیکتضی سببیة ما ذکر بعد لما لتسمیة الكتاب بالتوضیح فما وجهه. قلت وجهه ان الضمیر فی اتمامه للشرح المذكور الموصوف بأنه شرح لمشکلات التنقیح و فتح لمغلقاته و اتمام مثلی هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة یصلح سبباً للتسمیة بالتوضیح فی حل غوامض التنقیح.



**ترجمہ :-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سمیت ہذا الکتاب ”لما“ کا جواب ہے اسکے قول

لما وفقنی اللہ بتالیف الخ میں اور ”ہذا“ کو ضمیر کی جگہ پر لایا ہے یعنی سمیت کے بجائے سمیت

ہذا الکتاب کہا ہے اسلئے کہ اسم اشارہ میں غیر سے ممتاز کرنے کا مقصود کامل طریقے سے پایا جاتا ہے۔

سواگر آپ کہیں کہ ”لما“ اسلئے آتا ہے کہ ثانی جزاء کا ثبوت اول (شرط) کی وجہ سے ہے تو یہ تقاضا کریگا کہ ”لما“ کے بعد جو کچھ ذکر ہوا ہے وہ سبب ہے کتاب کو توضیح کے ساتھ مسمیٰ کرنے کا تو اسکی کیا صورت ہوگی تو میں (علامہ تفتازانی) کہوں گا کہ اسکی صورت یہ ہے کہ اتمامہ میں ضمیر اس شرح مذکور کی طرف راجع ہے جو موصوف ہے اس بات کے ساتھ وہ تنقیح کی مشکلات کی شرح ہے اور اسکے مغلفات کا کھولنا ہے اور اس جیسی شرح کا پورا ہونا ان امور مذکورہ پر مشتمل ہونے کے ساتھ توضیح کے ساتھ مسمیٰ کرنے کا سبب بن سکتا ہے۔

قال المصنف فی التوضیح : (بسم اللہ الرحمن الرحیم الیہ یصعدُ الکلم الطیب)

افتتح بالضمیر قبل الذکر لیدل علی حضورہ فی الذہن فإن ذکر اللہ تعالیٰ کیف لا

یکون فی الذہن سیماً عند افتتاح الکلام کقولہ تعالیٰ وبالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ

وقولہ تعالیٰ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ کَرِیمٌ وقولہ الطیب صفةً للکلم والکلم إن کان جمعاً فکلُّ

جمع یُفرقُ بینہ و بینَ واحِدہ بالتاء یجوزُ فی وصفہ التذکیر والتانیث نحو نخلٍ خاویہ

ونخلٍ منقعرٍ (من محامد لأصولها من مشارع الشرع ماءً وفروعها من قبول

القبول ماءً) القبول الاول ریخ الصباء (علی أن جعل أصول الشریعة ممهدة المبانی

وفروعها رقیقة الحواشی) ای لطیفة الاطراف والجوانب (دقیقة المعانی بنی علی

اربعة ارکان قصر الاحکام واحکمه بالمحکمات غایة الإحکام وجعل

المتشابهات مقصورات خیام الاستتار ابتلاءً لقلوب الراسخین) فإن انزال

المتشابهات علی مذهبنا وهو الوقف اللازم علی قوله تعالیٰ وما یعلم تالیله الا اللہ

لابتلاء الراسخین فی العلم بکبح عنان ذہنہم عن التفرک فیہا والوصول إلی ما

یشتاقون الیہ من العلم بالاسرار الی اودعها فیہا ولم یظهر تعالیٰ أحدًا من خلقہ علیہا.

**ملحوظہ :** یہاں سے تنقیح الاصول کا خطبہ شروع ہو رہا ہے اور مصنف نے خود جو اسکی شرح کی ہے وہ بھی ساتھ

ساتھ چلے گی مصنف نے تنقیح الاصول کی عبارت کو قوسین کے درمیان ذکر کیا ہے۔ اور اسکے اوپر خط بھی کھینچا ہوا ہے۔ اور توضیح کی عبارت غیر مخطوط ہے اور مصنف تنقیح کی عبارت کی شرح کرتے ہوئے کبھی تنقیح کی عبارت کو لہ کے ساتھ ذکر کریگا حالانکہ تنقیح بھی مصنف ہی کا کلام ہے گویا اپنے آپ کو غائب کی جگہ اتار کر اپنی عبارت کو قولہ کے ساتھ ذکر کریگا۔

**ترجمہ:-** شروع اللہ کے نام سے جو مہربان اور نہایت رحم والا ہے اسکی طرف پاکیزہ کلمات چڑھتے ہیں مصنف یعنی صدر الشریعہ نے خود یہاں اضماع قبل الذکر کیا ہے، تاکہ یہ دلالت کرے اللہ تعالیٰ کے حاضر فی الذہن ہونے پر اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کیسے ذہن میں نہ ہوگا خاصکر کلام کو شروع کرنے کے وقت جیسے اللہ پاک کا فرمان ہے ”و بالحق انزلناہ و بالحق نزل“ اور اللہ کا قول ہے ”انہ لقرآن کریم“ اور مصنف کا قول الطیب ”کلم“ کی صفت ہے اور کلم اگر جمع ہونے کی وجہ سے اس بات کا مقتضی ہے کہ اسکی صفت مؤنث ہو لیکن ہر وہ جمع کہ اسکے واحد اور اسمیں ”تا“ کے ساتھ فرق کیا جاتا ہو۔ اسکی صفت میں تذکیر اور تانیث دونوں جائز ہیں جیسے ایک جگہ اللہ پاک نے فرمایا ”نخل خاویہ“ اور ایک جگہ فرمایا ”نخل منقعر“ ایک جگہ نخل کی صفت مؤنث اور دوسری جگہ مذکر ذکر کی۔ اسکی طرف پاکیزہ کلمات چڑھتے ہیں ایسے محامد سے کہ اسکے اصول کے لئے شریعت کی تالیوں سے پانی ہو اور اسکی شاخوں کے لئے قبولیت کے سواؤں سے بڑھنا ہو۔ قبول اول نیم صباء کو کہتے ہیں (اور قبول ثانی قاف کے ضمہ کے ساتھ مصادر شاذہ میں ہے) اس بات پر کہ اس نے اصول الشریعہ کو درست اور سیدھا بنیادوں والا اور اسکے فروع اور مسائل کو نرم اطراف اور کناروں والا اور دقیق معانی والا بنایا ہے۔ اس نے احکام کی عمارت کو چار ارکان پر کھڑا کیا ہے۔ اور اسکو محکم آیات کے ساتھ بہت زیادہ محکم اور پختہ کیا ہے۔ اور اس نے متشابہات کو پردوں کے خیموں میں راتخین کے دلوں کے امتحان کے لئے بند کیا ہے۔ اسلئے کہ ہمارے مذہب کے مطابق جو اللہ عزوجل کے قول ”وما یعلم تاویلہ الا اللہ“ پر وقف لازم ہے متشابہات کا نازل کرنا راتخین فی العلم کے ابتلاء کے لئے ہے کہ وہ اپنے ذہنوں کی لگام کو متشابہات میں فکر کرنے سے اور اس چیز کی طرف پہنچنے سے جکا وہ شوق رکھتے ہیں ان اسرار اور لطائف کا علم حاصل کرنے سے جو اللہ پاک نے ان متشابہات میں رکھا ہے اور اللہ پاک نے اپنی مخلوق میں سے کسی ایک

پر (سوائے آنحضرت ﷺ کے) ظاہر نہیں کیا۔

قال الشارح فی التلویح قوله الیه یضعّد: - افتتاح غریب و اقتباس لطیف آتی بالضمیر قبل الذکر دلالة علی حضور ذکر اللہ تعالیٰ فی قلب المؤمن لا سیمّا عند افتتاح الکلام فی اصول الشرع و اشارة إلى أنّ اللہ تعالیٰ متعین لتوجه المحامد الیه تعالیٰ لا یفتقر إلى التصریح بذکره ولا یذهب الوهم إلى غیره إذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وإیماء إلى أنّ الشارع فی العلوم الاسلامیة ینبغی أن یشکّون مطمئن نظره ومقصد همتہ جناب الحق تعالیٰ و تقدس فیکتصر علی طلب رضاه ولا یلتفت إلى ما سواه لا یقال إن ابتداء المتن بالتسمیة فلا اضمار قبل الذکر وإن لم یبتدأ لزم ترک العمل بالسنة لأننا نقول یکفی فی العمل بالسنة أن یدکر التسمیة باللسان او یخطر بالبال او یکتب علی قصد التبرک من غیر أن یرجعل جزءاً من الکتاب علی کلّ تقدیر یلزم الاضمار قبل ذکر المرجع فی الکتاب

والصعود الحركة من الاسفل إلى العالی مکاناً و جهةً استعیر للتوجه إلى العالی قدرار مرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة الثمر من الثمرة یفرق بین الجنس و واحدہ بالتاء و اللفظ مفرد إلا أنه كثيراً ما یسمى جمعاً نظراً إلى المعنی الجنسی ولا اعتبار جانبی اللفظ والمعنی یجوز فی وصفه التذکیر والتانیث قال اللہ تعالیٰ "کأنهم أعجاز نخل منقعر" ای منقطع من مغارسه ساقط علی وجه الارض وقال اللہ تعالیٰ "کأنهم أعجاز نخل خاویة" ای متاکلة الاجواف ثم الکلم غلب علی الكثير ولا یستعمل فی الواحد البتة حتی توهم بعضهم أنها جمع کلمة و لیس علی حد تمر و ثمرة إلا أنّ الکلم الطیب بتذکیر الوصف یدل علی ما ذکرناه مع أنّ فعلاً لیس من ائنیة الجمع فلا ینبغی أن یشکّ فی أنه جمع کتمر و رکب فإنه لیس بجمع کنسب و رتب ففی قوله والکلم إن کان جمعاً خزازة لا ینحی والصواب وإن کان بالواو.

**ترجمہ تشریح:-** ایک نئے اور عجیب طریقہ سے مصنف رحمہ اللہ نے اپنی کتاب تنقیح الاصول کا افتتاح کیا

ہے (کل جدید لفظ کے مقولہ کی بناء پر)۔ مصنف نے اضماع قبل الذکر کیا ہے اس بات پر دلالت کرتے ہوئے کہ اللہ عزوجل کا ذکر ہر مؤمن کے دل میں ہوتا ہے خاصکر اصول الشرع میں کلام اور گفتگو شروع کرتے ہوئے (۲) اور اشارہ کرتے ہوئے اس بات کی طرف کہ اللہ تعالیٰ متعین ہے تمام حامد کے اسکی طرف متوجہ ہونے کے لئے اسلئے اسکے نام کی تصریح کی ضرورت نہیں ہے اور وہم و گمان اسکے علاوہ کسی اور کی طرف نہیں جاسکتا اسلئے کہ عظمت اور جلال صرف اسی کے لئے ہے اور عطاء اور نوال یعنی حصول اسی سے ہوتا ہے۔ (۳) اور اس طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ علوم اسلامیہ میں شروع کرنے والے کے لئے چاہیے کہ اسکا مطمح نظر اور مقصود صرف حق تعالیٰ ہی ہو سو وہ اس کی رضا کو طلب کرنے پر اقتصار کرے۔ اور اللہ عزوجل کے علاوہ کسی اور کی طرف التفات نہ کرے۔

یہ اعتراض میں نہ کہا جائے کہ اگر متن کو بسم اللہ کے ساتھ شروع کیا ہے تو پھر اضماع قبل الذکر کیسے لازم آیا اور اگر بسم اللہ کے ساتھ شروع نہ کیا ہو تو پھر ترک العمل بالنسہ لازم آئے گا کیونکہ حدیث میں بسم اللہ کے ساتھ شروع کرنے کا حکم وارد ہوا ہے۔

اسلئے کہ ہم جواب میں کہیں گے کہ حدیث پر عمل کرنے کے لئے زبان سے بسم اللہ کہنا یا دل میں اسکا تصور کرنا یا تبرک کی نیت سے کتاب کا جزو بنائے بغیر اسکا لکھنا کافی ہے اور ان تینوں تقادیر پر ”الیہ یصدق الخ“ میں اضماع قبل الذکر لازم آئی جائیگا اسلئے مصنف نے جو جواب دیا ہے اور شارح علامہ نعمتازانی نے جو اس جواب کی توضیح کی ہے وہ صحیح ہے۔

اور صغیر طرف اور مکان کے اعتبار سے نیچے سے اوپر کی طرف چڑھنے کو کہتے ہیں۔ یہاں پر قدر اور مرتبہ کے اعتبار سے عالی کی طرف چڑھنے کے لئے مستعار لیا گیا ہے۔ اور لفظ کلم بکلمہ سے ایسا ہے جیسے کہ تمر، تمرہ سے اسکی جنس اور واحد میں ”تا“ کے ساتھ فرق کیا جاتا ہے۔ اور لفظ کلم مفرد ہے لیکن معنی جنسی کے لحاظ سے اکثر و بیشتر جمع کے ساتھ سٹی کیا جاتا ہے۔

اور لفظ معنی دونوں کا لحاظ کرتے ہوئے اسکی توصیف میں تذکیر اور تانیث دونوں جائز ہیں۔ اللہ عزوجل نے فرمایا ”کانہم اعجاز نخل منقعر“ گویا کہ وہ کھجور کے تنے ہیں جو جڑوں سے اکھڑی ہوئی زمین پر پڑے ہیں۔ اور دوسری جگہ اللہ پاک نے فرمایا ”کانہم اعجاز نخل خاویہ“ گویا کہ وہ کھجور کے کھوکھلے تنے ہیں (پہلی جگہ نخل کی صفت مذکر اور دوسری جگہ مؤنث لائی ہے اسلئے کہ نخل اور نخلۃ میں فرق صرف ”تا“ کے ساتھ کیا جاتا ہے)۔

پھر کلم کا استعمال وضعاً مفرد ہونے کے باوجود اکثر و بیشتر کثیر میں ہونے لگا۔ اور اسکا استعمال واحد میں ہوتا ہی نہیں یہاں تک کہ بعض لوگوں کو وہم ہونے لگا کہ یہ ”کلمۃ“ کی جمع ہے اور یہ تمر اور تمرۃ کی طرح (جنس اور فرد جنس) نہیں ہے۔ لیکن الکلم کی صفت مذکر لانا اس بات پر دلالت کرتا ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ نیز فعلاً ابیہ جمع میں سے نہیں ہے۔ سو اسکے جمع ہونے میں شک نہیں کرنا چاہئے۔ جیسے کہ تمر اور رقب کی جمع ہونے سے متعلق کسی کو شک نہیں ہے اور یہ کلم جمع نہیں جیسا کہ نسب اور رتب۔ سو مصنف کا قول کہ کلم اگر جمع ہو، کے لفظ میں ایک طرح کا رخنہ ہے جو کسی پر مخگو نہیں (کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ کلم جمع ہو حالانکہ اسکا جمع نہ ہونا یقینی بات ہے) اور صحیح یہ ہے کہ وان کان واو کے ساتھ لایا جائے (تا کہ ”ان“ کا وصلیہ ہونا واضح ہو)۔

”لفظ کلم کے جمع اور اسم جنس ہونے سے متعلق علماء کے مذاہب“

اکیس دو مذہب ہیں جمہور علماء کے ہاں کلم جنس ہے اور بعض حضرات کے ہاں کلم جمع ہے۔ بعض علماء نے اپنے مدعی کے اثبات میں دلیل پیش کی ہے کہ کلم کلمۃ کی جمع ہے اسلئے کہ اسکا اطلاق تین اور تین سے زیادہ پر ہوتا اور یہ جمعیت کی علامت ہے اسلئے کہ اگر یہ جمع نہ ہوتا تو ایک اور دو پر بھی اسکا اطلاق جائز ہوتا۔ جمہور علماء کے لئے اپنے مدعی پر تین دلائل ہیں۔

- (۱) یہ عدد اوسط کی تمیز ہوتا ہے اور عدد اوسط کی تمیز مفرد منسوب ہوا کرتی ہے کہا جاتا ہے۔ قلت احد عشر کلماً۔
- (۲) اس کی تصغیر کلیم آتی ہے۔ حالانکہ تصغیر اسم کو اپنی اصل کی طرف لوٹاتی ہے تو پھر اسکی تصغیر کلیمۃ آنا چاہیے تھی۔
- (۳) اسکی صفت مذکر آئی ہے اللہ پاک کے قول الیہ بعد الکلم الطیب میں اگر یہ جمع ہوتا تو پھر صفت الطیبۃ یا الطیبات آنا چاہیے تھی۔ اور تفصیل شرح جامی کے حواشی میں ملاحظہ کی جائے۔

قوله من محامد حال من الکلم بیاناً له علی ما قال النبی علیہ السلام هو سبحانه اللہ والحمد لله ولا اله الا الله واللہ اکبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم یکن له عمل صالح لم یقبل وإنما صلح الجمع المنکر بیاناً للمعرف المستغرق لما سیجئ من أن النكرة تعم بالوصف کما مرارة کوفیه ولأن التنکیر ههنا للتکثیر وهو یناسب التعمیم والمحامد جمع محمده بمعنی الحمد وهو مقابله الجمیل من نعمه او غيرها بالثناء والتعظیم باللسان

والشکر مقابلة النعمة باظهار تعظیم المنعم قولاً او عملاً او اعتقاداً فلاختصاص  
الحمد باللسان كان بيان الكلم بها أنسب.

والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشریعة ما شرع الله  
لعباده من الدين اى اظهر و بین و حاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبی علیه  
السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكنیة بمنزلة روضات و جنات فالتب لها  
مشارع یردھا المتعطشون إلى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق البت لقبول  
العبادة الدئی هو مهب الطاف الرحمن و مطلع انوار الغفران ریح الصبا التي بها  
روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ریح الصبا و مهبها المستوى مطلع  
الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور و العرب ترغم أن الدبور ترعج  
السحاب وتشتخصه فی الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبله الصبا  
فورعشت بغضه على بعض حتى يصير كسفاً واحداً ثم ينزل مطراً ينمی به الأشجار  
والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم یسمع له ثاب و النماء الزيادة والارتفاع یقال  
نمی ينمی نماء و نما ينمو نمواً و حقيقة النمو الزيادة فی أقطار الجسم على تناسب  
طبعي.

**ترجمہ و تشریح:-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”من محامد“ الکلم سے جو کہ یصعد فعل کا  
فاعل ہے حال واقع ہے اور یہ الکلم کیلئے بیان ہے جیسا کہ حضور ﷺ نے ”الیہ یصعد الکلم الطیب“ کو بیان  
کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر ہے جب بندہ یہ کلمات کہتا ہے  
تو فرشتہ اسکو لیکر آسمان پر جاتا ہے اور رحمن یعنی اللہ پاک کے سامنے تحفہ کے طور پر پیش کرتا ہے تو اگر اس بندہ کے لئے  
عمل صالح نہ ہو تو یہ کلمات اس سے قبول نہیں ہوتے۔

(آگے علامہ تفتازانی کا قول وانما صلح الجمع المنکر الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا جا رہا  
ہے۔ سوال مقدر کی تقریر یہ ہے آپ نے کہا کہ ”من محامد“ الکلم الطیب کا بیان ہے اور بیان اور بین میں  
مطابقت ہوتی ہے حالانکہ الکلم الطیب معرف بلام الاستغراق ہو کر عام ہے اور من محامد نکرہ میں عموم کی کوئی علامت

نہیں ہے۔ تو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اسکا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اور ”من محامد“ کے جمع منکر کا بیان ہونا الکلم معرف بلام الاستغراق کے لئے اسلئے صحیح ہے کہ نکرہ میں تو صیف کے ساتھ عموم حاصل ہوتا ہے جیسا کہ آئندہ آئیگا مثلاً امرأۃ کوفیۃ میں امرأۃ کے اندر کوفیۃ سے عموم حاصل ہوا ہے۔

اور دوسری بات یہ کہ تنکیر کبھی تکثیر کے لئے بھی آتی ہے۔ (جیسے ان له لا بلا وان له لغنما میں تنکیر تکثیر کے لئے آئی ہے) تو یہاں بھی من محامد میں تنکیر تکثیر کے لئے ہو سکتی ہے۔ اور پھر ”الکلم“ جو معرف بلام الاستغراق ہے کے ساتھ اسکی مطابقت حاصل ہو جائیگی۔

والمحامد الخ سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ محامد، محمدۃ کی جمع ہے اور حمد کے معنی میں ہے اور وہ جمیل (اختیاری) خواہ نعمت ہو یا غیر نعمت ہو کا مقابلہ کرتا ہے۔ ثنا اور تعظیم لسانی کے ساتھ اور شکر نعمت کا مقابلہ کرتا ہے تعظیم منعم کے ساتھ خواہ قولاً ہو یا فعلاً یا اعتقاداً ہو۔ تو حمد کی زبان کے ساتھ مختص ہونے کی بناء پر ”الکلم“ کا بیان ”من محامد“ کے ساتھ بہت ہی مناسب ہوا۔

اور مشارع جمع ہے مشرعة الماء کے لئے اور وہ پینے کے گھاٹ کو کہتے ہیں اور شرع اور شریعہ وہ دین ہے جو اللہ پاک نے اپنے بندوں کے لئے مشروع یعنی ظاہر اور بیان کیا ہے اور حاصل اسکا وہ معبود اور مقرر طریقہ ہے رہن سہن اور اعمال اور عبادات کا جو آپ ﷺ سے ثابت ہے مصنف نے شرع اور شریعت کو استعارہ مکتبیہ کے طریقہ پر بمنزلہ روضات اور باغات کے قرار دیا گویا کہ شرع کی تشبیہ دل ہی دل میں روضات اور باغات کے ساتھ دیکر ذکر صرف شرع کا کیا اور یہ استعارہ مکتبیہ ہوا۔ پھر اسکے لئے وہ نالیاں ثابت کیں جہاں اللہ کی رحمت اور رضوان کی مشاس کی طرف پیا سے وارد ہوتے ہیں۔ (گویا کہ اسمیں استعارہ تخیلیہ ہے۔ اسلئے کہ مشارع جو باغات اور روضات کے لوازم میں سے ہیں کو شریعت کے لئے ثابت کیا جو کہ مشہد ہے اور مشہد بہ کے لوازم کو مشہد کیلئے ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہوتا ہے)

اسی طرح قبول عبادت کے لئے جو اللہ پاک کی رحمتوں کے اترنے کا موقع اور مغفرت کے انوارات کے طلوع ہونے کا وقت ہے وہ ریح الصباء ثابت کیا ہے جسکے ساتھ ابدان کی زندگی اور شاخوں کا نماء ہوتا ہے۔ اسلئے کہ قبول اول ریح الصباء ہے اور اسکے چلنے کا صحیح وقت طلوع الشمس کا وقت ہے جب دن رات برابر ہو یعنی بہار کا موسم ہو اور اسکا مقابلہ دیور ہوتا ہے۔

عرب کا خیال ہے کہ دیور بادل کو اٹھاتا ہے اور اسکو ہوا میں کھڑا کرتا ہے پھر اسکو چلاتا ہے جب وہ اونچا ہو جاتا ہے تو وہ اس سے ہٹ جاتا ہے اور صبا اسکے سامنے آتی ہے تو بعض کو بعض کے اوپر کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ایک ہی تودہ بن جاتا ہے پھر بارش ہو جاتی ہے جس سے درختوں میں نماء آتی ہے۔

اور قبول ثانی مصداق شاذہ میں سے ہے جسکی دوسری کوئی مثال مسوع نہیں ہے اور نماء زیادت اور ارتقاع کو کہتے ہیں اور باب ضرب اور باب نصر دونوں سے مستعمل ہے اور حقیقت میں نمو وہ زیادت ہے جو مناسبت طبعی کی بناء پر جسم کے اطراف میں حاصل ہوتی ہے۔

ثُمَّ فِي وَصْفِ الْمُحَامِدِ بِمَا ذَكَرَ تَلْمِيحٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ فَإِنَّ الْمُحَامِدَ لَمَّا كَانَتْ هِيَ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ فَالْمُحَمَّدَةُ شَجَرٌ لَهَا أَصْلٌ هُوَ الْإِيمَانُ وَالْإِعْتِقَادَاتُ أَوْ فَرْعٌ هُوَ الْأَعْمَالُ وَالطَّاعَاتُ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ أَنَّ الْحَمْدَ وَإِنْ كَانَ فِي اللُّغَةِ فِعْلٌ لِللسانِ خَاصَّةً إِلَّا أَنَّ حَمْدَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي تَفْسِيرِهِ لَيْسَ قَوْلُ الْقَائِلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ مَا يُشْعِرُ بِتَعْظِيمِهِ وَيُنْبِئُ عَنْ تَمَجُّدِهِ مِنْ إِعْتِقَادِ اتِّصَافِهِ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ وَالتَّرْجُمَةِ عَنْ ذَلِكَ بِالْمَقَالِ وَالْإِتْيَانِ بِمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنَ الْأَعْمَالِ فَالْإِعْتِقَادُ أَصْلٌ لَوْلَا لَكَانَ الْحَمْدُ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ وَالْعَمَلُ فَرْعٌ لَوْلَا لَمَّا كَانَ لِلْحَمْدِ نَمَاءٌ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَقَبُولٌ عِنْدَهُ بِمَنْزِلَةِ ذَوْحَةٍ لَا غُصْنَ لَهَا وَشَجَرَةٍ لَا ثَمَرَ عَلَيْهَا إِذِ الْعَمَلُ هُوَ الْوَسِيلَةُ إِلَى نَيْلِ الْجَنَاتِ وَرَفْعِ الدَّرَجَاتِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَفِي الْحَدِيثِ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ لَمْ يَقْبَلْ فَأَشَارَ الْمُصَنِّفُ إِلَى أَنَّ لِشَجَرَةِ الْمُحَامِدِ أَصْلًا ثَابِتًا هُوَ الْإِعْتِقَادُ الرَّاسِخُ الْإِسْلَامِيُّ الْمُبْتَنَى عَلَى عِلْمِ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ وَقَرَعًا نَامِيًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مَقْبُولًا عِنْدَهُ وَهُوَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ الْمُوَافِقُ لِلشَّرِيعَةِ الْمُطَهَّرَةِ الْمُبْتَنَى عَلَى عِلْمِ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ وَأَشَارَ إِلَى



الاختصاص والدوام بقوله إليه يصعد الكلم بتقديم الطرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار.

**ترجمہ و تشریح :-** پھر محامد کے وصف میں مصنف رحمہ اللہ نے جو کچھ ذکر کیا ہے اکمیں ایک لطیف اشارہ ہے اللہ پاک کے قول ”ضرب اللہ مثلاً کلمۃ طیبۃ الخ“ اللہ عز وجل نے کلمہ طیبہ کی مثال بیان کی ہے کہ وہ اس پاکیزہ درخت کی مانند ہے جسکی جڑ زمین میں ثابت اور محکم ہو اور اسکی شاخ اپنی رفعت اور بلندی کی بناء پر آسمان میں ہو۔ (مراد کھجور کا درخت ہے)

اسلئے کہ محامد جب پاکیزہ کلمات ہیں اور کلمہ طیبہ شجرہ طیبہ کی مانند ہے تو محمدؐ بمنزلہ اس درخت کے ہو گیا جسکے لئے جڑ ہو اور وہ ایمان اور اعتقادات ہیں اور اسکے لئے شاخ ہو جو کہ اعمال اور طاعات ہیں۔ اب جس طرح شجرہ طیبہ میں اصل اور فرع داخل ہیں اس طرح حمد میں اعتقادات اور اعمال اور طاعات کے داخل ہونے کو بیان کرتے ہوئے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسکی تحقیق یہ ہے کہ حمد اگر چہ لغت میں صرف زبان کا فعل ہے لیکن امام رازی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر کبیر میں تصریح کی ہے کہ حمد کسی کہنے والے کا الحمد للہ کہنا نہیں ہے۔ بلکہ حمد وہ ہے جو اللہ عز وجل کی تعظیم اور اسکی بزرگی کی خبر دے مثلاً یہ کہ اللہ عز وجل کی صفات کمال کے ساتھ متصف ہونے کا اعتقاد رکھا جائے اور یہ کہ ان صفات کمالیہ کے ساتھ متصف ہونے میں اللہ پاک کا کوئی شریک نہیں ہے اور پھر اس اعتقاد کو زبان سے ظاہر کیا جائے اور اسکے مطابق اعمال بھی کیے جائیں۔

تو اعتقاد اس محامد کے شجرہ کے لئے اصل ہوا اگر یہ اعتقاد نہ ہو تو پھر حمد بمنزلہ اس شجرہ خبیثہ کے ہوگا جو زمین کے اوپر اوپر پھیلا ہوا ہو اور اسکے لئے کچھ ثبات اور جڑ نہ ہو۔ اور عمل فرع ہے شجرہ حمد کے لئے اگر عمل نہ ہو تو حمد کے لئے نہ تو اللہ کی طرف نماء اور وصول ہوگا اور نہ اللہ کے ہاں قبول ہوگا تو پھر حمد بمنزلہ اس تنے کے ہوگا جس کے لئے کوئی شاخ نہ ہو اور اس درخت کی مانند ہوگا جسکے لئے کوئی پھل نہ ہو اسلئے کہ عمل ہی جنت حاصل کرنے اور درجات کے بلند ہونے کے لئے وسیلہ ہے اللہ عز وجل نے فرمایا کہ عمل صالح اس کلمہ طیبہ کو اٹھاتا ہے اور حدیث میں ہے کہ جب آدمی کے لئے عمل صالح نہ ہو تو اسکا وہ ذکر سبحان اللہ والحمد للہ الخ قبول نہیں ہوتے۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے اشارہ کیا کہ شجرہ محامد کے لئے ایک مضبوط جڑ ہے جو کہ وہ پکا اعتقاد ہے جو علم

التوحید والصفات پر مبنی ہے اور اسکے لئے فرع ہے جو اللہ پاک کی طرف پہنچتا ہو اور اللہ کے ہاں قبول ہوتا ہو جو کہ وہ عمل صالح ہے جو موافق ہو اس شریعت مطہرہ کے ساتھ جسکی بناء علم الشرائع والاحکام پر رکھی گئی ہے۔ اور اس اختصاص اور دوام کی طرف اشارہ مصنف رحمہ اللہ نے ”الیہ یصعد“ میں ظرف اور جار مجرور کی تقدیم کے ساتھ کیا جو کہ اختصاص کا فائدہ دیتا ہے اور مضارع کا صیغہ استمرار پر دلالت کرتا ہے۔

قوله على أن جعل تعليق للمحامد ببعض النعم إشارة إلى عظيم أمر العلم الذي وقَّع التصنيف فيه و دلالة على جلالة قدره والشریعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد و كون الاجماع والقياس حجة و ما اشبه ذلك و اصول الشريعة ادلتها الكلية و مباني الاصول ما يبتنى هي عليه من علم الذات والصفات و النبوات و تمهيدها تسويتها و اصلاحها بكونها على وفق الحق و نهج الصواب

و فروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه و معانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة و دقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل إليها كل احد بسهولة و جميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشریعة نظام الدنيا و ثواب العقبي و بدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء و نيلهم الثواب في دار الجزاء و في هذا الكلام إشارة إلى أن علم الاصول فوق الفقه دون الكلام لأن معرفة الاحكام الجزئية بأدلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث أنها توصل إلى الاحكام الشرعية و هي موقوفة على معرفة الباري تعالى و صفاته و صدق المبلغ و دلالة معجزاته و نحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع و النبوة و الامامة و المعاد و ما يتصل بذلك على قانون الاسلام.

**ترجمہ و تشریح:-** علامہ تقی تازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ کا قول ”علی ان جعل اصول الشریعة الخ“ محامد کو بعض نعم کے ساتھ معلق کرنا ہے جس علم میں تصنیف واقع ہوئی ہے اسکی عظمت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور اس علم کے قدر و مرتبہ اور عظمت پر دلالت کرتے ہوئے اور شریعت ان تمام امور کو شامل ہے جو اولہ

سمعیہ سے ثابت ہیں خواہ وہ فقہ ہو یا اسکے علاوہ جیسے رویت باری تعالیٰ اور معاد کا مسئلہ ہو گیا اور اجماع اور قیاس کا حجت ہونا اور جو اسکے مشابہ ہیں۔

اور اصول الشریعہ، شریعت کے ادلہ کلیہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں اور مبانی اصول علم الذات والصفات والذوات یعنی علم کلام ہے جس پر ان اصول کی بنا ہے اور مبانی اصول کے محمد ہونے سے مراد انکا برابر اور درست ہونا ہے اسکے حق کے موافق اور درست طریقے پر ہونے کے ساتھ اور شروع الشریعہ سے مراد وہ احکام مفصلہ ہیں جو علم فقہ میں بیان ہو چکے ہیں اور ان معانی کے دقیق ہونے سے مراد انکا غامض اور لطیف ہونا ہے تاکہ ہر کوئی سہولت کے ساتھ اسکی طرف نہ پہنچ سکے بجز مجتہد کے کہ وہ ان علل جزئیہ کا ادراک کرتا ہے۔

اور یہ سب ایسے انعامات ہیں جو محمد کو واجب کرتے ہیں اسلئے کہ شریعت کے ساتھ دنیا کے نظام کی درنگی اور آخرت کا ثواب متعلق ہے اور معانی فقہ کے دقیق ہونے کے ساتھ علماء کے درجات کا بلند ہونا اور دار آخرت میں انکا ثواب حاصل کرنا متعلق ہے۔

اور اس کلام میں اشارہ ہے کہ علم الاصول فقہ سے درجہ میں اونچا ہے اور علم الکلام سے درجہ میں کم ہے اسلئے کہ ادلہ تفصیلیہ سے احکام جزئیہ کا جاننا (جو علم فقہ میں ہوتا ہے) موقوف ہیں ادلہ کلیہ کے احوال کے جاننے پر اس حیثیت سے کہ وہ احکام شریعہ کی طرف پہنچاتے ہیں اور یہ ادلہ کلیہ کے احوال کا جاننا حیثیت مذکورہ کے ساتھ (جو علم الاصول میں ہوتا ہے) باری تعالیٰ اور اسکی صفات کے جاننے اور صدق مبلغ اور معجزات کے دلالت کرنے پر موقوف ہے جس پر علم کلام مشتمل ہے جس میں احوال صانع اور نبوت اور امامت اور معاد اور اسکے ملحقات سے قانون اسلام کے مطابق بحث کی جاتی ہے۔

قوله بنی علی أربعة أركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الأحكام الشرعية بقصر من جهة أن الملتجى إليها يأمن غوائل عدو الدين و عذاب النار فأضاف المشبه به إلى المشبه كما في لجين الماء والأحكام تستند إلى أدلة جزئية ترجع على كثيرتها إلى أربعة هي أركان قصر الأحكام فذكرها في أثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الأحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الأول صريحاً والقياس بقوله ووضع معالم العلم على

مسالك المعبرين أى القائسين المتأملين فى النصوص وعلل الأحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار تقولُ اعتبرثُ الشئ إذا نظرتُ إليه وراعى حاله والمعلم الاثر الذى يستدل به على الطريق غير به عن علة الحكم فى المقيس. فإن قلت ليس ترتيب الشارح تقديم السنة على الإجماع مطلقاً بل إذا كانت قطعية قلت الكلام فى متن السنة ولاخفاء فى تقديمه عليه وإنما يؤخر بعارض الظن فى ثبوته

ثم ذكر بعض أقسام الكتاب إشارة إلى أنه كما يشتمل القصر على ما هو غاية فى الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية فى الخفاء والاستتار بحيث لا يصل إليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الأحكام يشتمل على مُحكم هو غاية فى الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية فى الخفاء ومحمل هو دونه وسيجئ تفسيرها.

**ترجمہ و تشریح:-** علامہ تفتازانى رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بنی علی اربعہ ارکان الخ جملہ سابقہ — نزولہ پس کے ہے علامہ نے بمنزلۃ البدل اسلئے کہا کہ بدل مقصود بالنسبہ ہوتا ہے اور مبدل منہ کو صرف تمہید کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے جبکہ یہاں دونوں جملے مقصود بالنسبہ ہیں۔ اسلئے دوسرے جملہ کو عین بدل نہیں کہا بلکہ بمنزلۃ البدل کہا کہ جس طرح بدل مبدل منہ کے تعین اور تشخص کے لئے ہوتا ہے تو اس طرح یہاں بھی جملہ ثانیہ جملہ اولی کے مقصود کو متعین اور مشخص کرتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے احکام الشرعیہ کی تشبیہ محل کے ساتھ دی ہے اسلئے کہ جس طرح محل میں پناہ حاصل کرنے والا اپنے دشمنوں اور گرمی سردی سے محفوظ ہو جاتا ہے اس طرح احکام شرعیہ پر اہتمام سے عمل کرنے والا دین کے دشمنوں شیطان کے مہلکات سے اور عذاب آخرت سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

اور پھر مشبہ بہ مشبہ کی طرف مضاف کیا جیسا کہ لجن الماء میں ہوا ہے کہ ”لجن“ چاندی کے معنی میں ہے اور پانی کی تشبیہ چاندی کے ساتھ دی گئی ہے اور پھر مشبہ بِلجن کو ماء مشبہ کی طرف مضاف کیا ہے۔ (اور تفصیل کے لئے مختصر المعانی کا فن بیان ملاحظہ ہو) اور احکام اولہ جزئیہ کی طرف مستند ہوتے ہیں اور یہ اولہ جزئیہ اپنی کثرت کے باوجود چار انواع کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کی طرف لوٹتے ہیں اور وہ چاروں احکام کے محل کے ستون ہیں۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے ان چاروں کو اپنے کلام میں اس ترتیب کے مطابق ذکر کیا ہے جسکے مطابق شارع نے ان پر احکام کی بنا رکھی ہے۔ چنانچہ کتاب کے بعد سنت اور اسکے بعد اجماع اور اسکے بعد عمل بالقیاس کو ذکر کیا۔ (کتاب سنت اجماع) تینوں کو مصنف نے صراحتہ ذکر کیا اور قیاس کی طرف و وضع معالم العلم علی مسالک المعبرین کے ساتھ اشارہ کیا اور معتبرین بمعنی قاسمین کے ہے جو نصوص اور احکام کے علل میں غور کرتے ہیں۔ یہ اللہ عزوجل کے قول ”فاعتبروا یا اولی الابصار“ سے ماخوذ ہے۔ آپ کہتے ہیں اعتبارت الشیء جب آپ اس شیء کی طرف دیکھتے ہیں اور اسکی حالت کی رعایت اور نگہداشت کرتے ہیں اور معلم وہ نشانہ ہے جسکے ساتھ راستے (کے ٹھیک ہونے) پر استدلال کیا جاتا ہے اور معلم کے ساتھ یہاں پر علۃ الحكم سے تعبیر کیا ہے جسکے ساتھ مقیس میں حکم کے ثبوت پر استدلال کیا جاتا ہے۔

اگر آپ اعتراض کرتے ہوئے یہ کہہ دیں کہ شارع کی ترتیب سنت کو اجماع پر مطلقاً مقدم کرنا نہیں ہے بلکہ سنت جب قطعی ہو تو اسکو اجماع پر مقدم کیا جاتا ہے جبکہ مصنف نے مطلقاً سنت کو اجماع پر مقدم کیا ہے۔ تو میں (علامہ تفتازانی) کہوں گا کہ یہاں کلام متن سنت میں ہے یعنی سنت من حیث السنۃ میں ہے اور اسکے اجماع پر مقدم ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے (اسلئے کہ سنت وحی خفی ہے جبکہ اجماع مجموعہ آراء ہے)۔ اور جہاں سنت کو اجماع سے مؤخر کیا جاتا ہے وہ صرف اسوجہ سے کہ سنت کو اسکے خبر واحد ہونے کی وجہ سے اسکے ثبوت کو ظن عارض ہوتا ہے۔ جبکہ اجماع قول کل ہونے کی وجہ سے قطعی ہوتا ہے۔

پھر مصنف رحمہ اللہ نے کتاب کی بعض اقسام کا ذکر کیا اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ جس طرح محل ان اشیاء پر مشتمل ہوتا ہے جو خوب واضح اور ظاہر ہوتی ہیں۔ اور ان پر جو پہلے اشیاء کی بنسبت کم ظاہر ہوتے ہیں اور ان اشیاء پر مشتمل ہوتا ہے جو بہت زیادہ مخفی ہوتی ہیں۔ چنانچہ اپنے مخفی ہونے کی وجہ سے محل کے مالک کے علاوہ کوئی اور ان کی طرف نہیں پہنچ سکتا اور ان اشیاء پر جو پہلے کی بنسبت کم مخفی ہوتی ہیں تو اس طرح قصر احکام ان محکمت پر مشتمل ہوتا ہے جو بہت زیادہ ظاہر ہوتے ہیں۔

اور نص پر مشتمل ہوتا ہے جو محکم سے ظہور میں کم ہوتا ہے اور متشابہ پر جو خفاء میں انتہاء کو پہنچا ہوتا ہے اور مجمل پر جو متشابہ سے خفاء میں کم ہوتا ہے۔ اور ان سب اصطلاحات کی تفسیر کتاب میں آجائگی۔

قولہ مقصورات ای محبوبات جعل خیام الاستتار مضروبۃ علی المتشابہ

محیطۃ بہ بحیث لا یُرجیٰ بدوہ و ظہورۃ أصلاً علی ما ہو المذہب من أن المتشابہ لا یعلم تاویلہ الا اللہ وفائدۃ انزالہ ابتلاء الراسخین فی العلم بمنعہم عن التفکر فیہ والوصول إلی ما ہو غایۃ متمناہم من العلم بأسرارہ فکما أن الجہال مبتلون بتحصیل ما ہو غیر مطلوب عندهم من العلم والامعان فی الطلب کذا لک العلماء مبتلون بالوقف و ترک ما ہو محبوب عندهم اذ ابتلاء کل أحد إنما یکون بما ہو علی خلاف ہواہ و عکس متمناہ.

**ترجمہ و تشریح:-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے پردوں کے خیموں کو تشابہات پر ایسا احاطہ کئے ہوئے قرار دیا ہے کہ اسکے ظاہر ہونے اور کھل جانے کی اصلاً امید باقی نہ ہو۔ اور یہی احتاف کا مذہب مختار ہے (چنانچہ تشابہات سے متعلق دو مذہب ہیں احتاف اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ تشابہات کا معنی و مراد بجز اللہ عز وجل اور آپ ﷺ کے کسی کو معلوم نہیں اور یہ تشابہات آپ ﷺ اور اللہ عز وجل کے درمیان راز ہیں جسکے بیان کرنے سے آپ ﷺ کو روکا گیا تھا۔ جبکہ حضرات شوافع کا مذہب یہ ہے کہ آپ ﷺ کے علاوہ علماء راسخین بھی تشابہات کا معنی جانتے ہیں اور اختلاف کا منشأ یہ ہے کہ اللہ عز وجل کے قول ”ولا یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم“ الآیہ میں وقف ”الا اللہ“ پر ہے، یا ”والراسخون فی العلم“ پر ہے تو ہمارے نزدیک وقف ”الا اللہ“ پر ہے اور ”والراسخون“ سے جملہ متانفہ ہے جو کا مقصد یہ ہے کہ علماء راسخین تشابہات میں بحث مباحثہ کئے بغیر اس پر ایمان لاتے ہیں جبکہ اہل الزیغ والضلالۃ اس میں بحث مباحثہ کر کے اسکا غلط معنی نکالتے ہیں حضرات شوافع یہ کہتے ہیں کہ تشابہات کا معنی اگر علماء راسخین کو بھی معلوم نہ ہو تو پھر اسکے نازل ہونے کا فائدہ کیا ہوگا تو اسکے جواب میں فرماتے ہیں) کہ تشابہات کے نازل ہونے کا فائدہ راسخین فی العلم کا ابتلا اور امتحان ہے کہ وہ تشابہات میں غور فکر نہ کریں۔ اور انکو اپنی آخری تمنا اور خواہش سے جو کہ تشابہات کے رموز کو معلوم کرنا ہے، روکا ہے۔

تو جس طرح جہال کی آزمائش اس میں ہے کہ انکو عام نصوص کے علم حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور وہ اس میں سستی اور کسلا دکھاتے ہیں تو اس طرح علماء چونکہ باریکیوں کو معلوم کرنے کا شوق رکھتے ہیں تو انکو اس طرح آزمایا کہ ان باریکیوں میں غور کرنے سے انکو روک دیا۔ اسلئے کہ ابتلاء ہر ایک کی اسکی چاہت اور خواہش کے خلاف ہوا

کرتی ہے۔

قوله بکبح عنان ذہنہم تقول کبحت الدابة اذا جذبتہا الیک باللجام لکی

تقف ولا تجری.

**ترجمہ و تشریح:**۔ انکے ذہن کی لگام کو کھینچنے کے ساتھ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ ”کبحت

الدابة“ ہے لیا گیا ہے جبکہ آپ لگام کے ذریعہ اسکو اپنی طرف کھینچ دیں کہ وہ رک جائے اور نہ چلے۔

قوله اودعها فیہا ای اودع اللہ الاسرار فی المتشابہات والایداع متعدی الی

مفعولین تقول اودعته مالا اذا دفعتہ الیہ لیكون ودیعة عنده وانما عداہ بفی

تسامحا او تضمینا لمعنی الإذراج والوضع.

**ترجمہ و تشریح:**۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ اللہ پاک نے اسرار اور نکات کو

تشابہات میں رکھا ہے اور ایداع دو مفعولین کی طرف متعدی ہوتا ہے آپ کہتے ہیں اودعته مالا جبکہ آپ اسکو مال

دے دیں۔ تاکہ اسکے پاس امانت بن جائے اور ”فی“ کے ساتھ اسکو متعدی کیا یا تو تسامح اور چشم پوشی کرتے ہوئے

(جیسا کہ یہ مصنف کی عادت ہے) اور یا اسلئے کہ ایداع کو ادراج اور وضع کو متضمن بنایا ہے۔ (اور تضمین کا مطلب

یہ ہوتا ہے کہ دو فعل قریب المعنی ہوں اور ہر ایک کا صلہ الگ الگ آتا ہو پھر ایک فعل کے صلہ میں دوسرے فعل کا صلہ

اور متعلق لایا جائے تو اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک فعل کو دوسرے فعل کے معنی کا متضمن بنایا ہے)

**قال المصنف فی التوضیح:**

(والنصوص منصّة عرائس أبکار افکار المتفکرین) منصّة العروس مکان یرفع الیہ

العروس للجلوة (وکشف القناع عن جمال مجملات کتابہ بسنة نبیہ

المصطفیٰ وفصل خطابه) ای الخطاب الفاصل بین الحق والباطل (صلی اللہ

علیہ وعلى اله واصحابہ ما رفع اعلام الدین باجماع المجتہدین ووضع معالم

العلم علی مسالک المتعبرین) اراد بمعالم العلم العلل الیّی یعلم القائس بها

الحکم فی المقيس وأراد بالمعتبرین بكسر الباء القائسین ومسالكهم هی مواقع

سلوکهم بأقدام الفكر من موارد النصوص إلى الأحكام الثابتة فی الفروع فمبدأ

سَلُّوْهُمْ هُوَ لَفْظُ النَّصِّ فَيُعْبَرُونَ مِنْهُ إِلَى مَعَانِيهِ اللَّغَوِيَّةِ الظَّاهِرَةِ ثُمَّ مِنْهَا إِلَى مَعَانِيهِ الشَّرْعِيَّةِ الْبَاطِنَةِ فَيَجِدُونَ فِيهَا عِلَامَاتٍ وَإِمَارَاتٍ وَضَعَهَا الشَّارِعُ لِيَهْتَدُوا بِهَا إِلَى مَقَاصِدِهِمْ وَلَمَّا قَالَ بَنَى عَلَى أَرْبَعَةِ أَرْكَانٍ قَصَرَ الْأَحْكَامَ ذَكَرَ الْأَرْكَانَ الْأَرْبَعَةَ وَهِيَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي بَنَى الشَّارِعُ قَصَرَ الْأَحْكَامَ عَلَيْهَا۔

**ترجمہ و تشریح:** - (مصنف کا قول والنصوص، تشابہات پر عطف ہے اور معنی یہ ہے) اور اس نے نصوص کو غور و فکر کرنے والوں کی فکر کوں کی دو شیرازوں کی دہنوں کے لئے جائے ظہور بنایا ہے۔ منصہ العروس وہ جگہ ہے جس پر دلہن کو ظاہر کرنے کے لئے بٹھایا جاتا ہے۔ اور اس نے اپنی کتاب (قرآن مجید) کے محملات کی خوبصورتی سے اپنے نبی مصطفیٰ ﷺ کی سنتوں کے ساتھ اور آپ کے واضح بیان کے ساتھ پردہ ہٹایا۔

فصل خطابہ سے مراد وہ خطاب ہے جو حق اور باطل کو الگ الگ کرتا ہو۔ اللہ کی رحمتوں کا نزول ہو آپ ﷺ اور آپ ﷺ کی آل اور اصحاب پر جب تک دین کے جھنڈے مجتہدین کے اجماع کے ساتھ بلند رہیں۔ اور اس نے قیاس کرنے والوں کے طریقوں پر علم کی نشانیاں رکھ دیں۔ معالم العلم سے مراد وہ علل اور علامات ہیں جنکے ساتھ قیاس کرنے والا مجتہد مقیس اور فرع میں حکم کو سمجھتا ہے اور معتبرین (باء کے کسرہ کے ساتھ) سے مراد قیاس کرنے والے ہیں اور انکے مسالک سے مراد وہ مواقع ہیں جن میں یہ مجتہدین فکر کے قدموں کے ساتھ نصوص کے موارد میں سے ان احکام کی طرف چلتے ہیں۔ جو فروع میں ثابت ہوتے ہیں تو ان مجتہدین کے چلنے کی ابتداء لفظ نص ہے۔ اسلئے وہ نصوص کے معانی لغویہ ظاہرہ کی طرف عبور کرتے ہیں۔ پھر وہاں سے انکے معانی شرعیہ باطنہ کی طرف تجاوز کرتے ہیں تو ان میں وہ ایسی علامات اور امارات پاتے ہیں جنکو شارع نے فقط اس لئے مقرر کیا ہے کہ ان کے ساتھ مجتہدین اپنے مقاصد کی طرف پہنچ جائیں اور جب مصنف نے بنی علی اربعہ ارکان الخ کہا۔ تو ان ارکان اربعہ کو اس ترتیب کے ساتھ ذکر کیا جس پر شارع نے احکام کے محل کو کھڑا کیا ہے۔ اور وہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں۔

**قال الشارح فی التلویح:** قولہ مَنْصَّةٌ: هی بفتح المیم المکان الَّذی یُرْفَعُ عَلَیْهِ

الْعُرْسُ لِلْجُلُوءِ مِنْ نَصْصِ الشَّيْءِ إِذَا رَفَعْتَهُ وَالْعُرْسُ نَعْتٌ يَسْتَوِي فِيهِ الرَّجُلُ



والمراة ما داماً فی أعراسهما یُجمَعُ المُنْتُ عَلَى عرائسَ والمذكرُ عَلَى عُرُسٍ  
بِضْمَتَيْنِ وَفِي هَذَا الْكَلَامِ نَوْعُ خَزَاةٍ لِأَنَّ الْمَعْنَى الَّتِي أَظْهَرْتَ بِالنُّصُوصِ وَجُلِيتْ  
بِهَا عَلَى النَّاطِرِينَ هِيَ مَفْهُومَاتُهَا وَالْأَحْكَامُ الْمُسْتَفَادَةُ مِنْهَا وَهِيَ لَيْسَتْ نَتَائِجُ أَفْكَارِ  
الْمُتَفَكِّرِينَ بَلْ أَحْكَامُ الْمَلِكِ الْحَقِّ الْمُبِينِ فَكَأَنَّهُ ارَادَ أَنَّ الْمُجْتَهِدِينَ يَتَأَمَّلُونَ فِي  
النُّصُوصِ. فَيَطْلُبُونَ عَلَى مَعَانٍ وَدَقَائِقَ وَيَسْتَخْرِجُونَ أَحْكَاماً وَحَقَائِقَ هِيَ نَتَائِجُ  
أَفْكَارِهِمُ الظَّاهِرَةِ عَلَى النُّصُوصِ بِمَنْزِلَةِ الْعُرُوسِ عَلَى الْمُنْصَةِ.

**ترجمہ و تشریح :-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ منصۃ یم کے فقرے کے ساتھ وہ مکان ہے جس پر  
عروس یعنی دلہن یا دلہا کو ظاہر کرنے کے لئے بٹھایا جاتا ہے۔ یہ نصبت اشئ سے لیا گیا ہے جبکہ آپ اس کو اٹھا  
دیں۔ اور عروس صفت کا صیغہ ہے (فعل کے وزن پر) اسی میں مرد اور عورت برابر ہیں۔ یعنی دلہا اور دلہن دونوں پر  
اس کا اطلاق ہوتا ہے جب تک یہ شادی کے جوڑے میں ملبوس ہوں اگر عروس سے مراد دلہن ہو تو پھر اسکی جمع عرائس آتی  
ہے۔ اور اگر دلہا مراد ہو تو پھر اسکی جمع عرس عین اور راء کے ضمہ کے ساتھ آتی ہے۔

اور اس کلام میں ایک طرح نقص اور فتور ہے اسلئے کہ وہ معانی جو نصوص کے ساتھ ظاہر کئے جاتے ہیں اور  
ان کو دیکھنے والوں پر کھولا جاتا ہے یہ ان نصوص کے معانی اور وہ احکام ہوتے ہیں جو ان نصوص سے مستفاد ہوتے ہیں  
اور وہ فکر کرنے والوں کی فکروں کے نتائج نہیں ہیں بلکہ حق تعالیٰ کے کھلے ہوئے احکام ہیں تو گویا کہ مطلب یہ ہے کہ  
مجتہدین نصوص میں غور کرتے ہیں۔ تو ایسے معانی پر اور دقایق پر مطلع ہوتے ہیں۔ اور ایسے احکام اور حقائق کا استخراج  
کرتے ہیں جو مجتہدین کے ان افکار کے نتائج ہوتے ہیں جو نصوص پر اس طرح ظاہر ہوتے ہیں جس طرح عروس کا  
ظہور منصۃ اور تخت پر ہوتا ہے (مطلب یہ ہے کہ اس کلام میں تشبیہ مرکب پائی جاتی ہے گویا نصوص کی تشبیہ تخت کے  
ساتھ دی ہے۔ اور وہ معانی اور حقائق جو ان نصوص کے معانی ظاہرہ سے مستفاد ہوتے ہیں انکی تشبیہ ان دو شیزاؤں  
کے ساتھ دی ہے جن کو دلہن ہونے کی حیثیت سے تخت پر ظاہر کیا جاتا ہے۔ اور وہ ہیئت جو ان حقائق اور معانی کی  
نصوص سے استخراج کے وقت حاصل ہوتی ہے اسکی تشبیہ اس ہیئت کے ساتھ دی گئی ہے جو کسی دو شیزہ باکرہ کو دلہن  
ہونے کی حیثیت سے تخت پر اٹھانے کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔

قوله وفصل خطابه ای خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل أو خطابه المفصول

الَّذِي يَتَّبِعُهُ مَنْ يُخَاطَبُ بِهِ وَلَا يَلْتَبِسُ عَلَيْهِ عَلَى أَنَّ الْفَصْلَ مُصَدَّرٌ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ أَوْ الْمَفْعُولِ وَهَذَا مِنْ عَطْفِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِ تَنْبِيْهًا عَلَى عَظَمِ أَمْرِهِ وَفَخَامَةِ قُدْرِهِ إِذْ السُّنَّةُ ضَرْبَانِ قَوْلٌ وَفِعْلٌ وَالْقَوْلُ هُوَ الْمَوْضُوعُ لِبَيَانِ الشَّرَائِعِ الْمُنِيَّةِ عَلَيْهِ أَكْثَرُ الْأَحْكَامِ الْمُتَّفَقِ عَلَى حُجَّتِهِ بَيْنَ الْأَنَامِ.

**ترجمہ و تشریح :-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس عبارت میں یہ فرما رہے ہیں کہ فصل خطابہ میں مصدراً مبنی للفاعل ہے اور یا مبنی للمفعول ہے اور دونوں تقدیروں پر یہ اضافۃ الصفتہ الی الموصوف کے قبیل سے ہے پہلی تقریر پر اسکا معنی ہے وہ خطاب جو حق اور باطل کو الگ الگ کرنے والا ہو اور دوسری تقدیر پر اسکا معنی ہے وہ واضح اور کھلا ہوا خطاب جسکو ہر وہ شخص واضح پاتا ہے جو اسکے ساتھ مخاطب کیا جاتا ہے اور اس خطاب کے سمجھنے میں اسکو کچھ التباس لاحق نہ ہوتا ہو۔

اور فصل خطابہ کا عطف بسنۃ نبیہ پر عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے اسلئے کہ آپ ﷺ کی سنت قول فعل اور تقریر کو شامل ہے جبکہ خطاب صرف آپ ﷺ کے اقوال کو کہا جاتا ہے۔ اور عطف الخاص علی العام میں ایک طرح تکرار ہوتا ہے۔ اور اس تکرار میں یہاں پر فائدہ آپ کے اقوال کی عظمت شان ہے اسلئے کہ سنت کا اکثر حصہ آپ ﷺ کی احادیث قولیہ ہیں نیز آپ ﷺ کی قولی احادیث کو قانون کلی کی حیثیت حاصل ہے۔ جبکہ احادیث فعلیہ کو خصوصیت پر بھی حمل کیا جاسکتا ہے۔ نیز احادیث قولیہ کی حجیت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

قَوْلُهُ مَا رُفِعَ أَيْ مَا دَامَ رَايَاثُ الدِّينِ مَرْفُوعَةً عَالِيَةً بِإِجْمَاعِ الْمُجْتَهِدِينَ الْبَازِلِينَ وَسَعَهُمْ فِي إِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَإِحْيَاءِ مَرَامِ الدِّينِ فَإِنَّ الْحُكْمَ الْمَجْمَعُ عَلَيْهِ مَرْفُوعٌ لَا يُؤْضَعُ وَنُصُوبٌ لَا يُخَفَضُ.

**ترجمہ :-** یعنی جب تک دین کے جھنڈے ان مجتہدین کے اجماع کے ساتھ بلند اور اونچے ہوں جو اپنی طاقت کو اعلاء کلمۃ اللہ میں اور دین کے طور طریقوں کے احیاء میں صرف کرتے ہیں اسلئے کہ حکم متفق علیہ اونچا ہوتا ہے کبھی نیچے نہیں ہوتا اور وہ گاڑا ہوا ہے کبھی نکالا نہیں جائے گا۔

**قال المصنف فی التوضیح۔**

(وَبَعْدُ فَإِنَّ الْعَبْدَ الْمُتَوَسِّلَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِأَقْوَى الذَّرِيعَةِ عِبِيدَ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ)

ابن تاج الشریعة جَدَّ سَعْدُهُ و سَعَدَ جَدُّهُ يَقُولُ لَمَّا رَأَيْتُ فَحَوْلَ الْعُلَمَاءِ مُكِينٍ  
 فِى كُلِّ عَهْدٍ وَزَمَانٍ عَلَى مُبَاحَثَةِ أَصُولِ الْفَقْهِ (اى مُقْبِلِينَ عَلَيْهَا مِنْ أَكْبَرِ عَلَى  
 وَجْهِهِ اى سَقَطَ عَلَيْهِ فَإِنَّ مَنْ أَقْبَلَ عَلَى الشَّيْ غَايَةِ الْإِقْبَالِ فَكَأَنَّهُ أَكْبَرُ عَلَيْهِ لِلشَّيْخِ  
 الْإِمَامِ مُقْتَدَى الْأُئِمَّةِ الْعِظَامِ فَخَرِ الْإِسْلَامِ عَلَيَّ الْبَزْدَوَى بِوَأَهِّ اللَّهُ تَعَالَى  
 دَارَ السَّلَامِ وَهُوَ كِتَابٌ جَلِيلُ الشَّانِ بَاهِرُ الثَّرَهَانِ مَرْكُوزُ كَنْزِ مَعَانِيهِ فِى صَخُورِ  
 عِبَارَاتِهِ مَرْمُوزُ غَوَامِضِ نِكْتِهِ فِى دَقَائِقِ أَسْرَارِ إِشَارَاتِهِ وَوَجَدْتُ بَعْضَهُمْ طَاعِنِينَ  
 عَلَى ظَوَاهِرِ الْفَاطِظَةِ لِقُصُورِ نَظَرِهِمْ عَنْ مَوَاقِعِ الْحَاطِظَةِ (اى لَا يُذَرِّ كُونَ بِإِمْعَانِ  
 النَّظَرِ مَا يَذَرُّكَ هُوَ بِالْحَاطِظِ عَيْنِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ قَصْدًا (أَرَدْتُ تَنْقِيحَهُ وَتَنْظِيمَهُ  
 وَحَاوَلْتُ) اى طَلَبْتُ (تَبَيَّنَ) مَرَادَهُ وَتَفْهِيمَهُ وَعَلَى قَوَاعِدِ الْمَعْقُولِ تَأْسِيسَهُ  
 وَتَقْسِيمَهُ مَوْزُونٍ أَفِيهِ زُبْدَةُ مَبَاحِثِ الْمَحْصُولِ وَأَصُولِ الْإِمَامِ الْمُحَقِّقِ الْمُدَقِّقِ  
 جَمَالِ الْعَرَبِ ابْنِ الْحَاجِبِ مَعَ تَحْقِيقَاتٍ بَدِيعَةٍ وَتَدْقِيقَاتٍ غَامِضَةٍ مَنِيعَةٍ يَخْلُو  
 الْكِتَابُ عَنْهَا سَالِكًا فِيهِ مَسْلَكُ الضَّبْطِ وَالْإِيجَازِ مَتَشَبِّهًا بِأَهْدَابِ السَّحْرِ  
 مَتَمَسِّكًا بِغُرُورَةِ الْإِعْجَازِ) اخْتَارَ فِى الْإِعْجَازِ الْغُرُورَةَ وَفِى السَّحْرِ الْأَهْدَابَ لِأَنَّ  
 الْإِعْجَازَ أَقْوَى وَأَوْثَقَ مِنَ السَّحْرِ وَاخْتَارَ فِى الْغُرُورَةِ لَفْظَ الْوَاحِدِ وَفِى الْأَهْدَابِ لَفْظَ  
 الْجَمْعِ لِأَنَّ الْإِعْجَازَ فِى الْكَلَامِ أَنْ يُؤَدَّى الْمَعْنَى بِطَرِيقٍ هُوَ أَبْلَغُ مِنْ جَمِيعِ مَا عَدَاهُ  
 مِنَ الطَّرِيقِ وَلَا يَكُونُ هَذَا إِلَّا وَاحِدًا فَأَمَّا السَّحْرُ فِى الْكَلَامِ فَهُوَ دُونَ الْإِعْجَازِ وَ  
 طَرَفُهُ فَوْقَ الْوَاحِدِ فَأَوْرَدَ فِيهِ لَفْظَ الْجَمْعِ (وَسَمَّيْتُهُ بِتَنْقِيحِ الْأَصُولِ وَاللَّهُ تَعَالَى  
 مَسْئُولٌ أَنْ يُنْتَجِعَ بِهِ مُؤَلِّفُهُ وَكَاتِبُهُ وَقَارِئُهُ وَطَالِبُهُ وَيَجْعَلَهُ خَالصًا لَوَجْهِهِ الْكَرِيمِ  
 إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ)

**ترجمہ و تشریح:-** (اس عبارت میں علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ تنقیح الاصول لکھنے کے اسباب کا تذکرہ فرما رہے ہیں۔

اور (اس مذکور کے) بعد (اگر کچھ ہے) تو وہ بندہ جو اللہ عز و جل کے ساتھ بہت قوی ذریعہ کے ساتھ چنگل

لگایا ہوا ہے جو عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ ہے خوش نصیب اور بامراد ہو جائے اسکی کوشش کہتا ہے کہ جب میں نے بہت بڑے علماء کو ہر دور اور زمانے میں اصول فقہ کی مباحث پر سرنگوں دیکھا یعنی ہر زمانے میں ان علماء کو اصول فقہ کی مباحث پر بہت زیادہ توجہ دینے والا دیکھا یہ (مکین) ”اکب علی وجہہ“ سے لیا گیا ہے۔ جو سقط علی وجہہ کے معنی میں ہے اسلئے کو جو شخص کسی شئی پر بہت زیادہ توجہ دیتا ہے تو یوں لگتا ہے کہ وہ اس شئی پر گرا پڑا ہے۔

وہ اصول الفقہ جو شیخ امام فخر الاسلام علی المیز دوی جو ائمہ عظام کا پیشوا ہے کی تالیف ہے اللہ عزوجل دار السلام میں اسکو جگہ عطاء فرماوے۔

اور وہ بہت عظیم الشان مدلل اور مبرہن کتاب ہے جسکے معانی کے خزانے گاڑے گئے ہیں اسکی ان عبارات میں جو چنانوں کی مانند ہیں اور اسکے باریک نکات اسکے ان اشارات میں جو راز ہائے سربستہ کی مانند ہیں کی باریکیوں میں پڑے ہوئے ہیں۔

اور بعض حضرات کو تو میں نے اصول الفقہ کے ظاہری الفاظ پر اپنی نظر کی کوتاہی کی وجہ سے اسکے گوشہ چشم کے ساتھ دیکھنے کے مواقع پر اعتراض کرتے ہوئے پایا یعنی وہ حضرات اپنی نظر کی گہرائیوں کے ساتھ بھی اس چیز کا ادراک نہیں کر سکتے تھے جو امام فخر الاسلام اپنے گوشہ چشم کے ساتھ دیکھ کر قصد اور ارادۃ اسکی طرف دیکھنے کے بغیر سمجھتے تھے۔

تو میں نے اس اصول الفقہ کی تنقیح اور اسکی ترتیب اور تنظیم کا ارادہ کیا اور میں نے اسکی مراد کے بیان کرنے اور اسکے سمجھانے اور فن منطق کے قواعد پر اسکی بنیاد رکھنے اور تقسیم کا ارادہ کیا در انحالیکہ میں اس میں محصول کی مباحث کا خلاصہ لانے والا ہوں جو امام محقق جمال الدین ابن حاجب کے اصول کے نام سے متعارف ہے ساتھ انوکھی تحقیقات اور ایسی پوشیدہ باریکیوں کے جو روکنے والی ہیں۔ (یعنی لوگ اس پر قدرت حاصل کرنے سے رکے ہوئے ہیں) جس سے عام طور پر کتابیں خالی ہوتی ہیں اس حال میں کہ میں اس کتاب کی تالیف میں ضبط اور ایجاز کے راستے پر چلوں گا سحر کی جھالروں کے ساتھ چنگل لگاتے ہوئے اعجاز کے کڑے کو مضبوطی کے ساتھ پکڑتے ہوئے صدر الشریعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ ”اعجاز“ کے ساتھ عروۃ کا لفظ اور ”سحر“ کے ساتھ ابدال کا لفظ لایا گیا ہے اسلئے کہ اعجاز سحر سے زیادہ قوی اور مضبوط ہوتا ہے اور ”عروۃ“ میں واحد اور ”ابدال“ میں جمع کا لفظ لایا گیا ہے اسلئے کہ اعجاز کلام میں یہ ہوتا ہے کہ معنی کو ایسے طریقہ سے ادا کیا جائے جو اسکے علاوہ تمام طریقوں سے زیادہ بلند ہو اور یہ صرف ایک ہی ہوتا ہے

جہاں تک ”سحر فی الکلام“ کا تعلق ہے تو وہ اعجاز سے کم درجے کا ہوتا ہے اور اسکے طریقے بھی متعدد ہوتے ہیں اسلئے ”احد اب“ کو جمع لایا ہے (اور سحر کے ساتھ چنگل لگانا ایک ضعیف طریقہ ہے اور احد اب کو بھی مضبوط طریقہ سے نہیں پکڑا جاسکتا اسلئے سحر کے ساتھ احد اب کا ذکر کیا ہے جبکہ کڑے کو بہت مضبوطی کے ساتھ پکڑا جاسکتا ہے اور اعجاز کے ساتھ چنگل لگانا بھی قوی ہوتا ہے اسلئے اعجاز کے ساتھ عروہ کا ذکر کیا)

اور میں نے اس کتاب کا نام تنقیح الاصول رکھا ہے اور اللہ تعالیٰ سے سوال کیا جاتا ہے کہ اس کتاب کے ساتھ اسکے مؤلف، کاتب، پڑھنے والے اور اسکے طالب العلم کو فائدہ پہنچائے۔ اور اسکو خالص اپنی ذات کریمہ اور اپنی رضا کیلئے کر دے وہ بہت ہی مہربان اور رحم کرنے والا ہے۔

### قال الشارح فی التلویح۔

قولہ جلیل الشان ای عظیم الامر باهر البهران ای غالب الحجة و فائقها مرموز ای مدفون من ركز الرمح ای غررته فی الارض و الكنوز، الأموال المدفونة والصخور، الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها إلى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الإشارة بالشفيتين أو الحاجب يعزى إلى فاضل الكلام مرموز إلى غوامض حذف الجار و أوصل الفعل فصار (غوامض) مسنداً إليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب به الارض فأنثر فيها يعني قد أومى إلى النكت الخفية في أثناء إشاراته الدقيقة والنظر التأمل في الشيء بالعين والإمعان فيه واللحظ النظر بمؤخر العين والحاط بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نفحت الجذع و شدبته اذا قطعت ما تفرق من أغصانه ولم يكن في لبه و تنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بأن في أصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها و شتات يجب نظمها و مغالقي يجب حلها و أنه ليس بمبني على قواعد المعقول بأن يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الأقسام إلى غير ذلك مما لم يلتفت إليه

## المشائخ۔

**ترجمہ و تشریح :-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جلیل الشان سے مراد عظیم الامر ہے اور باہر البرہان سے مراد یہ ہے کہ وہ کتاب غالب اور فائق حجت والی ہے یعنی کتاب اصول الفقہ للہرودی بہت اونچے مرتبے والی اور دلیل اور حجت کے اعتبار سے بہت فائق اور اعلیٰ کتاب ہے۔

اور ”مورکوز“ ”مدفون“ کے معنی میں ہے اور یہ ”رکزت الرمح“ سے مأخوذ ہے جو غرورۃ فی الارض کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ اور کنوز اموال مدفونہ کو کہتے ہیں اور صخور بڑی چٹان کو کہتے ہیں۔ مصنف نے اصول الفقہ للہرودی کی مشکل عبارات کو جو کہ بہت مفید ہیں بڑی چٹانوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے اسلئے کہ جس طرح ان بڑی چٹانوں سے فائدہ حاصل کرنا مشکل ہے اسی طرح ان مشکل عبارات کے ساتھ انکے ان معانی کی طرف جو عمدہ موتیوں کی طرح ہیں پہنچنا بھی بہت مشکل ہے۔ اور رمز ہونٹوں یا بھوؤں کے ساتھ اشارہ کرنے کو کہتے ہیں، جو کہ الی کے ساتھ متعدی ہوتا ہے تو اصل عبارت یوں ہے۔ ”موروز الی غوامض“ کہ اسکی مشکلات کی طرف ہونٹوں یا بھوؤں کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے۔ پھر حرف جر ”الی“ کو حذف کیا اور فعل کو ملایا تو غوامض مسند الیہ ہو گیا اور نکتہ اس لطیفہ کو کہتے ہیں جسکو فتح کیا گیا ہو یہ نکتہ فی الارض بالقضیب سے لیا گیا ہے۔ جبکہ چھڑی کے ساتھ زمین کو کریدا جائے اور وہ اس زمین میں اثر کرے مطلب یہ ہے کہ مصنف نے اپنے دقیق اشارات کے ضمن میں نکات خفیہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اور ”نظر“ آنکھوں کے ساتھ کسی شی میں چٹنگی اور گہرائی کے ساتھ غور اور تأمل کرنا ہوتا ہے۔ اور ”لحظ“ گوشہ چشم کے ساتھ کسی چیز کی طرف دیکھنا ہوتا ہے۔ اور لحاظ ل کے فتح کے ساتھ مؤخر العین کو کہتے ہیں۔

اور تنقیح تھذیب کے معنی میں ہے آپ کہتے ہیں نفحت الجذع و شدبته جبکہ آپ اس درخت کی متفرق شاخوں کو جو اسکے درمیان میں نہ ہوں کاٹ دیں اور تنظیم الدرر فی السلک موتیوں کو لڑی میں ایک خاص ترتیب اور مناسبت کے ساتھ جمع کرنا اور پرونا ہے۔

اور اس کلام میں مصنف رحمہ اللہ نے علامہ ہرودی پر کچھ تعریض کی ہے اس طرح کہ امام فخر الاسلام کے اصول میں زوائد ہیں جنکا حذف کرنا ضروری ہے اور اس میں متفرقات ہیں جنکے مرتب کرنے کی ضرورت ہے اور مغلفات ہیں جنکے حل کرنے کی ضرورت ہے۔ اور یہ کہ وہ منطق کے قواعد پر بھی مبنی نہیں اس طرح کہ تعریفات و دلائل

میں ان شرائط کا لحاظ کیا جائے جو علم میزان میں مذکور ہیں۔ اور تقسیمات میں عدم تداخل اقسام کا لحاظ رکھا جائے اور اسکے علاوہ وہ قواعد کہ مشارح انکی طرف التفات نہیں کرتے۔

قوله موزداً فيه ای فی ذالک المنقح الموصوف یعنی کتابہ و کذا الضمائر التي تأتي بعد ذالک.

**ترجمہ :-** علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ”فیه“ کی ضمیر اس منقح موصوف یعنی مصنف کی کتاب تنقیح الاصول کی طرف لوٹی ہے۔ اور اس طرح وہ ضمار جو اسکے بعد آ رہی ہیں اور موزداً جیسا کہ متن کے ترجمہ سے ظاہر ہے۔ اردت کی ضمیر متکلم سے حال ہے۔

قوله: لأن الإعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيراً لمفهوم إعجاز الكلام لأنه لا يلزم أن يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والإتيان بمثله من أعجزته إذا جعلته عاجزاً ولهذا اختلفوا في جهة إعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزاً فقل إنه بيلاعته و قيل باخباره عن المغيبات وقيل بأسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد أن إعجاز كلام الله تعالى إنما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح في اعتباره إنه يشترط في الكلام كونه أبلغ من جميع ما عداه يكون واحداً لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فإنه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة و مراتب مختلفة فلهذا قال أهداب السحر بلفظ الجمع وغرورة الإعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على أطرافه وغرورة الكوز كليتته التي تؤخذ عند أخذه وهي أقوى من الهدب فخصها بالإعجاز الذي هو أوثق من السحر وفي الصراح السحر الأخشنه وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذالك مبالغته في تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبادات اللاتقة الفائقة حتى كأنه يقرب إلى السحر والإعجاز.

**ترجمہ و تشریح :-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ کا قول لان الاعجاز فی الکلام الخ اعجاز الکلام کے مفہوم کی تفسیر نہیں ہے۔ اس لئے کہ اعجاز فی الکلام کے لئے ضروری نہیں کہ وہ بلاغت ہی کے ساتھ ہو بلکہ اعجاز فی الکلام، کلام کا اس طرح ہونا ہے کہ اسکی مثل لانا اور اسکا معارضہ کرنا کسی کے لئے ممکن نہ ہو اور یہ اعجاز فی الکلام اعجزتہ سے لیا گیا ہے جبکہ آپ اس مقابل کو عاجز کر دیں۔

اور اعجاز فی الکلام کی بلاغت کے اندر منحصر نہ ہونے کی بنا پر قرآن مجید کے معجز ہونے پر اتفاق کے باوجود اسکے معجز ہونے کے سبب میں اختلاف کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس میں چند اقوال ہیں:

(۱) قرآن مجید کا معجز ہونا بلاغت کی بنا پر ہے۔ (۲) قرآن مجید کا معجز ہونا مغیبات سے خبر دینے کی بنا پر ہے۔ (۳) قرآن مجید کا معجز ہونا اسکے اسلوب غریب کی بنا پر ہے۔ (۴) اور کہا گیا ہے کہ اسکا معجز ہونا اس وجہ سے ہے کہ اللہ پاک نے لوگوں کے دلوں کو قرآن مجید کے معارضہ سے پھیر دیا ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ کلام اللہ کا معجز ہونا اس طرح ہے کہ یہ فصاحت اور بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے، اور یہی صحیح مذہب ہے۔

تو اس اعتبار سے کہ کلام کے معجز ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اپنے ماسوا تمام کلاموں سے ابلغ ہو تو اعجاز فی الکلام ایک ہی ہوگا اس میں کچھ تعدد نہ ہوگا بخلاف سحر الکلام کے کیونکہ سحر الکلام اسکے ماخذ کے لطیف اور دقیق ہونے سے عبارت ہے اور ماخذ کا لطیف اور دقیق ہونا مختلف مراتب اور متعدد طریقوں کے ساتھ ہوتا ہے تو اس وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے اہداب السحر جمع کے لفظ کے ساتھ کہا اور عروۃ الاعجاز لفظ مفرد کے ساتھ۔

• اور ہدب الثوب وہ (جہار) ہے جو کہ کپڑے کے اطراف پر ہو اور عروۃ الکوز وہ دستہ ہے جو لوٹے کو اٹھاتے وقت ہاتھ میں لیا جاتا ہے اور عروۃ (دستہ) (جہار) سے زیادہ قوی ہوتا ہے تو اس وجہ سے عروۃ کو اعجاز کے ساتھ خاص کیا جو کہ سحر سے قوی ہوتا ہے (گویا کہ ضعیف کو ضعیف کے ساتھ اور قوی کو قوی کے ساتھ خاص کیا)

اور صحاح میں ہے السحر الاخذة (اُچکنا) اور ہر اس شی کو کہتے ہیں جسکا ماخذ لطیف اور دقیق ہو۔

اور مصنف کا عروۃ الاعجاز اور اہداب السحر کے ساتھ چنگل لگانے کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے کلام کی لطافت اور معانی کو لائق اور فائق عبارات کے ساتھ ادا کرنے میں خوب مبالغہ کیا یہاں تک کہ سحر اور اعجاز



کے قریب پہنچ چکے۔

وههنا بحسان الاول ان كَوْن طريق تأدية المعنى من جميع ماعداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الإعجاز بل لا بُدَّ من العجز عن معارضته والإتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الإتيان بمثله غير مشروع لأن الله تعالى قادر على الإتيان بمثل القرآن مع كونه معجزاً فما معنى قوله أبلغ من جميع ما عداه والثاني أن الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الإتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح و نهاية الإعجاز وح يتعدّد طريق الإعجاز أيضاً بأن يكون على الطرف الاعلى أو على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول أن الإعجاز ليس إلا في كلام الله تعالى ومعنى كونه أبلغ من جميع ما عداه أنه أبلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققاً أو مقدراً حتى لا يمكن للغير الإتيان بمثله

وعن الثاني أن الإعجاز سواء كان في الطرف الاعلى أو فيما يقرب منه متحد باعتبار أنه حد من الكلام هو أبلغ مما عداه بمعنى أنه لا يمكن للبشر معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فإنه ليس له حد يضبطه.

**ترجمہ وتشریح :-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اس عبارت میں دو اعتراض اور انکے جوابات کا ذکر کیا

ہے۔ اعتراض اول اعجاز کی تعریف پر ہے اور اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ اعجاز فی الکلام یہ ہے کہ کلام کے معنی کو ایسے طریقہ سے اداء کیا جائے جو اسکے مساوی تمام طرق سے ابلغ ہو تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ مساوی تمام طرق سے آپ کی مراد اگر طرق محققہ موجودہ فی الخارج ہو تو اس سے ابلغ ہونا اعجاز فی الکلام کی تعریف میں کافی نہیں اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ طرق مقدّرہ مفروضہ میں سے کسی طریقہ کے ساتھ اس کلام کا معارضہ کیا جائے۔ تو پھر وہ کلام معجز نہ ہوگا۔

اور اگر آپ کی مراد مساوی تمام طرق سے عام ہو خواہ طرق محققہ موجودہ ہوں یا مقدّرہ مفروضہ ہوں تو پھر اعجاز فی الکلام کی تعریف میں ضروری ہوگا کہ اس کی مثل پر کسی کو قدرت اور طاقت نہ ہو حالانکہ اللہ عزوجل قرآن مجید کی مثل لانے پر قادر ہے اور اسکے باوجود قرآن مجید کے معجز ہونے پر اتفاق ہے تو پھر ابلغ من جمیع ما عداہ کا کیا معنی ہے۔ اس

اعتراض کا علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے خود جواب دیا ہے۔

اور اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ابلغ من جمیع ماعداء من الطرق سے مراد عام ہے خواہ طرق محققہ ہوں یا مقدرہ، لیکن قرآن مجید کا معجز ہونا غیر کلام اللہ کے اعتبار سے ہے خود کلام اللہ کے اعتبار سے نہیں ہے۔  
یعنی اللہ عزوجل کے علاوہ کسی اور کے لئے اس کا معارضہ کرنا اور اس کی مثل لانا ممکن نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض مصنف کے قول ”ولا یكون هذا الا واحدا“ پر ہے۔ اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ اعجاز فی الکلام یہ ہے کہ معنی کو ایسے طریقہ سے ادا کیا جائے کہ وہ ابلغ ہو تمام ان طرق سے جو اسکے ماسوا ہوں اور یہ طریقہ بس ایک ہی ہو سکتا ہے۔ حالانکہ مفتاح العلوم میں علامہ سکا کی اور نھایہ الاعجاز میں شیخ عبد القاهر کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ اور جو اسکے قریب ہے مراتب علیہ میں سے جسکی مثل لانا کسی انسان کے لئے ممکن نہیں دونوں معجز ہیں اور اس صورت میں طریق اعجاز متعدد ہو جاتے ہیں۔ کہ وہ بلاغت کی طرف اعلیٰ ہو یا جو اسکے قریب ہے مراتب علیہ میں سے۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اپنے قول ”وعن الشانسی“ کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اعجاز خواہ طرف اعلیٰ میں ہو یا اس میں ہو جو طرف اعلیٰ کے قریب ہو وہ اس اعتبار سے ایک ہی ہے کہ وہ کلام کی ایک حد ہے جو اپنے ماسوا تمام طرق سے ابلغ ہوتا ہے اور کسی انسان کے لئے معارضہ یا اس کا مثل لانا ممکن نہیں بخلاف سحر فی الکلام کے کہ اس کے لئے کوئی ایسی حد نہیں کہ اسکے علاوہ کسی اور طریق سے وہ لطافت اور باریکی حاصل نہ ہو سکے بلکہ وہ مختلف طریقوں کے ساتھ ہو سکتا ہے واللہ اعلم۔

**قال المصنف فی التوضیح.** (أَصُولُ الْفَقْهِ) ای هذه أصولُ الفقه أو أصولُ الفقه

ما هی؟ فنعرّفُها أولاً باعتبارِ الاضافة وثانياً باعتبارِ أَنَّهُ لَقَبٌ لعلمٍ مخصوصٍ أمّا

تعريفُها باعتبارِ الاضافة فيحتاجُ إلى تعريفِ المُضافِ والمُضافِ اليه فقال (الاصل

ما يَبْتَنِي عليه غيره) فالإبتناء شاملٌ للإبتناء الحِسِّي وهو ظاهرٌ والابتناء العقلي وهو

ترتّبُ الحكمِ على دليله (و تعريفُه بالمحتاجِ اليه لا يَطْرُدُ) وقد عرّفه الامامُ في

المحصولِ بهذا واعلمْ أَنَّ التّعريفَ إمّا حقيقيّ كتعريفِ الماهياتِ الحقيقيةِ وإمّا

إسميّ كتعريفِ الماهياتِ الاعتباريةِ كما إذا رَكَبْنَا شَيْئاً مِنْ أُمُورٍ هِيَ أَجْزَاؤُهُ باعتبارِ

ترکیباً ثم وَضَعْنَا لهذا المركب اسماً كلفظ الاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبين أن هذا الاسم لأي شيء وَضِعَ.

**ترجمہ و تشریح :-** (کسی علم کو شروع کرنے سے پہلے اس علم کی تعریف موضوع اور غرض وغایہ کی پہچان ضروری ہے اسلئے) مصنف رحمہ اللہ نے تنقیح میں اصول الفقہ کا عنوان قائم کیا اور پھر شرح میں اسکی ترکیب نحوی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یا یہ خبر ہے مبتداء محذوف کے لئے اور تقدیر ہذہ اصول الفقہ ہے اور یا تقدیر اصول الفقہ ماضی ہے تو اس صورت میں ”اصول الفقہ“ مبتداء ہوگا۔ اور ماضی اسکی خبر ہوگی۔

تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم اصول الفقہ کی دو تعریضیں کریں گے پہلے تعریف اضافی اور دوسری مرتبہ تعریف لقی کہ یہ ایک مخصوص علم کا لقب ہے جہاں تک تعریف اضافی کا تعلق ہے تو وہ مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کی طرف محتاج ہے اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے تنقیح میں فرمایا کہ ”اصل“ وہ ہے جس پر کسی چیز کی بناء ہو تو ابتداء شامل ہے، ابتداء حسی اور ابتداء عقلی کو۔ اور ابتداء حسی ظاہر ہے (جیسے چھت کی بناء دیواروں پر اور درخت کے اوپر کے حصہ کی ابتداء اسکے تنہ پر) اور ابتداء عقلی حکم کا اپنی دلیل پر مرتب ہونا ہے۔ اور امام رازی نے محصول میں جو ”اصل“ کی تعریف ”محتاج الیہ“ کے ساتھ کی ہے مطلقاً مانع دخول غیر سے نہیں ہے۔

جان لو کہ تعریف یا تو حقیقی ہوتی ہے جیسے ماہیات حقیقیہ کی تعریف یا اسی ہوتی ہے جیسے ماہیات اعتباریہ کی تعریف اور ماہیات اعتباریہ وہ ہوتی ہیں کہ ہم کسی چیز کو چند امور اور اشیاء سے مرکب کر لیں اس طور پر کہ وہ امور اور اشیاء ہماری ترکیب کے اعتبار سے اس چیز کے اجزاء ہوں پھر اس مرکب کے لئے کوئی نام مقرر کر دیں جیسے لفظ اصل، فقہ، جنس، نوع اور اسکے امثال ہو گئے تو تعریف اسی میں اس بات کا بیان ہوتا ہے کہ یہ اسم کس چیز کے لئے وضع ہوا ہے۔

**قال المصنف في التلويح:** قوله أصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لأن المذكور فيه إما من مقاصد الفن أولاً، الثاني المقدمة والاول إما أن يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول أو عن الأحكام وهو القسم الثاني إذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على أربعة أركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مزيل ببابى الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلاثة

أبواب فی الحکم والمحكوم به والمحكوم علیه وَتَعْرِفُ بَيَانِ الْإِنْحِصَارِ.  
وَالْمُقَدِّمَةُ مُسَوِّقَةٌ لِتَعْرِيفِ هَذَا الْعِلْمِ وَتَحْقِيقِ مَوْضُوعِهِ لِأَنَّ مِنْ حَقِّ الطَّالِبِ  
لِلْكَثْرَةِ الْمَضْبُوتَةِ بِجِهَةٍ وَاحِدَةٍ أَنْ يُعْرِفَهَا بِتِلْكَ الْجِهَةِ لِیَأْمَنَ فَوَاتِ الْمَقْصُودِ  
وَالِاشْتِغَالِ بغيرِهِ وَكُلُّ عِلْمٍ فَهُوَ كَثْرَةٌ مَضْبُوتَةٌ بِتَعْرِيفِهِ الَّذِي بِهِ يَتَمَيَّزُ عِنْدَ الطَّالِبِ وَ  
مَوْضُوعِهِ الَّذِي بِهِ يَمْتَّازُ فِي نَفْسِهِ عَنِ سَائِرِ الْعُلُومِ فَحِينَ تَشَوَّقَتْ نَفْسُ السَّامِعِ إِلَى  
التَّعْرِيفِ لِيَتَمَيَّزَ الْعِلْمُ عِنْدَهُ قَالَ الْمَصْنِفُ هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَا أَصُولَ الْفَقْهِ إِغْنَاءً لِلْسَّامِعِ  
عَنِ السُّؤَالِ أَوْ قَالَ عَنِ لِسَانِهِ أَصُولُ الْفَقْهِ مَا هِيَ ثُمَّ أَخَذَ فِي تَعْرِيفِهِ.

وَأَصُولُ الْفَقْهِ لَقَبٌ لِهَذَا الْفَنِّ مَنْقُولٌ عَنْ مُرَكَّبٍ إِضَافِيٍّ فَلَهُ بِكُلِّ عِبَارَةٍ تَعْرِيفٌ قَدَّمَ  
بَعْضُهُمُ التَّعْرِيفَ اللَّقْبِيَّ نَظراً إِلَى أَنَّ الْمَعْنَى الْعَلَمِيَّ هُوَ الْمَقْصُودُ فِي الْأَعْلَامِ وَأَنَّهُ مِنْ  
الْإِضَافِيِّ بِمَنْزِلَةِ الْبَسِيطِ مِنَ الْمُرَكَّبِ وَالْمَصْنِفُ قَدَّمَ الْإِضَافِيَّ نَظراً إِلَى أَنَّ الْمَنْقُولَ  
عَنْهُ مُقَدَّمٌ وَإِلَى أَنَّ الْفَقْهَ مَأْخُودٌ فِي تَعْرِيفِ اللَّقْبِيَّ فَإِنْ قَدَّمَ تَفْسِيرَهُ امْكَنَ ذِكْرُهُ فِي  
اللَّقْبِيِّ كَمَا قَالَ الْمَصْنِفُ هُوَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْفَقْهِ وَالْأُخْتِيجُ إِلَى  
إِسْرَادِ تَفْسِيرِهِ تَارَةً فِي اللَّقْبِيِّ وَتَارَةً فِي الْإِضَافِيِّ كَمَا فِي أَصُولِ ابْنِ حَاجِبٍ وَلَمَّا كَانَ  
أَصُولُ الْفَقْهِ عِنْدَ قَصْدِ الْمَعْنَى الْإِضَافِيَّ جَمْعاً وَعِنْدَ قَصْدِ الْمَعْنَى اللَّقْبِيَّ مُفْرَداً كَعَبْدِ  
اللَّهِ قَالَ فَنَعْرِفُهَا أَوَّلًا بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ بِتَانِيثِ الضَّمِيرِ وَقَالَ فَإِلَّا نَعْرِفُهُ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ لَقَبٌ  
لِعِلْمٍ مُخْصُوصٍ بِتَذَكُّيرِهِ وَاللَّقَبُ عِلْمٌ يُشْعَرُ بِمَدْحٍ أَوْ ذَمٍّ وَأَصُولُ الْفَقْهِ عِلْمٌ لِهَذَا الْفَنِّ  
مُشْعَرٌ بِكَوْنِهِ مَبْنَى الْفَقْهِ الَّذِي بِهِ نِظَامُ الْمَعَاشِ وَنَجَاتُ الْمَعَادِ وَذَلِكَ مَذْخ.

**ترجمہ و تشریح :-** اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کتاب تنقیح الاصول مع التوضیح

ایک مقدمہ اور دو اقسام پر مشتمل ہے۔ اسلئے کہ کتاب میں جو کچھ مذکور ہے یا وہ فن کے مقاصد میں سے ہو گا یا نہیں اگر  
فن کے مقاصد میں سے نہ ہو تو وہ مقدمہ ہے اور اول جو فن کے مقاصد میں سے ہے یا اس میں بحث ادلہ سے ہو گی اور وہ  
قسم اول ہے اور یا احکام سے ہو گی اور وہ قسم ثانی ہے اسلئے کہ اس فن میں ان دو اقسام کے علاوہ کسی اور شی سے بحث  
نہیں ہوتی۔

اور قسم اول چار ارکان کتاب، سنت، اجماع اور قیاس پر مبنی ہے اور رکن قیاس کے ذیل میں ترجیح اور اجتماع کے دو باب بھی مذکور ہیں۔ یعنی یہ دونوں باب مستقل بحث کے طور پر نہیں ہیں بلکہ رکن قیاس کے اندر داخل ہیں۔ اور دوسری قسم حکم، محکوم بہ اور محکوم علیہ کے تین ابواب پر مشتمل ہے۔ اور وجہ انحصار عنقریب آپکو معلوم ہو جائیگی۔

مقدمہ کے اغراض و مقاصد: - اور مقدمہ اس علم کی تعریف اور موضوع کی تحقیق کے لئے لایا گیا ہے اس لئے کہ ہر وہ شخص جو ایسے کثیر مسائل کو جاننا چاہتا ہو جو ایک جہت کے ساتھ منضبط اور مرتب ہوں تو وہ اسکو اس جہت کے ساتھ جانتا ہے جسکے ساتھ وہ کثیر مسائل منضبط اور مرتب ہوتے ہیں۔ تاکہ وہ مقصود کے فوت اور غیر مقصود میں وقت ضائع کرنے سے بچے اور ہر علم میں ایسے کثیر مسائل ہوتے ہیں جو اس علم کی اس تعریف کے ساتھ منضبط ہوتے ہیں جسکے ساتھ وہ علم طالب العلم کے ہاں ممتاز ہوتا ہے۔

اور وہ علم اپنے اس موضوع کے ساتھ منضبط ہوتا ہے جسکے ساتھ وہ علم نفس الامر میں دوسرے علوم سے ممتاز ہوتا ہے۔ سوجب نفس سامع میں اس تعریف کی طرف شوق پیدا ہوا جسکے ساتھ علم اس طالب العلم کے ہاں ممتاز ہوتا ہے۔ تو مصنف نے طالب العلم اور سامع کو سوال کرنے اور پوچھنے سے بے نیاز کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ جو ہم نے ذکر کیا اصول الفقہ ہے یا اپنی طرف سے کہا کہ اصول الفقہ کیا ہے؟ اور پھر اسکی تعریف ذکر کی۔

اور اصول الفقہ اس فن کا لقب ہے اور یہ مرکب اضافی سے منقول ہے سو اصول الفقہ کے لئے ہر اعتبار سے تعریف ہے بعض نے معنی لقمی کی طرف نظر کرتے ہوئے تعریف لقمی کو پہلے ذکر کیا ہے۔ اسلئے کہ معنی لقمی اعلام میں مقصود ہوا کرتا ہے۔ اور اسلئے کہ معنی لقمی تعریف اضافی کی نسبت بمنزلہ بسیط ہے مرکب سے اور بسیط مرکب سے بمنزلہ جزو ہوتا ہے کل سے اور جزو کل سے مقدم ہوتا ہے اسلئے تعریف لقمی بمنزلہ جزو ہونے کے تعریف اضافی سے پہلے ذکر کی۔

اور مصنف رحمہ اللہ نے تعریف اضافی کو دو وجوہات کی بناء پر مقدم ذکر کیا ہے۔ (۱) اسلئے کہ تعریف اضافی منقول عنہ ہے اور منقول عنہ طبعاً منقول سے مقدم ہوتا ہے اسلئے وضعاً بھی مقدم کیا۔

(۲) اسلئے کہ فقہ تعریف لقمی میں ماخوذ ہے۔ سو اگر تعریف لقمی کو مقدم ذکر کیا جائے تو فقہ کا معنی بیان کئے بغیر سمجھ میں نہیں آئیگا۔ اور تعریف اضافی میں دوبارہ فقہ کی تعریف ذکر کرنی ہوگی۔ تو تکرار لازم آئیگا۔ جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے تعریف لقمی ذکر کرتے ہوئے فرمایا۔ ہوا العلم الخ کہ یہ ان قواعد کا علم ہے جسکے ساتھ آدمی فقہ کی طرف پہنچتا

ہے۔ یہی معنی ہے علامہ تقی زانی رحمہ اللہ کے قول والا احتیج إلى ایراد تفسیره تارة فی اللقبی و تارة فی الاضافی جیسا کہ علامہ ابن حاجب کے اصول میں بھی اسی طرح ہے۔

ولما كان اصول الفقه سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے اصول الفقه کی طرف ایک مرتبہ مؤنث اور ایک مرتبہ مذکر کی ضمیر لوٹائی اور کہا ”فنعرفها اور فالان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص تو اس کی کیا وجہ ہے؟ تو علامہ تقی زانی نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ (اصول الفقه معنی اضافی کی رعایت کرتے ہوئے جمع ہے) (اور جمع معنی مؤنث ہوا کرتا ہے) (اور معنی لقمی کی رعایت کرتے ہوئے مفرد ہے جیسے عبد اللہ میں معنی علمی کا اگر اعتبار کیا جائے تو مفرد اور معنی اضافی کا اعتبار کیا جائے تو مرکب ہے۔ تو اس لئے معنی اضافی کا اعتبار کرتے ہوئے مصنف نے ”فنعرفها“ ضمیر مؤنث کے ساتھ اور معنی لقمی کا اعتبار کرتے ہوئے فالان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص ضمیر مذکر کے ساتھ ذکر کیا۔

اور لقب وہ ”علم“ (نام) ہے جو مدح یا ذم کی خبر دے اور اصول الفقه اس فن کا نام ہے جو خبر دیتا ہے کہ یہ علم اس فقہ کے لئے مبنی ہے جسکے ساتھ دنیاوی زندگی کی درستی اور آخرت میں نجات حاصل ہوتی ہے اور یہ مدح ہے اسلئے اصول الفقه اس علم کا لقب ہو گیا۔

قوله أَمَّا تعريفُها باعتبارِ الإضافة فيحتاجُ إلى تعريفِ المضافِ وهو الأصولُ و تعريفِ المضافِ إليه وهو الفقه لأنَّ تعريفَ المركَّبِ يحتاجُ إلى تعريفِ مُفرداته الغيرِ البينةِ ضرورةً توقُّفِ معرفةِ الكلِّ على معرفةِ أجزائه و يحتاجُ إلى تعريفِ الإضافةِ أيضاً لأنها بمنزلةِ الجزءِ الصوريِّ إلا أنَّهم لم يتعرَّضوا له للعلم بأنَّ معنى إضافةِ المشتقِّ وما في معناه اختصاصُ المضافِ بالمضافِ إليه باعتبارِ مفهومِ المضافِ مثلاً دليلُ المسئلةِ ما يختصُّ بها باعتبارِ كونهِ دليلاً عليها فأصلُ الفقه ما يختصُّ به من حيث أنَّه مبتنى عليه و مستنداً إليه فالأصولُ جمعُ أصلٍ و هو في اللغةِ ما يَتَّبَعُ عليه الشئُ من حيث أنَّه يَتَّبَعُ عليه و بهذا القيدِ خرجَ أدلةُ الفقه مثلاً من حيث هي تَبَتَّى على علمِ التوحيدِ فإنَّها بهذا الاعتبارِ فروغَ لا أصولٌ و قيدُ الحيثيةِ لا بدُّ منه في تعريفِ الإضافاتِ إلاَّ أنه كثيراً ما يحدِّثُ لشهرةِ أمره ثم نقلَ الأصلُ

فی العرفِ إلى معانٍ آخرٍ مثلَ الرَّاجِحِ والقاعدةِ الكليةِ والدلیلِ فذهبَ بعضهم إلى أنَّ المرادَ به ههنا الدلیلُ وأشارَ المصنّفُ إلى أن النقلَ خلافَ الأصلِ ولا ضرورةَ فی العُدُولُ إليه لأنَّ الابتناءَ كما یُشمَلُ الحِیْسَى کابتناءِ السَّقْفِ علی الجُدُرانِ وابتناءُ اعلیٰ الجِدَارِ علی أساسِهِ وأغصانِ الشجرةِ علی دَوَحِهِ کذلکَ یُشمَلُ الابتناءُ العقلیُّ کابتناءِ الحکمِ علی دلیلهِ فههنا یُحمَلُ علی المعنی اللُّغویِّ وبالإضافةِ إلى الفقهِ الَّذی هو معنی عَقْلِی یَعْلَمُ أنَّ الابتناءَ ههنا عقلیُّ فیکونُ أصولُ الفقهِ ما یتبنی هو علیه و یستندُ إليه ولا معنی لِمُسْتَدِ الْعِلْمِ ومبتناهٍ إِلَّا دَلِیْلُهُ .

**ترجمہ و تشریح :-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جہاں تک اصول الفقہ کی تعریف اضافی کا تعلق ہے تو وہ مضاف یعنی ”اصول“ اور مضاف الیہ یعنی ”الفقہ“ کی تعریف کی طرف محتاج ہے۔ اسلئے کہ مرکب کی تعریف اپنے مفردات غیر بینہ کی تعریف کی طرف محتاج ہوتی ہے۔ کیونکہ کل کا سمجھنا اجزاء کے جاننے پر موقوف ہے۔ اور اضافت کی تعریف بھی ضروری ہے۔ اسلئے کہ اضافت اصول الفقہ کی تعریف اضافی کے لئے بمنزلہ جز و صوری کے ہے لیکن علماء نے اضافت کی تعریف سے تعارض نہیں کیا۔

اسلئے کہ یہ بات معلوم ہے کہ مشتق حقیقی اور مشتق حکمی (جو مشتق کے معنی میں ہو) کی اضافت کا معنی مضاف کا مضاف الیہ کے ساتھ مختص ہوتا ہے۔ مفہوم مضاف کے اعتبار سے مثلاً دلیل المسئلة وہ ہے جو مسئلہ کے ساتھ مختص ہو اس مسئلہ پر دلیل ہونے کے اعتبار سے تو ”اصل الفقہ“ وہ ہوگا جو ”فقہ“ کے ساتھ فقہ کے اس پر مبنی ہونے اور اسکی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے مختص ہو تو ”اصول“ اصل کی جمع ہے۔ اور اصل لغت میں وہ ہے جس پر کوئی شیء مبنی ہو اس پر مبنی ہونے کی حیثیت سے لہذا ادلة الفقہ علم التوحید والصفات (علم العقائد) پر مبنی ہونے کے اعتبار سے اصول نہ ہونگے بلکہ فروع ہونگے۔

اور حیثیت کی قید اضافیات کی تعریف میں ضروری ہے لیکن بسا اوقات یہ اپنی شہرت کی بناء پر محذوف ہوتی ہے پھر عرف میں اصل دوسرے معانی کی طرف منقول ہوا ہے، جیسے رائج، قاعدہ کلیہ اور دلیل۔

تو بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہاں اصل سے مراد دلیل ہے اور مصنف رحمہ اللہ نے نقل کے خلاف الاصل ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ نقل کی طرف عدول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسلئے کہ ابتناء جس

طرح ابتداء حسی کو شامل ہے جیسے چھت کی بناء دیواروں پر اور دیواروں کے اوپر کے حصہ کی بناء بنیادوں پر اور درخت کی شاخوں کی بناء اسکے تنہ پر تو اس طرح یہ ابتداء عقلی کو بھی شامل ہے جیسے حکم کی بناء اسکی دلیل پر۔ تو یہاں ابتداء کو معنی لغوی پر حمل کریں گے اور اس فقہ کی طرف اضافت کی بناء پر جو معنی عقلی ہے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ابتداء سے مراد ابتداء عقلی ہے تو اصول الفقہ وہ ہوا جس پر فقہ کی بناء ہوا اور جسکی طرف فقہ منسوب ہوا اور کسی علم کے مستند اور اسکے معنی کا معنی اس علم کی دلیل ہونے کے سوا کچھ نہیں، تو اصول الفقہ فقہ کے ادلہ ہونگے۔

وَبِهَذَا يَنْدَفِعُ مَا يُقَالُ إِنَّ الْمَعْنَى الْعُرْفِيَّ أَغْنَى الدَّلِيلَ مُرَادًا قِطْعًا فَأَيَّ حَاجَةٍ إِلَى جَعْلِهِ بِالْمَعْنَى اللَّغَوِيَّ الشَّامِلِ لِلْمَقْصُودِ وَغَيْرِهِ ، فَإِنْ قُلْتَ ابْتِنَاءُ الشَّيْءِ عَلَى الشَّيْءِ إِضَافَةٌ بَيْنَهُمَا وَهُوَ أَمْرٌ عَقْلِيٌّ قِطْعًا قُلْتَ أَرَادَ بِالْإِبْتِنَاءِ الْحَسِّيَّ كَوْنِ الشَّيْئَيْنِ مُحْسُوسَيْنِ وَحِينَئِذٍ يَدْخُلُ فِيهِ مِثْلُ إِبْتِنَاءِ السَّقْفِ عَلَى الْجُدْرَانِ وَإِبْتِنَاءِ الْمَشْتَقِ عَلَى الْمَشْتَقِ مِنْهُ كَالْفِعْلِ عَلَى الْمَصْدَرِ أَوْ أَرَادَ مَا هُوَ الْمُعْتَبَرُ فِي الْعُرْفِ مِنْ إِبْتِنَاءِ السَّقْفِ عَلَى الْجُدْرَانِ بِمَعْنَى كَوْنِهِ مَبْنِيًّا عَلَيْهِ وَمَوْضُوعًا فَوْقَهُ مِمَّا يُدْرِكُ بِالْحِسِّ وَحِينَئِذٍ يَخْرُجُ مِثْلُ إِبْتِنَاءِ الْفِعْلِ عَلَى الْمَصْدَرِ مِنَ الْحَسِّيِّ وَلَا يَدْخُلُ فِي الْعَقْلِيِّ بِتَفْسِيرِهِ وَالْحَقُّ أَنْ تَرْتَّبَ الْحُكْمَ عَلَى دَلِيلِهِ لَا يَصْلُحُ تَفْسِيرًا لِلْإِبْتِنَاءِ الْعَقْلِيِّ وَأَمَّا هُوَ مِثَالٌ لَهُ لِلْقِطْعِ بَأَنَّ إِبْتِنَاءَ الْمَجَازِ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَالْأَحْكَامِ الْجُزْئِيَّةِ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْكُلِّيَّةِ وَالْمَعْلُولَاتِ عَلَى عِلَلِهَا وَالْأَفْعَالِ عَلَى الْمَصَادِرِ وَمَا أَشَبَّهُ ذَلِكَ إِبْتِنَاءً عَقْلِيًّا .

**ترجمہ و تشریح :-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہماری اس تقریر سے اس اعتراض کا جواب ہو گیا جسکی تقریر یہ ہے کہ جب اصل لغت میں ماہی علیہ غیرہ کو کہتے ہیں اور عرف میں کئی معانی کی طرف منقول ہوا ہے جن میں سے دلیل بھی ہے، اور یہی معنی عرفی متبادر الی الذہن ہے تو پھر اصل کو معنی لغوی پر حمل کرنے کی کیا حاجت تھی۔ اور ہماری اس مذکورہ تقریر سے جواب اس طرح ہوا ہے کہ اصل کا معنی حقیقی چونکہ ماہی علیہ غیرہ ہے اور یہ معنی عرفی جو اصل کی دلیل کے معنی میں ہونا ہے مجاز ہے اور جب تک لفظ معنی حقیقی پر جو اصل ہے حمل ہو سکتا ہو تو معنی مجازی پر حمل نہیں کرنا چاہیے۔

فان قلت :- اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ابتداء الشیء علی الشیء دو چیزوں کے درمیان ایک نسبت اور اضافت کا



نام ہے اور یہ امر عقلی ہے کیونکہ مدرک بالعقل ہے۔

قلت :- جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ابتنا حسی سے مراد ان دونوں چیزوں کا محسوس ہونا ہے۔ اور اس معنی کے اعتبار سے ابتناء السقف علی الجدران اور ابتناء المشتق علی المشتق منہ جیسے ابتناء الفعل علی المصدر ابتناء حسی میں داخل ہوتے ہیں۔

اور یا ابتناء حسی سے مراد وہ ہے جو عرف میں معتبر ہے کہ ابتناء السقف علی الجدران باین معنی کہ چھت کا دیواروں پر مبنی اور موضوع ہونا مدرک بالکس ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں ابتناء حسی کی تعریف سے ابتناء الفعل علی المصدر خارج ہوگا اور ابتناء عقلی میں داخل نہ ہوگا کیونکہ مصنف نے اس کا معنی ترتب الحكم علی دلیلہ کے ساتھ کیا ہے۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ مصنف کا قول ابتناء عقلی کے بیان میں وہ ترتب الحكم علی دلیلہ ابتناء عقلی کی تعریف نہیں ہے۔ بلکہ یہ ابتناء عقلی کی مثال ہے، اس لئے کہ ابتناء المجاز علی الحقيقة اور ابتناء الاحکام الجزئیہ علی القواعد کلیہ اور ابتناء المعلولات علی عللہا اور ابتناء الافعال علی المصادر اور اسکی امثال سب ابتناء عقلی میں سے ہیں حالانکہ کسی پر ترتب الحكم علی دلیلہ صادق نہیں ہوتا تو اگر اسکو ابتناء عقلی کی تعریف قرار دیا جائے تو پھر ابتناء عقلی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہ ہوگی۔

قوله واعلم أنّ التعریفَ إمّا حقیقی الخ. الماہیة إمّا أنّ یَکُون لها تحقق و ثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقلی أولاً. الأولى الماہیة الحقیقیة ای الثابتة فی نفس الامر ولا بد فیها من احتیاج بعض الأجزاء إلى البعض إذا كانت مركبة والثانية الماہیة الاعتباریة ای الکائنة بحسب اعتبار العقل كما إذا اعتبر الواضع عدة أمورٍ فوضع بازائها اسماً من غیر احتیاج الأمور بعضها إلى بعض کما لاصل الموضوع بازاء الشئ مع وصف ابتناء الغير علیہ والفقہ الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الکلی المقول علی الکثرة المختلفة والنوع الموضوع بازاء الکلی المقول علی الکثرة المتفقة الحقیقیة فی جواب ما هو. والتمثيل بالمركبة من عدة أمور لا ینافی کون بعض الماهیات الاعتباریة بسائط علی أنّ

الحقُّ أنّها إنما يُقال لها الأمورُ الاعتباريةُ لا الماهياتُ الاعتباريةُ.

**ترجمہ و تشریح :-** (علامہ تفتازانی نے اپنی اس مذکورہ عبارت میں تعریف کے تعریف حقیقی اور ایسی ہونے میں منحصر ہونے کے لئے بطور تمہید کے ماہیت کو حقیقی اور اعتباری ہونے میں منحصر ہونے کو اور پھر ماہیت حقیقیہ اور اعتباریہ میں مابہ الامتیاز اور ماہیت حقیقیہ کے مرکبہ اور بسیطہ ہونے میں منحصر ہونے کو بیان کیا ہے)

تو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ماہیت کے لئے اعتبار عقل یعنی اعتبار معتبر اور فرض فاض سے قطع نظریاً تو تحقق اور ثبوت ہو گیا نہیں اگر ہے یعنی وہ ماہیت اپنے وجود نفس الامری میں اعتبار معتبر اور فرض فاض کی محتاج نہیں تو وہ ماہیت حقیقیہ ہوگی پھر یہ ماہیت حقیقیہ اگر مرکب ہوگی تو اس میں بعض اجزاء کا بعض دوسروں کی طرف محتاج ہونا ضروری ہے۔ اور اگر اس ماہیت کا وجود نفس الامری اعتبار معتبر اور فرض فاض کا محتاج ہو تو وہ ماہیت اعتباریہ ہوگی جیسے مثلاً واضح چند امور کا اعتبار کرتا ہے اور اسکے مقابلہ میں کوئی اسم وضع کرتا ہے۔ تو اسکو ماہیت اعتباریہ کہیں گے جیسے شیء مع وصف ابتداء الغیر علیہ پر اصل کا اطلاق کرنا اور مسائل مخصوصہ پر فقہ کا اطلاق کرنا اور کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ما ہو پر نوع کا اطلاق کرنا۔

والتمثیل بالمرکبة سے شارح نے ایک دھم کا ازالہ کیا ہے۔ دھم کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے ماہیت اعتباریہ کی مثال میں جتنی اشیاء ذکر کیں وہ سب مرکبات ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماہیت اعتباریہ مرکب ہوگی اور کوئی ماہیت اعتباریہ بسیط نہیں ہوگی حالانکہ یہ حقیقت کے خلاف ہے اس لئے کہ ماہیت اعتباریہ کبھی بسیط بھی ہوتی ہے۔ (مثلاً ”نقطہ“ ایک ماہیت اعتباریہ ہے جو طرف الخط کو کہتے ہیں اور یہ کثیرین متفقین بالحقائق پر بولا جاتا ہے اور وہ بسیط ہے مرکب نہیں)

تو مصنف نے اس مذکورہ بالا عبارت میں اس ”دھم“ کو زائل کیا ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ (۱) ماہیت اعتباریہ کی مثال میں مرکبات کے ذکر سے لازم نہیں آتا کہ ماہیت اعتباریہ مرکبات میں منحصر ہے۔ بلکہ ماہیت اعتباریہ بسیط بھی موجود ہے، چنانچہ نقطہ کی مثال ذکر کی گئی۔ کہ یہ ماہیت اعتباریہ بسیط ہے۔

(۲) اگر مان لیا جائے تو پھر جن کو آپ ماہیات اعتباریہ بسیط سمجھتے ہیں وہ ماہیات نہیں بلکہ امور اعتباریہ ہیں۔

وَإِذَا تَمَهَّدَ هَذَا فَنَقُولُ مَا يَتَعَقَلُهُ الْوَاضِعُ لِيَضَعَ بِأَزْوَاجِهَا أَسْمَاءً إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ مَاهِيَّةٌ حَقِيقِيَّةٌ أَوْ لَا وَعَلَى الْأَوَّلِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَقِّلُهُ نَفْسَ حَقِيقَةٍ ذَالِكِ الشَّيْءِ أَوْ جَوْهَرًا

واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث إنها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بإزائه تعريف اسمي يفيد تبين ما وضع الاسم بإزائه بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر الأسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً كقولنا الأصل ما يتنى عليه غيره فتعريفات المعدومات لا يكون الاسمي إذ لا حقائق لها بل لها مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسمياً وقد يكون حقيقياً إذ لها مفهومات وحقائق فإن قلت ظاهر عبارته مُشعرٌ بأن تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما أن تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة إلا أن التحقيق أن الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث إنها حقيقية مُسمى الاسم وما هيته الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لأنه جواب "لِمَا" التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخرة عن "ما" التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث إنها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لأنه جواب عن "ما" التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا لتعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بأن يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بأنه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي إلا أنه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسمياً وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقياً مثلاً تعريف المثلث في مبادئ الهندسة بشكل يُحيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفاً حقيقياً.

**ترجمہ و تشریح :-** اس مذکورہ تمہید کے بعد علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ واضع جس چیز کا تصور کرتا ہے تاکہ اسکے لئے کوئی نام وضع کرے اسکے لئے ماہیت حقیقیہ ہوگی یا نہیں اگر ہے تو واضع کا تصور کیا ہوا بعینہ اس شی

کی حقیقت ہوگی یا اسکے کچھ عوارض اور اعتبارات ہونگے سو ماہیت حقیقیہ کی تعریف کسی اسم کے مسمیٰ کے لئے ماہیت حقیقیہ ہونے کے اعتبار سے تعریف حقیقی ہے۔ جو ذہن میں اس ماہیت کی تمام ذاتیات یا بعض ذاتیات یا عریضیات یا ذاتیات اور عریضیات کے مجموعہ کے ساتھ متصور ہونے کا فائدہ دیتی ہے۔

اور مفہوم اسم کی تعریف اور جس چیز کا واضع نے تصور کر کے اسکے لئے کوئی اسم وضع کیا ہو، تعریف اسی ہے جو اسم اس شی کے مشہور لفظ کے ساتھ وضاحت کا فائدہ دیتا ہے جسکے لئے واضع نے وہ اسم وضع کیا ہو، جیسے ہمارا قول غنفر اسد ہے۔ کیونکہ یہاں غنفر اور اسد دونوں کو ایک مفہوم کے لئے وضع کیا ہے لیکن غنفر اس مفہوم پر دلالت کرنے میں واضح تر اور مشہور نہیں اور ”اسد“ واضح تر اور مشہور ہے۔

یا ایسے لفظ کے ساتھ تعریف کرنا جو اسم کی تفصیل پر مشتمل ہو جس پر وہ اسم اجمالاً دلالت کرتا ہو جیسے ہمارا قول ”الاصل ما یتنی علیہ غیرہ“ کیونکہ اصل جس چیز پر اجمالاً دلالت کرتا ہے اس پر ما یتنی علیہ غیرہ تفصیلاً دلالت کرتا ہے۔ تو معدومات کی تعریفات فقط اسی ہوگی (اسلئے کہ تعریف اسی مفہوم اسم کی ہوتی ہے اور مفہوم اسم معدومات کے لئے ہوتا ہے جبکہ تعریف حقیقی ماہیت حقیقی کے ذاتیات یا عریضیات یا دونوں کے مجموعہ کے ساتھ ہوتی ہے) اور معدومات کے لئے حقائق نہیں ہوتے۔ اور موجودات کی تعریف کبھی اسی ہوتی ہے جبکہ مفہوم اسم کیساتھ ہو اور کبھی حقیقی ہوتی ہے جبکہ ماہیت حقیقیہ کے ساتھ ہو۔

فان قلت :- اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف فقط حقیقی ہوگی جیسا کہ ماہیات اعتباری کی تعریف اسی ہے فقط۔

قلت :- جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ ظاہر عبارت سے وہ کچھ معلوم ہو رہا ہے جو آپ کہتے ہیں لیکن ظاہر عبارت سے عدول ممکن ہے البتہ تحقیق یہ ہے کہ ماہیت حقیقیہ کو کبھی اس حیثیت سے لیا جاتا ہے کہ وہ مسمیٰ اسم کی حقیقت اور وہ ماہیت ہے جو نفس الامر اور خارج میں ثابت ہے اور ماہیت حقیقیہ کی تعریف اس حیثیت سے تعریف حقیقی ہے کیونکہ وہ ”ما“ حقیقیہ کا جواب ہے جو حقیقت شی کے طلب کے لئے آتا ہے اور یہ ماہیت حقیقیہ ہل بیٹھ سے مؤخر ہے جو وجودی کے طلب کے لئے آتا ہے اور ہل بیٹھ ”ما شارحہ“ سے مؤخر ہے جو شرح اسم اور تفسیر اسم کے طلب کے لئے آتا ہے۔ گویا کہ پہلے ما شارحہ کے ساتھ کسی اسم کی شرح کو معلوم کیا جاتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ ما الغنفر؟ تو اسکے جواب میں تعریف اسی آتی ہے۔ جو ہو اسد ہے۔ پھر ہل بیٹھ کے ساتھ اسکے وجود کو معلوم کیا جائیگا۔ جب

وجود کا علم حاصل ہوگا تو پھر ماضیہ کے ساتھ اسکی حقیقت کو معلوم کیا جائیگا مثلاً دوبارہ پوچھا جائیگا۔ الاسد ما هو؟ تو اسکے جواب میں ”هو حیوان مفترس“ آئیگا جو اسکی تعریف حقیقی ہے۔ اور کبھی ماہیت حقیقیہ کو کسی اسم کے مفہوم اور اسم وضع کرنے کے وقت محفل واضع ہونے کی حیثیت سے لیا جاتا ہے۔ اور اس اعتبار سے اسکی تعریف صرف اسی ہوا کرتی ہے۔ کیونکہ وہ ماشارحہ کے بعد ہوتا ہے۔ جو مفہوم اسم اور شرح اسم کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے۔ اور یہ تعریف اسی جو مفہوم اسم کی ہوتی ہے کبھی اس شی کی نفس حقیقت بھی ہوتی ہے۔ اس طرح کہ جو کچھ واضع نے تصور کیا ہے وہ اس شی کی نفس حقیقت ہو اور کبھی وہ نفس حقیقت نہیں ہوتی۔ اور یہی وجہ ہے کہ علماء نے تصریح کی ہے کہ تعریف اسی اور تعریف حقیقی کبھی ایک ہی ہوتی ہے۔

لیکن اس شی کے وجود پر علم سے پہلے وہ تعریف اسی ہوگی اور اس شی کے وجود پر علم کے بعد وہی تعریف اسی بعینہ تعریف حقیقی بنے گی۔ جیسے مبادی علم ہندسہ میں مثلث کی تعریف ”هو شكل يحيط به ثلاثة اضلاع“ کے ساتھ کرنا تعریف اسی ہے اسلئے کہ مبادی علم ہندسہ میں مثلث کے وجود پر دلیل نہیں دی جاتی۔ اور جب اسکے وجود پر دلیل قائم کی جائے تو یہی تعریف بعینہ تعریف حقیقی بنیگی۔ واللہ اعلم

**قال المصنف فی التوضیح:** (و شرط لکلا التعریفین الطرد) ای کل ما صدق

علیہ الحد صدق علیہ المحدود (والعکس) ای کل ما صدق علیہ المحدود صدق

علیہ الحد فإذا قیل فی تعریف الانسان انه حیوان ماش لا یطرّد و لو قیل حیوان

کاتب بالفعل لا ینعکس۔

ترجمہ:- امام صدر الشریعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تعریف خواہ حقیقی ہو خواہ اسی ہو ہر دونوں کے لئے طرد اور عکس کا ہونا شرط ہے اور ”طرّد“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس چیز پر حد صادق ہو اس پر محدود بھی صادق ہوگا۔ اور ”عکس“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس چیز پر محدود صادق ہو اس پر حد بھی صادق ہوگا۔ اور طرد کے ساتھ تعریف کی مانعیت کو تعبیر کرتے ہیں اور عکس سے تعریف کی جامعیت کو تعبیر کرتے ہیں۔ سو جب انسان کی تعریف میں ”حیوان ماشی“ کہا جائیگا تو تعریف مانع دخول غیر سے نہ ہوگی اور اس میں طرد نہ ہوگا چنانچہ بقرا اور غنم وغیرہ سب اس تعریف کی رو سے انسانی میں داخل ہو جاتے ہیں۔

اور جب انسان کی تعریف میں حیوان کاتب بالفعل کہا جائیگا تو تعریف جامع اور منعکس نہ ہوگی۔ اور

انسان غیر کاتب بالفعل جو انسان جاہل ہوتا ہے وہ انسان کی تعریف سے خارج ہو جائیگا۔

### قال المصنف فی التلویح۔ قوله و شرط لکلا التعریفین الخ۔

أما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطرداً كلياً أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كَلَّمَا وَجد الحد وَجد المحدود فبالطرد يصير الحد مانعاً عن دخول غير المحدود فيه وأما العكس فأخذه بعضهم عن عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المَحْمُول موضوعاً مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل إنسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك إنسان وكل إنسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان إنساناً فلهذا قال أي كَلَّمَا صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكساً لقولنا كَلَّمَا صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكماً كلياً بالمحدود على الحد والعكس حكماً كلياً بالحد على المحدود وبعضهم أخذه من أن عكس الالابات نفى وفسره بأنه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكماً كلياً بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو أن يكون الحد جامعاً لا أفراد المحدود كلياً.

**ترجمہ و تشریح:-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں جہاں تک طرد کا تعلق ہے تو وہ محدود کا اس شئی پر کلی طور پر صادق آتا ہے۔ جس پر حد صادق آتی ہے یعنی ہر وہ شئی جس پر حد صادق آئے اس پر محدود بھی صادق آئے اور یہی اگلے اس قول کا مطلب ہے کہ جب حد پائی جائے تو محدود بھی پایا جائیگا تو اطراد کے ساتھ حد دخول غیر سے مانع ہو جاتی ہے اور جہاں تک عکس کا تعلق ہے تو بعض نے کہا کہ یہ مفہوم عرف کے مطابق عکس الطرد سے ماخوذ ہے اور عکس الطرد محمول کو موضوع اور موضوع کو محمول بنانا ہے کسیت اور مقدار کی بقاء اور رعایت کے ساتھ جیسے کہا جاتا ہے۔ کل انسان ضاحک وبالعکس ای کل ضاحک انسان و کل انسان حیوان ولا عکس ای لیس کل حیوان انساناً تو اسی وجہ سے امام صدر الشریعہ نے فرمایا۔ کَلَّمَا صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عکس ہے ہمارے قول کَلَّمَا صدق عليه الحد صدق عليه المحدود تو حاصل طرد کا محدود کے ساتھ

حد پر حکم کلی لگانا ہے۔ اور عکس حد کے ساتھ محدود پر حکم کلی لگانا ہے۔

اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ یہ ماخوذ ہے انکے اس قول سے کہ عکس اثبات کا نفی ہے اور اسکی تفسیر یہ کی کہ جب حد منشی ہوگی تو محدود بھی منشی ہوگا یعنی جس چیز پر حد صادق نہ ہو تو اس پر محدود بھی صادق نہ ہوگا تو عکس حکم کلی لگانا ہے اس بات کے ساتھ کہ جو محدود نہ ہو وہ حد بھی نہیں ہوگی۔

اور حاصل دونوں فریقین کا ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ حد محدود کے تمام افراد کے لئے جامع ہو۔ واللہ اعلم

### قال المصنف فی التوضیح

(ولا شك أن تعريف الأصل تعريف اسمي) ای بیان آن لفظ الأصل لای شی  
وضع (فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرده لأنه) ای الأصل (لا يطلق  
على الفاعل) ای العلة الفاعلية (والصورة) ای العلة الصورية (والغاية) ای العلة  
الغائية (والشروط) كأدوات الصناعة مثلاً فعلم أن هذا التعريف صادق على هذه  
الاشياء لكونها محتاجة إليها والمحدود لا يصدق عليها لأن شيئاً من هذه الاشياء  
لا يسمى أصلاً فلا يصح هذا التعريف الاسمي.

**ترجمہ:**۔ اور اس میں شک نہیں کہ اصل کی تعریف تعریف اسمی ہے یعنی اس بات کا بیان ہے کہ لفظ  
اصل کس چیز کے لئے وضع ہوا ہے پس وہ تعریف جو (امام رازی کی) محصول میں مذکور ہے وہ مطرد  
نہیں۔ اسلئے وہ یعنی اصل کا اطلاق (اس تعریف کے اعتبار سے) فاعل یعنی علت فاعلیہ پر اور صورت یعنی  
علت صوریہ پر اور غایہ یعنی علت غائیہ پر اور شروط جیسے ادوات صناعت ہے مثلاً پر نہیں ہوتا۔ تو معلوم ہوا  
کہ یہ تعریف (جو محصول میں مذکور ہے) ان اشياء پر صادق ہے اسلئے کہ یہ اشياء محتاج الیہا ہیں اور محدود  
(جو کہ اصل ہے) ان اشياء پر صادق نہیں آتا۔ اسلئے کہ ان اشياء میں سے کوئی شی اصل ہونے کے  
ساتھ مستثنی نہیں کی جاتی تو لہذا یہ تعریف اسمی (جو امام رازی سے منقول ہے) صحیح نہیں ہے۔

قال الشارح فی التلویح. قوله ولا شك أن تعريف الأصل تعريف اسمي لأنه  
تبين أن لفظ الأصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف  
ابتناء الغير عليه أو احتياج الغير إليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف إذ عدم

الاطِّرادِ مُفسدٍ له اسماً کان او غیرہ ففی الجملة تعریف الاصل بالمحتاج الیہ غیر مُطرد اذ لا یصدق أنَّ کلَّ محتاجٍ الیہ اصلٌ لأنَّ ما یحتاجُ الیہ الشیءُ اِمَّا داخلٌ فیہ او خارجٌ عنہ والاوَّلُ اِمَّا أَنْ یَکُونَ وجودُ الشیءِ معہ بالقوَّةِ وهو المادَّةُ کالْخَشَبِ للسَّریرِ او بالفعلِ وهو الصَّورَةُ کالهيئة السَّریریَّةِ له والثانی اِنْ کان ما منه الشیءُ فهو الفاعلُ کالنَّجارِ للسَّریرِ وان کان ما لأجله الشیءُ فهو الغایةُ کالجلوسِ علی السَّریرِ والا فہو الشرطُ کالآلاتِ للنَّجارِ وقابلیةُ الخَشَبِ و نحو ذالک فہذہ خمسۃ اقسامٍ للمُحتَاجِ الیہ لا یطلق علیہ لفظُ الاصلِ لغۃً اِلَّا علی واحدٍ منها وهو المادَّةُ کما یقال اصلُ هذا السَّریرِ خَشَبٌ کذا والاربعةُ الباقیۃُ یصدق علی کلِّ منها اَنَّهُ محتاجٌ الیہ ولا یصدق علیہ اَنَّهُ اصلٌ فلا یكونُ التعریفُ مُطرداً مانعاً.

**ترجمہ و تشریح :-** علامہ تقی تازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول تعریف الاصل تعریف اسی ہے اسلئے کہ تعریف الاصل اس بات کا بیان ہے کہ لفظ اصل لغت میں اس مرکب اعتباری کے لئے وضع ہوا ہے جو شی مع وصف ابتناء غیر علیہ ہے۔ جیسا کہ مصنف کے نزدیک ہے یا شی مع احتیاج غیر الیہ کے وصف کے ساتھ جیسا کہ امام رازی کے نزدیک۔ اور تعریف کے اسی ہونے کا تعریف کے فساد میں کوئی دخل نہیں اسلئے کہ عدم طرد کی بناء پر تعریف فاسد ہو جاتی ہے خواہ تعریف اسی ہو یا حقیقی ہو۔ (اس جملہ کو یاد رکھا جائے یہ علامہ کے اپنے کلام کے ساتھ معارض ہے) تو خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ غیر مطرد ہے۔ اسلئے کہ ہر محتاج الیہ پر اصل صادق نہیں آتا۔ کیوں کہ محتاج الیہ یا تو اس شی کے اندر داخل ہوگا یا خارج ہوگا۔ اگر داخل ہے تو یا اسکے ساتھ اس شی کا وجود بالقوۃ حاصل ہوگا یا بالفعل حاصل ہوگا اگر اسکے ساتھ اس شی کا وجود بالقوۃ حاصل ہوتا ہے تو وہ علت مادی ہے۔ جیسے لکڑی تخت کے لئے۔ اور اگر اسکے ساتھ اس شی کا وجود بالفعل حاصل ہوتا ہے تو وہ علت صوری ہے۔ جیسے تخت اور چار پائی کی صورت چار پائی اور تخت کے لئے۔ اور اگر داخل نہ ہو تو پھر اس محتاج الیہ سے اس شی کا وجود ہوگا جیسے ترکھان اور کارپینٹر ہے تخت اور چار پائی کے لئے اور یا اس محتاج الیہ کے لئے اس شی کو موجود کیا جا رہا ہوگا جیسے تخت اور چار پائی پر بیٹھنا اس چار پائی کے لئے تو یہ علت غائی ہے کیونکہ یہ اس شی کی غایہ اور منتہی ہوتا ہے۔ اور اگر یہ بھی نہ ہو تو پھر وہ محتاج الیہ اس شی کے لئے شرط ہوگا۔ جیسے ترکھان کے آلات اور لکڑی کا قابل ہونا وغیرہ۔ تو محتاج الیہ کی کل پانچ



صورتیں ہو گئیں۔ لیکن اصل از روئے لغت علت مادی کے علاوہ کسی اور پر صادق نہیں آتا۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اس تحت اور چار پائی کی اصل فلاں لکڑی ہے لیکن علت صوری غائی اور فاعلی اور شروط میں سے کسی پر اصلی کا اطلاق نہیں ہوتا۔ تو لہذا اصل کی تعریف جو امام رازی نے کی ہے وہ مطرد اور مانع نہ ہوئی دخول غیر سے۔

وهنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما في الاسمي فإن كُتِبَ اللُّغَةُ مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوم ما بها فقد صرح المحققون بأن التعريفات الناقصة يجوز أن تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز إلا عن بعض ما عدا المحدود فإن الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما إذا قصد التمييز بين الأصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج.

**ترجمہ و تشریح :-** اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر تعریف میں اطرا کی شرط لگانا خاص طور سے تعریف اسمی میں اطرا کی شرط لگانا ہم نہیں مانتے۔ اسلئے کہ لغت کی کتابوں میں الفاظ کی تفسیر میں ایسے الفاظ کو ذکر کیا گیا ہے جو ان الفاظ کے مفہومات سے عام ہیں یعنی ان کے غیر کو بھی شامل ہیں۔ چنانچہ محققین نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ تعریفات ناقصہ میں یہ بات جائز ہے کہ وہ اپنے معرف سے عام ہوں اور محدود کو بعض اغیار سے ممتاز کریں۔ (مثلاً انسان کی تعریف میں حیوان یا ضاحک کہا جاسکتا ہے اور حیوان انسان کو بعض اغیار سے ممتاز کرتا ہے۔ اس طرح ”ضاحک“ بھی انسان کو بعض اغیار سے ممتاز کرتا ہے۔ چنانچہ چگا دڑ سے متعلق مشہور ہے کہ وہ صفت خجک کے ساتھ متصف ہوتی ہے)

اسلئے کہ کسی شئی کی تفسیر سے غرض کبھی اس شئی معین سے ممتاز کرنا ہوتا ہے پھر اس شئی کے اوپر اکتفاء کیا جاتا ہے جسکے ساتھ اس شئی معین سے امتیاز حاصل ہو جائے جیسے اگر اصل اور فرع کا امتیاز مقصود ہو تو اصل کی تفسیر میں محتاج الیہ کہا جاتا ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ امام رازی رحمہ اللہ نے شرح اشارات میں تصریح کی ہے کہ معرف الشئی نہ تو اپنے معرف سے عام ہو سکتا ہے اور نہ خاص، بلکہ مساوی ہوگا اور یہی معنی ہے طرد اور عکس کا۔ اور جو کچھ علامہ تفتازانی نے ذکر کیا ہے کہ کتب لغت بھری پڑی ہیں الفاظ کی تفسیر سے ایسے الفاظ کے ساتھ جو اپنے مفہومات سے عام ہیں تو وہ تعریف لفظی کے اعتبار

سے ہیں اور تعریف لفظی میں طرد اور عکس شرط نہیں ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ وہ متقدمین کے مذہب کے اعتبار سے ہے۔ اور متقدمین کے نزدیک تعریف بالاعم جائز ہے۔

الشانی منع صدق الاصل علی الفاعل کیف والفعل مُرتَّب علیہ ومُسْتَنَدٌ الیہ ولا معنی للابتناء الا ذالک۔

دوسرے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ اصل علت فاعلی پر صادق نہیں آتا اس لئے کہ فعل فاعل پر مرتب ہوتا ہے اور فاعل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور ابتناء کا مطلب بھی یہی ہے کہ شی متبہ شی متبہ علیہ پر مرتب اور اس کی طرف منسوب ہو لہذا آپ کا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ اصل علت فاعلی پر صادق نہ ہونے کی وجہ سے مطرد نہیں ہے اور جس تعریف میں طرد نہ ہو اور وہ تعریف مطرد نہ ہو تو وہ تعریف صحیح نہیں ہوتی لہذا یہ تعریف بھی صحیح نہیں ہے۔

بعض حضرات نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ فاعل پر اصل کا اطلاق نہیں کیا جاتا یہ مطلب نہیں کہ فاعل نفس الامر میں فعل کا مترتب علیہ اور منسوب الیہ نہیں ہے یہاں تک کہ آپ اعتراض وارد کریں۔ (نیز اس سے صرف یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ علت فاعلی پر اصل کا اطلاق ہو سکتا ہے لیکن علت صوری اور غائی پر پھر بھی اصل کا اطلاق درست نہ ہوگا)

الثالث: ان کلامہ فی باب المجاز عند بیان جریان الاصالۃ والتبعیۃ من الجانبین يدل علی ان کل محتاج الیہ فهو اصل۔

تیسرے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کے اپنے کلام میں تعارض ہے اس لئے کہ یہاں تو آپ کہہ رہے ہیں کہ اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ نہیں کرنی چاہیے لیکن مجاز کے باب میں جہاں آپ نے اصالت اور تبعیت کے دونوں جانبوں سے جاری ہونے کا ذکر کیا ہے وہاں آپ کا کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل ہوتا ہے۔

چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے وہاں جو کچھ ذکر کیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں حقیقت اور مجاز میں اشتباہ لازم آئے حالانکہ حقیقت اصل اور مجاز فرع ہے اور پھر وہاں حقیقت اور مجاز میں تمیز مطلوب ہو تو اصل کی تفسیر محتاج الیہ اور فرع کی تفسیر محتاج کے ساتھ کرینگے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ تو مصنف رحمہ اللہ نے ایک خاص مقام میں اصل کی تفسیر محتاج الیہ اور فرع کی تفسیر محتاج کے ساتھ ایک خاص عارض کی بنا پر کی ہے لہذا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مطلقاً اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی جائے۔

چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے وہاں پر ذکر کیا کہ جب آپ کو معلوم ہوا کہ مجاز کی بنا اسم ملزوم کے لازم پر اطلاق کرنے پر ہے اور ملزوم اصل اور لازم فرع ہوتا ہے۔ تو جب اصلیت اور فرعیت جائین سے ہو تو وہاں مجاز دونوں طرف سے جاری ہوتا ہے۔ جیسے علت اپنے اس معلول کے ساتھ جو خود علت کے لئے علت غائی ہوتی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کسی شئی کا محتاج الیہ ہونا اصل ہونے کے لئے کافی نہیں بلکہ اہل لغت کا اطلاق بھی ضروری ہے اور اہل لغت محتاج الیہ پر اصل کا اطلاق نہیں کرتے۔

الرابعُ إِنَّا إِذَا قُلْنَا الْفِكْرَ تَرْتِيبُ أُمُورٍ مَعْلُومَةٍ فَلَا شَكَّ أَنَّ الْأُمُورَ الْمَعْلُومَةَ مَادَّةٌ لِلْفِكْرِ وَأَصْلٌ لَهُ مَعَ أَنَّ ابْتِنَاءَ الْفِكْرِ عَلَيْهَا لَيْسَ حِسِّيًّا وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا عَقْلِيًّا بِتَفْسِيرِ الْمُصَنِّفِ وَهُوَ تَرْتِيبُ الْحَكْمِ عَلَى دَلِيلِهِ.

چوتھے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے جو کہا کہ اصل کا اطلاق صرف علت مادی پر ہوتا ہے باقی علل غائیہ اور شروط پر نہیں ہوتا یہ ہمیں تسلیم نہیں اسلئے کہ جس طرح آپ کے بقول باقی علل غائیہ اور شروط پر صحیح نہیں اسی طرح علت مادی پر بھی صحیح نہیں اسلئے کہ مثلاً جب ہم کہیں کہ الفکر ترتیب امور معلومہ لتادی الی امر مجهول تو یہ امور معلومہ فکر کیلئے مادہ اور اصل ہوتے ہیں حالانکہ فکر کی ابتداء ان امور معلومہ پر حسی بھی نہیں اور وہ ظاہر ہے اور عقلی بھی نہیں ہے اسلئے کہ آپ نے ابتداء عقلی کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہو ترتب الحكم على دليله اور فکر امور معلومہ کے لئے حکم اور امور معلومہ اسکے لئے دلیل نہیں ہیں اور جب فکر امور معلومہ کے لئے حکم نہیں اور امور معلومہ اسکے لئے دلیل نہیں تو ادھر ابتداء عقلی بھی نہ ہوگا اور ابتداء حسی بھی نہیں لہذا مادہ اور علت مادی پر ما یبتنی علیہ غیرہ صادق نہ ہوا۔

جواب یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے جو ابتداء عقلی کے بیان میں کہا ہو ترتب الحكم على دليله یہ ابتداء عقلی کی تعریف نہیں بلکہ فقط مثال ہے اسلئے کہ اگر یہ تعریف ہو جائے تو پھر یہ اپنے افراد کے لئے جامع نہ ہوگی جیسا کہ شارح نے خود قول حق اور قول فیصل قرار دیتے ہوئے تصریح کی ہے چنانچہ شارح کے کلام میں پہلے گزر چکا ہے واللہ اعلم

**قال المصنف فی التوضیح۔ (والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد**

**عملاً ليخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد**

**أراد الشمول) هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة فالمعرفة إدراك الجزئيات عن**

دلیل فخرَج التقلید و قوله مَا لَهَا و مَا عَلَيْهَا يُمكن أَنْ يُراد بِهِ مَا يَنْتَفِعُ بِهِ النَّفْسُ و مَا يَنْصَرُّ بِهِ فِي الْآخِرَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَهَا مَا كَسَبَتْ و عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ فَإِنْ أُرِيدَ بِهِمَا الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ فَاعْلَمْ أَنَّ مَا يَأْتِي بِهِ الْمُكَلَّفُ إِمَّا وَاجِبٌ أَوْ مَنْدُوبٌ أَوْ مُبَاحٌ أَوْ مَكْرُوهٌ كَرَاهَةً تَنْزِيهِهِ أَوْ مَكْرُوهٌ كَرَاهَةً تَحْرِيمٍ أَوْ حَرَامٌ فَهَذِهِ سِتَّةٌ ثُمَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ طَرَفَانِ طَرَفُ الْفِعْلِ وَ طَرَفُ التَّرَكُّبِ. أَيْ عَدَمُ الْفِعْلِ فَصَارَتْ اثْنَى عَشْرَةَ ففَعُلُ الْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوبِ مِمَّا يُثَابُ عَلَيْهِ وَفَعُلُ الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا وَ تَرَكُّ الْوَاجِبِ مِمَّا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ وَ الْبَاقِي لَا يُثَابُ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ فَلَا يَدُ خُلُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْقَسْمَيْنِ وَإِنْ أُرِيدَ بِالنَّفْعِ عَدَمُ الْعِقَابِ وَ بِالضَّرَرِ الْفَعْلُ الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا وَ تَرَكُّ الْوَاجِبِ يَكُونُ مِنَ الْقَسْمِ الثَّانِي أَيْ مِمَّا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ وَ التَّسْعَةُ الْبَاقِيَةُ يَكُونُ مِنَ الْأَوَّلِ أَيْ مِمَّا لَا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ وَإِنْ أُرِيدَ بِالنَّفْعِ الثَّوَابُ وَ بِالضَّرَرِ عَدَمُهُ ففَعُلُ الْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوبِ مِمَّا يُثَابُ عَلَيْهِ ثُمَّ الْعَشْرَةُ الْبَاقِيَةُ مِمَّا لَا يُثَابُ عَلَيْهَا وَ يُمكن أَنْ يُرَادَ بِمَا لَهَا وَ مَا عَلَيْهَا مَا يَجُوزُ لَهَا وَ مَا يَجِبُ عَلَيْهَا ففَعُلُ مَا سِوَى الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا وَ تَرَكُّ مَا سِوَى الْوَاجِبِ يَجُوزُ لَهَا وَ فَعُلُ الْوَاجِبِ وَ تَرَكُّ الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا مِمَّا يَجِبُ عَلَيْهَا فَبَقِيَ فَعُلُ الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا وَ تَرَكُّ الْوَاجِبِ خَارِجِينَ عَنِ الْقَسْمَيْنِ وَ يُمكن أَنْ يُرَادَ بِمَا لَهَا وَ مَا عَلَيْهَا مَا يَجُوزُ لَهَا وَ مَا يَحْرُمُ عَلَيْهَا فَيُشْمَلَانِ جَمِيعُ الْأَصْنَافِ.

**ترجمہ و تشریح:-** اور فقہ آدمی کا جانا ہے وہ جو اسکے لئے مفید ہے اور وہ جو اسکے لئے مضر ہے اور اس تعریف میں ”عملاً“ کا اضافہ کیا گیا ہے۔ تاکہ اعتقادات اور وجدانیات نکل جائیں۔ تو اس قید کی وجہ سے علم کلام (جس میں اعتقاد سے بحث ہوتی ہے) اور علم تصوف جس میں وجدانیات سے بحث ہوتی ہے) خارج ہونگے اور جس نے ”عملاً“ کی قید کر نہیں کی اسکے نزدیک فقہ علم کلام اور علم تصوف دونوں کو شامل ہے۔ امام صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ فقہ کی یہ تعریف امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے۔

پس معرفت جزئیات کو دلیل کے ساتھ جانا ہے لہذا معرفت کے لفظ کے ساتھ تقلید خارج ہوگئی اور ”مالہا

وما علیہا“ کے متعلق چند احتمالات ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) کہ اس سے مراد ما ینتفع بہ النفس و ما ینتضرر بہ فی الآخرۃ ہو جیسا کہ ترجمہ میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا جیسا کہ اللہ پاک کے قول لہا ما کسبت و علیہا ما اکتسبت میں بھی یہی معنی مراد ہے کہ نفس کے لئے اس فعل کا فائدہ ہے جو اس نے کیا ہو اور اس پر اس فعل کا وبال ہے جو اس نے کیا ہو۔

(۲) اور اگر ما لہا اور ما علیہا سے ثواب اور عقاب مراد لیا جائے تو مکلف جو کچھ کرتا ہے وہ چھ اشیاء میں منحصر ہے۔ واجب، مندوب، مباح، مکروہ، کراہت تنزیہی کے ساتھ، مکروہ کراہت تحریمی کے ساتھ اور حرام۔ پھر ان چھ میں ایک جانب فعل ہے اور ایک جانب ترک ہے تو بارہ صورتیں ہو گئیں، تو فعل واجب اور فعل مندوب پر ثواب دیا جاتا ہے۔ اور فعل حرام اور فعل مکروہ تنزیہی اور ترک واجب پر عقاب دیا جاتا ہے۔ اور باقی یعنی ترک مندوب فعل اور ترک مباح اور فعل اور ترک مکروہ تنزیہی اور ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی، ان سات پر نہ ثواب ہے اور نہ عقاب ہے تو یہ سات مالہا کے نیچے آئینگے اور نہ ما علیہا کے نیچے۔

(۳) اور اگر نفع سے عدم عقاب اور ضرر سے عقاب مراد لیا جائے تو فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب ما علیہا میں یعنی قسم ثانی میں داخل ہونگے۔ اور باقی تو فعل واجب، فعل اور ترک مندوب، فعل اور ترک مباح، فعل اور ترک مکروہ تنزیہی اور ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی یہ سب مالہا یعنی مالا یعنی اقاب علیہ میں داخل ہونگے۔

(۴) اور اگر نفع سے ثواب اور ضرر سے عدم الثواب مراد لیا جائے تو فعل واجب اور فعل مندوب دونوں پر ثواب ہوگا اور مالہا میں داخل ہونگے۔ اور پھر باقی دس جوابی تفکر سے واضح ہیں ان پر ثواب نہ ہوگا۔

(۵) اور ہو سکتا ہے کہ ما لہا سے مراد ما یجوز لہا ہو اور ما علیہا سے مراد ما یحرم علیہا ہو۔ تو حرام اور مکروہ تحریمی کے علاوہ کا کرنا اور واجب کے علاوہ کا چھوڑنا آدمی کے لئے جائز ہو کر ما لہا میں داخل ہونگے۔ اور فعل واجب اور ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی آدمی پر واجب ہونے کی وجہ سے ما علیہا کے نیچے داخل ہونگے۔ اور فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب نہ جائز ہے اور نہ واجب اسلئے یہ ما لہا اور علیہا دونوں سے خارج ہونگے۔

(۶) اور ہو سکتا ہے کہ ما لہا سے مراد ما یجوز لہا ہو اور ما علیہا سے مراد ما یحرم علیہا ہو تو اس صورت میں تمام اقسام کو شامل ہونگے۔ اسلئے کہ فعل واجب اور فعل مندوب اور ترک مندوب اور فعل مباح اور ترک مباح اور

فعل مکروہ تنزیہی اور ترک مکروہ تنزیہی اور ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی سب ما یجوز لها میں داخل ہو گئے۔  
اور فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب تینوں ما یحرم علیہا میں داخل ہو گئے۔

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَالْحَمْلُ عَلَى وَجْهِ لَا يَكُونُ بَيْنَ الْقَسَمَيْنِ وَاسْطَةً أُولَىٰ ثُمَّ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا يَتَنَاوَلُ الْأَعْتِقَادِيَّاتِ كَوُجُوبِ الْإِيمَانِ وَنَحْوِهِ وَالْوَجْدَانِيَّاتِ أَيْ الْأَخْلَاقِ الْبَاطِنَةِ وَالْمَلَكَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالْعِبَادَاتِ كَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْبَيْعِ وَنَحْوِهَا. فَمَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنَ الْأَعْتِقَادِيَّاتِ هِيَ عِلْمُ الْكَلَامِ وَمَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنَ الْوَجْدَانِيَّاتِ هِيَ عِلْمُ الْأَخْلَاقِ وَالتَّصَوُّفِ كَالزَّهْدِ وَالصَّبْرِ وَالرِّضَا وَحُضُورِ الْقَلْبِ فِي الصَّلَاةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَمَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنَ الْعَمَلِيَّاتِ هِيَ الْفِقْهُ الْمَصْطَلَحُ فَإِنْ أَرَدْتَ بِالْفِقْهِ هَذَا الْمَصْطَلَحَ زِدْتَ عَمَلًا عَلَى قَوْلِهِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا وَإِنْ أَرَدْتَ مَا يَشْمَلُ الْأَقْسَامَ الثَّلَاثَةَ لَمْ تَزِدْ وَأَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمْ يَزِدْ هَذَا الْقَيْدَ عَمَلًا لِأَنَّهُ أَرَادَ الشَّمُولَ أَيْ أَطْلَقَ الْفِقْهَ عَلَى الْعِلْمِ بِمَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا سِوَاءَ كَانَ مِنَ الْأَعْتِقَادِيَّاتِ أَوْ الْوَجْدَانِيَّاتِ أَوْ الْعَمَلِيَّاتِ وَمِنْ ثَمَّ سَمِيَ الْكَلَامُ فَقْهًا أَكْبَرَ.

**ترجمہ و تشریح :-** جب آپ نے اس گزشتہ بیان کو سمجھ لیا تو اب یہ سمجھ لیجئے کہ ایسی صورت پر حمل کرنا جس میں ما لہا اور ما علیہا کی دونوں قسموں میں واسطہ نہ ہو (جیسا کہ تیسری چوتھی اور چھٹی صورت ہے) زیادہ اولیٰ ہے پھر ما لہا اور ما علیہا اعتقادیات جیسے وجوب ایمان وغیرہ اور وجدانیات یعنی اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ اور عبادات جیسے نماز، روزہ، بیع وغیرہ کو شامل ہے۔

تو نفس کا ما لہا اور ما علیہا کو جاننا اگر اعتقادیات کے قبیل سے ہو تو وہ علم کلام ہے اور اگر وجدانیات کے قبیل سے ہو تو وہ علم اخلاق اور علم تصوف ہے جیسے ”زہد دنیا سے بے رغبت ہونا“ اور صبر ”طاعات پر معاصی سے اپنے آپ کو روکنا“ اور رضاء ”یعنی قضاء و قدر پر رضامند ہونا اور نماز میں خشوع اور خضوع وغیرہ“ اور یہی معرفۃ النفس ما لہا وما علیہا اگر عملیات کی قبیل سے ہو تو وہ فقہ مصطلح ہے۔

تو اگر فقہ سے مراد یہی مصطلح فقہ ہے تو عملاً کی قید کا اضافہ کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر فقہ سے مراد وہ ہو جو علم کلام، علم تصوف اور اس مصطلح فقہ کو شامل ہے تو پھر ”عملاً“ کی قید کا اضافہ ضروری نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے

”علماء“ کی قید کا اضافہ نہیں کیا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک فقہ ان تینوں علوم کو شامل ہے۔ (یعنی انہوں نے فقہ کا اطلاق ما لہا و ما علیہا کی معرفت اور جاننے پر کیا ہے خواہ وہ اعتقادات کی قبیل سے ہو یا وجدانیات یا عملیات کی قبیل سے ہو) اور یہی وجہ ہے کہ انہوں نے علم الکلام کو فقہ اکبر کے ساتھ مٹھی کیا ہے۔ (چنانچہ امام ابوحنیفہ کے امالی میں سے ایک رسالہ ہے جو علم کلام کے مسائل پر مشتمل ہے اس کا نام فقہ اکبر رکھا گیا ہے اور اس پر ملا علی قاری رحمہ اللہ نے شرح کی ہے اس کو شرح فقہ اکبر کہا جاتا ہے)

**قال الشارح فی التلویح :-** قوله الفقه نقل اللمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا ولللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف أحدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا : فالأول معرفة النفس ما لها وما عليها ويجوز أن يُريدَ بالنفس العبد نفسه لأن أكثر الأحكام متعلقة بأعمال البدن وإن يُريدَ النفس الإنسانية إذ بها الأعمال ومعها الخطاب وإنما البدن آلة وفسر المعرفة بإدراك الجزئيات عن دليل والقيّد الأخير مما لا دلالة عليه أصلا لا لغة ولا اصطلاحاً وذهب في قوله ما لها وما عليها إلى ما يُقال إن اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيّد هما بالأخرى احترازاً عما ينتفع به أو يتضرر منه في الدنيا من اللذات والالام والمُشعر بهذا القيد شهرة أن الفقه من العلوم الدينية فذكر لهما على هذا التقدير ثلاثة معانٍ ثم ذكر معنيين آخرين فصار المعانى المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل جميع ما يأتي به المكلف واثنان لا يشمّلانها كلها والاقسام اثنا عشر لأن ما يأتي به المكلف أن تساوى فعله وتركه فمباح وإلا فإن كان فعله أولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وإن كان تركه أولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأى محمد وهو المناسب ههنا لأن المصنف جعل المكروه تنزيهاً مما يجوز فعله والمكروه تحريماً مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو أن ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة

التنزیہ ان کان إلى الجَلِّ اقربُ بمعنى انه لا یعاقب فاعله ولكن یثاب تاركه أدنی ثواب و کراهة التحريم ان کان إلى الحرام اقربُ بمعنى ان فاعله یستحق محذوراً دون العقوبة بالنار کحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما یشمل الفرض ایضاً لأن استعماله بهذا المعنی شائع عندهم کقولهم الزکوة واجبة والحج واجب بخلاف إطلاق الحرام على المکروه تحریماً والمراد بالمندوب ما یشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعلی ای ایقاع علی ما هو المعنی المصدري وترك ای عدم فعل فتصیر اثنتی عشر .

**ترجمہ و تشریح :-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے مضاف یعنی اصل کی دو تعریفیں کیں ایک وہ جو مقبول اور صحیح ہے (اور وہ ما یبتی علیہ غیرہ) ہے۔ اور دوسری وہ جو ضعیف اور مردود ہے اور وہ (ما یحتاج الیہ ہے جو امام رازی رحمہ اللہ سے منقول ہے لیکن وہ تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہونے کی وجہ سے مردود اور ضعیف ہے)۔ اور مضاف الیہ یعنی فقہ کی مصنف نے دو تعریفیں کیں ایک کی تضعیف کی تصریح کی ہے اور یہ وہ تعریف ہے (جو امام شافعی رحمہ اللہ کے اصحاب سے منقول ہے جسکو مصنف رحمہ اللہ نے ”وقیل العلم بالاحکام الشرعیة العملية عن ادلتها التفصیلیة کے ساتھ نقل کیا)۔ اور دوسری تعریف کی تضعیف کی تصریح نہیں کی (اور یہ وہ تعریف ہے جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے جو معرفة النفس ما لها وما علیها الخ کے ساتھ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے)۔

پھر مصنف رحمہ اللہ نے اپنی طرف سے ایک تیسری تعریف ذکر کی تو اول تعریف جو معرفة النفس ما لها وما علیها ہے اس میں نفس سے مراد خود بندہ ہے جو روح اور جسد کا مجموعہ ہے اسلئے کہ اکثر احکام اعمال بدن کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نفس سے مراد نفس انسانیہ (یعنی وہ روح ہو جو جسم میں حلول کر چکی ہے)۔ اسلئے کہ اعمال بدن سے اس روح کی وجہ سے صادر ہوتے ہیں اور خطاب شارع بھی اس روح کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور بدن تو اعمال کے صدور کے لئے فقط آلہ ہے۔

اور مصنف رحمہ اللہ نے معرفۃ کی تفسیر ادراک الجزئیات عن دلیل کے ساتھ کی ہے (اس عبارت سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں) اور آخری قید ”عن دلیل“ پر لفظ معرفۃ لغتہ اور



اصطلاحاً کسی حیثیت سے دلالت نہیں کرتا۔ (اس اعتراض کا ایک جواب یہ ہے کہ امام راغب اصفہانی نے معرفۃ کی تفسیر میں فرمایا المعرفة والعرفان ادراک الشئ بتفکر و تدبر لائزہ تو امام راغب نے جو مفکر و تدبر لائزہ کی قید لگائی ہے اس میں اور ادراک عن دلیل میں کوئی فرق نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ معرفۃ النفس مالھا و ما علیھا سے مراد تمام احکام علی سبیل الاستغراق ہیں اور تمام احکام کا علم بالتفصیل بالفعل محال ہے اسلئے ضروری ہے کہ استدلال اور استنباط کی قید لگائی جائے جسکی بناء پر آئندہ آنے والے احکام معلوم کیے جاسکیں لہذا ان دونوں قرینوں کی بناء پر معرفۃ کی تفسیر ادراک الجزئیات عن دلیل میں کوئی قید ایسی نہیں ہے کہ اس پر لختہ یا اصطلاحاً دلالت نہ ہو۔

نیز شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے اپنے قول ما لھا اور ما علیھا میں اس طرف اشارہ کیا کہ ”لام“ انتفاع کے لئے اور ”علی“ تضرر کے لئے ہے۔ اور پھر انکو اخروی کی قید کے ساتھ مقید کیا تاکہ وہ علوم جن سے دنیا میں نفع حاصل کیا جاتا ہو یا دنیا میں ان کے مضراثرات ظاہر ہوتے ہوں ان سے احتراز کیا جاسکے۔ اور اس ”اخروی“ کی قید کے بڑھانے کی وجہ اس کی شہرت ہے کہ فقہ علوم دینیہ میں سے ہے۔ تو لام کے انتفاع اور ”علی“ کے تضرر کے لئے ہونے کی تقدیر پر مصنف نے مالھا اور ما علیھا کے تین معانی ذکر کیے پھر دو اور معانی ذکر کئے تو کل پانچ معانی ہو گئے۔ تین معانی ان پانچ میں سے ایسے ہیں جو ان تمام اقسام کو شامل ہیں جسکا مکلف ارتکاب کرتا ہے اور دو ایسے ہیں جو ان تمام اقسام کو شامل نہیں ہیں جو مکلف کرتا ہے اور کل اقسام بارہ ہیں اسلئے کہ جو کچھ مکلف کرتا ہے اگر اسکا فعل اور ترک دونوں برابر ہو گئے تو وہ مباح ہے اور اگر فعل اولیٰ ہو تو اسکے ترک سے ممانعت کی صورت میں وہ واجب ہے اور ترک سے اگر ممانعت نہ ہو تو وہ مندوب ہے۔ اور اگر اس کا ترک اولیٰ ہو تو اگر اسکے فعل سے دلیل قطعی کیساتھ منع کیا ہو تو وہ حرام ہے اور اگر دلیل ظنی کے ساتھ منع کیا ہو تو مکروہ ہے کراہت تحریمی کے ساتھ۔ اور اگر فعل سے بالکل ممانعت نہ ہو تو وہ مکروہ ہے کراہت تنزیہی کے ساتھ یہ امام ”محمد رحمہ اللہ کی رائے کے مطابق ہے اور یہاں پر یہی مناسب ہے اسلئے کہ مصنف نے مکروہ تنزیہی کو اس قبیل سے قرار دیا ہے کہ اسکا فعل جائز ہو اور مکروہ تحریمی کو اس قبیل سے قرار دیا کہ اسکا فعل جائز نہ ہو بلکہ حرام کی طرح اسکا ترک واجب ہو اور یہ حضرات شیخین رحمہما اللہ کی رائے کے مطابق صحیح نہیں ہے اور وہ یہ کہ جسکا ترک اسکے فعل سے اولیٰ ہو وہ فعل سے ممانعت کی تقدیر پر حرام ہے اور اگر فعل سے ممانعت نہ ہو تو پھر اگر حلال ہونے کے قریب ہو بایں معنی کے اسکے فاعل کو عذاب نہیں دیا جاتا ہو بلکہ اسکے تارک کو

کچھ نہ کچھ اجر اور ثواب ملتا ہو تو مکروہ تنزیہی ہوگا اور اگر وہ حرام کے قریب ہو یا اس معنی کہ اس کا فاعل محذور ”خوف“ کا مستحق ہو لیکن آگ میں عذاب دیئے جانے کا مستحق نہ ہو۔ مثلاً شفاعت لرفع الدرجات سے محروم ہونے کا مستحق ہو تو مکروہ تحریمی ہوگا۔

پھر واجب سے مراد وہ معنی ہے جو فرض کو بھی شامل ہے اسلئے کہ اس معنی میں واجب کا استعمال شائع متعارف ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے ”الزکوٰۃ واجبة“ اور ”الحج واجب“ بخلاف حرام کے، کہ اس کا اطلاق مکروہ تحریمی پر نہیں ہوتا اور مندوب سے مراد وہ ہے جو سنت اور نفل کو شامل ہے۔

تو کل اقسام چھ ہو گئیں۔ اور ہر ایک کے لئے دو طرف ہیں۔

(۱) جانب فعل یعنی فعل کو واقع کرنا جیسا کہ اس کا معنی مصدری ہوتا ہے اور (۲) ترک یعنی عدم الفعل تو اس طرح کل اقسام بارہ ہو جائیں گی۔

والمُرَادُ بِمَا يَأْتِي بِهِ الْمَكْلَفُ الْفِعْلُ بِمَعْنَى الْحَاصِلِ مِنَ الْمَصْدَرِ كَالْهَيْئَةِ الَّتِي تُسَمَّى صَلَاةً وَالْحَالَةَ الَّتِي تُسَمَّى صَوْمًا وَنَحْوَ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ أَثَرُ صَادَرٍ عَنِ الْمَكْلَفِ وَطَرَفٌ فَعْلِهِ اِيقَاعُهُ وَطَرَفٌ تَرْكِهِ عَدَمُ اِيقَاعِهِ وَالْأُمُورُ الْمَذْكُورَةُ مِنَ الْوَاجِبِ وَالْحَرَامِ وَغَيْرِهِمَا وَإِنْ كَانَتْ فِي الْحَقِيقَةِ مِنْ صِفَاتِ فِعْلِ الْمَكْلَفِ خَاصَّةً إِلَّا أَنَّهَا قَدْ تَطَلَّقَتْ عَلَى عَدَمِ الْفِعْلِ أَيْضًا فَيُقَالُ عَدَمُ مَبَاشَرَةِ الْوَاجِبِ حَرَامٌ وَعَدَمُ مَبَاشَرَةِ الْحَرَامِ وَاجِبٌ وَهُوَ الْمُرَادُ هَهُنَا وَإِنَّمَا فُسِّرَ التَّرَكُّ بِعَدَمِ الْفِعْلِ لِيَصِيرَ قِسْمًا آخِرًا ذُو أُرِيدَ بِهِ كَفُّ النَّفْسِ لِكَانِ تَرْكِ الْحَرَامِ مَثَلًا فَعَلَ الْوَاجِبَ بَعِينَهُ.

فَإِنْ قُلْتُ أَيْ حَاجَةً إِلَى اعْتِبَارِ الْفِعْلِ وَالتَّرَكِّ وَجَعَلِي الْأَقْسَامَ اثْنَيْ عَشَرَ وَهَلَّا اقْتَصَرْتُ عَلَى السَّبْتِ بَأَن يُرَادَ بِالْوَجِبِ مَثَلًا أَعْمٌ مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرَكِّ قُلْتُ لِأَنَّهُ إِذَا قَالَ الْوَاجِبُ يَدْخُلُ فِيمَا يُثَابُ عَلَيْهِ لَمْ يَصِحَّ ذَلِكَ فِي الْوَاجِبِ بِمَعْنَى عَدَمِ فِعْلِ الْحَرَامِ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّفْصِيلِ الْمَذْكُورِ ثُمَّ لَا يَخْفَى أَنَّ الْمُرَادَ أَنَّ عَدَمَ الْإِتْيَانِ بِالْوَجِبِ يَسْتَحِقُّ بِهِ الْعِقَابَ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ لَا يُعَاقَبُ بِعَفْوٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ سَهْوٍ مِنَ الْعَبْدِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ وَبَاقِي كَلَامِهِ وَاضِحٌ إِلَّا أَنْ فِيهِ مَبَاحٌ.

**ترجمہ و تشریح:-** اور مکلف جو کرتا ہے اس سے مراد فعل ہے اور فعل کا اطلاق جس طرح معنی مصدری یعنی ایقان پر ہوتا ہے اسی طرح اس ہیئت پر بھی ہوتا ہے جو فاعل کے ساتھ قائم ہو جیسے وہ ہیئت جو ”صلوٰۃ“ کے ساتھ مستی ہوتی ہے۔ اور وہ حالت جو ”صوم“ کے ساتھ مستی ہوتی ہے اور اسکی مثل وہ ہیئات جو مکلف سے صادر ہونے کا اثر ہو۔ اور جانب فعل اسکا واقع کرنا ہے اور جانب ترک اسکا واقع نہ کرنا ہے۔

والامور المذكورة الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ وجوب اور حرمت صفات افعال ہیں اور ترک کا معنی عدم الفعل ہے اور یہ عدم الفعل افعال کے قبیل سے نہیں ہے لہذا یہ ترک، وجوب اور حرمت کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا۔

تو شارح رحمہ اللہ نے والامور المذكورة الخ سے جواب کی طرف اشارہ کیا۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ وجوب اور حرمت اگرچہ حقیقت میں فعل مکلف کی صفت ہے لیکن کبھی کبھی اسکا اطلاق عدم فعل پر بھی ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے عدم مباشرة الواجب حرام یعنی واجب پر عمل نہ کرنا حرام ہے اور عدم مباشرة الحرام واجب یعنی حرام پر عمل نہ کرنا واجب ہے یا جیسے مثلاً عدم فعل الصلوٰۃ حرام و عدم مباشرة الریاء واجب یعنی نماز نہ پڑھنا حرام ہے اور ریا اور سود نہ کھانا واجب ہے، تو ادھر وجوب کا مطلب یہ ہوگا کہ سود کھانے والا آگ کے ساتھ عقوبت کا مستحق ہوگا۔

اور شارح کا قول و انما فسر الترك الخ سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ کی حالانکہ ترک کا معنی چھوڑنا اور نفس کا اس فعل سے رکنا ہے جس کو عربی میں کف النفس کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے تو اسکی کیا وجہ ہے۔

شارح نے و انما فسر الترك الخ کے ساتھ جواب دیا اور جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ اسلئے کی کہ اگر ترک کی تفسیر کف النفس کے ساتھ کی جائے تو اس صورت میں ترک حرام فعل واجب کے معنی میں ہوگا۔ اسلئے کہ جب فعل حرام کے اسباب میسر ہو جائیں اور بندہ فعل حرام پر قادر ہو جائے تو اس وقت نفس کو اس فعل حرام سے روکنا واجب ہے اور اسباب کے میسر ہونے کی صورت میں اگر آدمی فعل حرام سے اپنے آپ کو بچائے گا تو وہ ماجور عند اللہ ہوگا۔

فان قلت سے اعتراض کا بیان ہے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے فعل اور ترک دونوں کا اعتبار کرتے ہوئے مایاتی بہ المکلف کی بارہ اقسام ذکر کیں تو آپ اگر صرف جانب فعل پر اقتصار کرتے ہوئے چھ اقسام کو ذکر

کرتے اور فعل واجب اور ترک حرام کو واجب میں اور اسی طرح فعل حرام اور ترک واجب کو حرام میں شمار کرتے تو اس میں کیا حرج تھا۔

قُلْتُ لِأَنَّهُ إِذَا قَالُوا الْوَاجِبُ الْخ سَعِ جَوَابُ هُوَ۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ فعل اور ترک دونوں جانبوں کا اعتبار اسلئے کیا کہ اگر واجب کو مثلاً عام قرار دیتے اور وہ فعل اور ترک دونوں کو شامل ہوتا ہے تو جب یہ کہا جاتا کہ واجب مایثاب علیہ میں داخل ہے تو عدم فعل حرام جو اس تقدیر پر واجب ہے وہ بھی مایثاب میں داخل ہوتا تو اس صورت میں آدمی جب ایک عمل مندوب وغیرہ میں سے کرتا تو بہت سارے حرام افعال نہ کرنے کی وجہ سے بلکہ ایک حرام کا ارتکاب کرتے ہوئے کئی حرام افعال سے بچنے کی وجہ سے ”مایثاب علیہ“ میں داخل ہوتا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں، اسلئے اس مذکورہ تفصیل کے بغیر چارہ کار نہیں تھا۔

پھر یہ بات مخفی نہ رہے کہ واجب پر عمل نہ کرنے سے آدمی عقاب کا مستحق ہوتا ہے لیکن بسا اوقات واجب پر عمل نہ کرتے ہوئے بھی آدمی کو اللہ کے معاف کرنے کی وجہ سے یا آدمی کے بھول جانے کی وجہ سے یا اور کسی وجہ سے عذاب نہیں دیا جاتا۔

مصنف کا باقی کلام واضح ہے مگر اس میں چند مباحث ہیں:

الْأَوَّلُ أَنَّهُ جَعَلَ تَرْكَ الْحَرَامِ مِمَّا لَا يُثَابُ عَلَيْهِ وَلَا يُعَاقَبُ وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ وَاجِبٌ وَالْوَاجِبُ يُثَابُ عَلَيْهِ وَفِي التَّنْزِيلِ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ۔

وجوابہ أَنَّ الْمُثَابَ عَلَيْهِ فَعَلُ الْوَاجِبِ لَا عَدَمُ مَبَاشَرَةِ الْحَرَامِ وَالْأَوَّلُ لَكَانَ لِكُلِّ أَحَدٍ فِي كُلِّ لِحَظَةٍ مَثُوبَاتٌ كَثِيرَةٌ بِحَسَبِ كُلِّ حَرَامٍ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ وَنَهَى النَّفْسَ كَفْهًا عَنِ الْحَرَامِ وَهُوَ مِنْ قَبِيلِ فَعَلِ الْوَاجِبِ وَلَا نِزَاعَ فِي أَنَّ تَرْكَ الْحَرَامِ بِمَعْنَى كَفِّ النَّفْسِ عَنْهُ عِنْدَ تَهَيُّؤِ الْأَسْبَابِ وَمِيلَانِ النَّفْسِ إِلَيْهِ مِمَّا يُثَابُ عَلَيْهِ۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے ترک حرام کو ایسا قرار دیا کہ نہ اس پر ثواب ملتا ہے اور نہ عقاب حالانکہ ترک حرام واجب ہے اور واجب پر ثواب ملتا ہے۔ اور قرآن مجید میں بھی فرمایا کہ جو اپنے رب کے سامنے کھڑے ہونے سے ڈرتے ہوئے اپنے آپ کو خواہشات پر عمل کرنے سے روکے گا تو جنت ہی اس کا ٹھکانہ ہے تو اس سے بھی معلوم

ہوتا ہے کہ ترک حرام پر ثواب ملتا ہے۔

وجوابہ الخ کے ساتھ شارح نے جواب دیا اور جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جس پر ثواب ملتا ہے وہ فعل واجب ہے نہ کہ عدم فعل حرام اسلئے کہ اگر عدم فعل حرام پر ثواب ملتا تو پھر ہر شخص کو ہر وقت بہت سارے ثواب ملتے اسلئے کہ ہر وقت آدمی بہت سارے حرام کاموں کو نہیں کر رہا ہوتا۔ مثلاً جب آدمی نماز پڑھتا ہے تو اس وقت وہ سرقہ نہیں کرتا، زنا نہیں کرتا، غیبت نہیں کرتا وغیرہ وغیرہ تو ان تمام حرام کاموں کے نہ کرنے کی وجہ سے ثواب ملتا، بلکہ ایک حرام کارکناب کرتے ہوئے آدمی بہت سارے حرام کاموں کو نہیں کر رہا ہوتا تو اس پر بھی اجر اور ثواب ملتا اور یہ باطل ہے تو معلوم ہوا کہ ثواب فعل واجب پر ہے ترک حرام پر نہیں ہے۔ اور جہاں تک قرآن مجید کی آیت کا مفہوم ہے تو اس میں نہی النفس عن الہوی کا ذکر کیا ہے۔ اور نہی النفس کف النفس ہوتا ہے۔ اور اسباب حرام کے میسر ہونے کی صورت میں نفس کو حرام سے روکنا واجب ہے، اسلئے اس صورت میں اس پر ثواب ملے گا، اور اس پر کوئی اشکال نہیں ہے۔

الثانی أَنَّ الْمُرَادَ بِالْجَوَازِ فِي الْوَجْهِ الرَّابِعِ عَدَمُ مَنَعِ الْفَعْلِ وَالتَّرْكِ عَلَى مَا يُنَاسِبُ  
الامْكَانَ الْخَاصَّ لِتُقَابِلِ الْوَجُوبَ وَفِي الْخَامِسِ عَدَمُ مَنَعِ الْفَعْلِ عَلَى مَا يُنَاسِبُ  
الامْكَانَ الْعَامَّ لِتُقَابِلِ الْحَرَمَةَ.

اس بحث کو سمجھنے سے پہلے امکان خاص اور امکان عام کے معنی کو سمجھنا چاہیے۔ امکان خاص کہتے ہیں سلب الضرورة عن جانب الايجاب والسلب کو امکان عام کہتے ہیں سلب الضرورة عن الجانب المخالف کو و مخالف الايجاب السلب و مخالف السلب الايجاب پھر امکان عام دو قسم پر ہے مقید بجانب الوجود اور مقید بجانب السلب۔ تو مقید بجانب الوجود میں سلب ضروری نہیں ہوتا خواہ ايجاب ضروری ہو یا نہ ہو اور مقید بجانب السلب میں ايجاب ضروری نہیں ہوگا خواہ سلب ضروری ہو یا نہ ہو۔

اب اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ چوتھی صورت میں جس میں ما لہا سے مراد ما يجوز لہا اور علیہا سے ما يجب علیہا لیا ہے اس میں ما يجوز سے امکان خاص کا معنی ہوگا جس میں فعل اور ترک دونوں منع نہیں ہوتے تاکہ وجوب یعنی ما يجب علیہا کے مقابل ہو جائے۔

اور پانچویں صورت میں جہاں ما لہا سے مراد ما يجوز لہا اور ما علیہا سے ما يحرم علیہا لیا

ہے اس میں جواز سے مراد امکان عام یعنی عدم منع فعل ہوگا تا کہ تمام اقسام کو شامل ہو جائے۔

فَإِنْ قُلْتَ إِذَا أُريدَ بِالْجَوَازِ عَدَمُ مَنَعِ الْفِعْلِ وَالتَّرَكُّ لَمْ يَصِحَّ قَوْلُهُ فَعِلٌ مَا سَوَى الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا وَتَرْكٌ مَا سَوَى الْوَاجِبِ يَجُوزُ لَهَا لِأَنَّ مَا سَوَى الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا يَشْمَلُ الْوَاجِبَ مَعَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ بِهَذَا الْمَعْنَى وَكَذَا تَرْكٌ مَا سَوَى الْوَاجِبِ يَشْمَلُ تَرْكَ الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا مَعَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ بِهَذَا الْمَعْنَى. قُلْتَ

هَذَا مَخْصُوصٌ بِقَرِينَةِ التَّصْرِيحِ بِدُخُولِهِ فِيمَا يَجِبُ عَلَيْهَا .

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جب جواز سے مراد عدم منع الفعل والتروک ہے تو مصنف کا قول کہ حرام اور مکروہ تحریمی کے علاوہ کرنا اور واجب کے علاوہ کا چھوڑنا یا جواز لہا میں داخل ہے صحیح نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ حرام اور مکروہ تحریمی کے علاوہ جو کچھ ہے وہ واجب کو بھی شامل ہے حالانکہ وہ اس معنی پر جو عدم منع الفعل والتروک ہے جائز نہیں ہے۔ اس طرح واجب کے علاوہ جو کچھ ہے وہ ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی کو بھی شامل ہے حالانکہ وہ بھی اس معنی پر جائز نہیں کہ اس کا فعل اور ترک دونوں منع نہ ہوں۔

”قلت“ سے شارح نے جواب دیا جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف کا جو قول آپ نے ذکر کیا ففعل ما سوى الواجب والمكروه تحريماً وترك ما سوى الواجب يجوز لها اپنے عموم پر نہیں ہے یہاں تک کہ وہ واجب کو بھی شامل ہو جائے اسلئے کہ واجب اسی صورت میں پہلے ما يجب علیہا میں ایک مرتبہ داخل ہوا ہے اور تقابیل کا تقاضہ یہ ہے کہ جب واجب ایک مقابل ما يجب علیہا میں داخل ہو گیا تو مقابل آخر ما يجوز لها میں داخل نہیں ہوگا۔

اس طرح ترک ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريماً بھی اپنے عموم پر نہیں ہے۔ اسلئے کہ ترک الحرام اور ترک المكروه تحريماً ما يجب علیہا میں داخل ہوا ہے ما يجوز لها میں داخل نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

الثالث أَنَّ مَا يَحْرُمُ عَلَيْهَا فِي الْوَجْهِ الْخَامِسِ بِمَعْنَى الْمَنَعِ عَنِ الْفِعْلِ يَشْمَلُ الْحَرَامَ

وَالْمَكْرُوهَ كَرَاهَةً التَّحْرِيمِ

اس تیسری بحث کا خلاصہ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ما لها و ما

علیہا ما یجوز لها و ما یحرم علیہا کے معنی میں ہے جیسا کہ پانچویں صورت میں ہے تمام اقسام کو شامل ہے ہم اسکو نہیں مانتے اسلئے کہ مکروہ تحریمی نہ تو ما یجوز لها میں داخل ہے اور نہ ما یحرم علیہا میں داخل ہے تو شارح نے اس بحث میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مکروہ تحریمی ما یحرم علیہا میں داخل ہے اسلئے کہ ما یحرم علیہا سے مراد ما یمنع عن فعلہ بحیث یکون فاعلہ مستحقاً لعقاب النار سواء کان بدلیل قطعی و هو الحرام او بدلیل ظنی و هو المکروہ تحریماً ہے یعنی ما یحرم علیہا سے مراد وہ ہے کہ اسکے فعل سے منع کیا جاتا ہو اس طرح کہ اسکا فاعل عذاب بالنار کا مستحق ہو خواہ دلیل قطعی کے ساتھ عذاب کا مستحق ہو جیسا کہ حرام میں ہوتا ہے یا دلیل ظنی کے ساتھ عذاب کا مستحق ہو جیسا کہ مکروہ تحریمی میں ہوتا ہے۔

والرابعُ أَنَّ لیسَ المرادُ بمعرفةٍ ما لها و ما علیہا تصورَ هما ولا التصدیقَ بشبوتہما لظہورِ أَنَّ لیسَ الفقہُ عبارةً عن تصورِ الصلوٰۃ و غیرِها ولا عن التصدیقِ بوجودِہا فی نفسِ الامرِ بل المرادُ معرفةً احکامِہا من الوجوبِ و غیرِہ کالتصدیقِ بآنَ ہذا واجبٌ و ذالک حرامٌ و الیہ الاشارةٌ بقولہ کوجوبِ الایمانِ و احکامُ الوجدانیاتِ من الوجوبِ و نحوه تُدرک بالدلیل و ثبوتُہا فی نفسِ الامرِ بالوجدانِ کما فی العمَلِیاتِ یُعرف وجوبُ الصلوٰۃ بالدلیل و وجودُہا بالحسِّ ثم لا یخفی أَنَّ اعتراضہ علی التعریفِ الثانی بآنَہ لا یجوزُ أَنْ یُرَادَ بالاحکامِ کلُّہا و لا بعضُہا المُعینِ ولا المُبہمِ و اَرَدَ بعینہ ہٰہُنَا فیما لها و ما علیہا مع أَنَّ اطلاقَ اللفظِ المُحتملِ للمعانی المتعدِّدۃ مع عدمِ تعینِ المرادِ غیرُ مُستحسنٍ فی التعریفاتِ .

**ترجمہ و تشریح :-** چوتھی بحث مصنف رحمہ اللہ کی مراد کی تحقیق کے بیان میں ہے اسلئے کہ مصنف رحمہ اللہ نے جب کہا کہ معرفۃ ادراک الجزئیات عن دلیل کو کہتے ہیں۔ تو اس پر دو اعتراض وارد ہو گئے۔

(۱) پہلا اعتراض یہ ہے کہ معرفۃ النفس ما لها و ما علیہا سے مراد یا تو ما لها و ما علیہا کا تصور ہو گا یا ان کی تصدیق ہو گا۔ اور دونوں صورتوں میں فقہ کی تعریف صحیح نہیں ہوگی اسلئے کہ فقہ مثلاً تصور صلوٰۃ یا تصدیق بوجود صلوٰۃ کا نام نہیں ہے۔ (۲) دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب معرفۃ کو ادراک الجزئیات عن دلیل کے ساتھ مقید کر لیا تو وجدانیات اسکے ساتھ خود بخود نکل گئے تو پھر مصنف کے اس قول کی کیا ضرورت تھی کہ ”و یزاد عملاً لیخرج

الوجدانیات“

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو معرفۃ النفس ما لها و ما علیہا تصور ما لها و ما علیہا اور تصدیق بوجود ما لها و ما علیہا کے اندر منحصر کر کے کہا کہ فقہ مثلاً تصور صلوٰۃ اور تصدیق بوجود صلوٰۃ کا نام نہیں ہے تو یہ حصر ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ فقہ تصدیق باحکام مالہا و ما علیہا سے عبارت ہو سکتا ہے۔

مثلاً فقہ عبارت ہو جائے تصدیق بان الایمان واجب و نحوه فی الاعتقادات اور فقہ عبارت ہو جائے اس بات کی تصدیق سے کہ نفس حزن کیا جائے فضائل کے ساتھ اور اسکو ذائل سے خالی کیا جائے وجدانیات میں۔

اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ معرفۃ النفس ما لها و ما علیہا جب تصدیق باحکام مالہا و ما علیہا ہو گیا تو احکام ما لها و ما علیہا کے وجوب اور حرمت وغیرہ ہیں مثلاً عدل واجب ہے اور کبر حرام ہے اور یہ بات دلیل سے معلوم ہوتی ہے اور وجود عدل اور کبر وجدان سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ عملیات میں مثلاً وجوب صلوٰۃ کی دلیل سے معلوم ہوتا ہے اور وجود صلوٰۃ حس سے معلوم ہوتا ہے۔ اور خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ وجدانیات افعال باطنہ میں سے ہے اعمال ظاہرہ میں سے نہیں ہے اسلئے وجدانیات کو فقہ کی تعریف سے عملاً کی قید کے ساتھ خارج کیا جائیگا۔

ثم لا يخفى من شارح مصنف رحمہ اللہ پر ایک اعتراض وارد کرنا چاہتے ہیں اس اعتراض کی دو جہتیں ہیں۔  
(۱) مصنف رحمہ اللہ نے فقہ کی تعریف ثانی جو امام شافعی رحمہ اللہ کے اصحاب سے منقول ہے (العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلتها التفصیلیۃ) پر جو اعتراض وارد کیا ہے کہ احکام سے تمام احکام بھی مراد نہیں ہو سکتے اسلئے کہ حوادث غیر متناہی اور بعض معین یا بعض محکم بھی مراد نہیں ہو سکتے جیسا کہ اپنے مقام پر آجائیگا۔  
وہ اعتراض یہاں معرفۃ النفس ما لها و ما علیہا پر بھی وارد ہے اسلئے کہ یہاں بھی معرفۃ النفس سے تمام احکام یا بعض معین یا بعض محکم مراد نہیں ہو سکتے۔

(۲) مصنف رحمہ اللہ نے معرفۃ النفس ما لها و ما علیہا میں متعدد وجوہ اور صورتیں بیان کیں اور ایسا لفظ جو متعدد معانی کے لئے مجتمعات میں ذکر کرنا غیر مستحسن ہے لہذا یہ تعریف بھی غیر مستحسن ہے۔  
جواب: دوسری تعریف پر مصنف نے جو اعتراض وارد کیا ہے وہ اعتراض یہاں وارد نہیں ہوتا اسلئے کہ وہاں پر العلم



بالاحکام کا ذکر ہے اور اس علم کو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا تو مطلب یہ ہوگا کہ فقہ احکام شرعیہ عملیہ کے علم کا نام ہے تو اس میں تمام احکام یا بعض معین یا محکم احکام مراد نہیں ہو سکتے ثانی اور ثالث تو اسلئے کہ اس صورت میں ایک، دو احکام کے جاننے والے کو فقیہ کہا جائیگا اور وہ صحیح نہیں اور تمام احکام بھی مراد نہیں ہو سکتے، اسلئے کہ حوادث غیر متناہی ہیں اور ان غیر متناہی حوادث کے تمام احکام کا علم ایک شخص کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہاں پر معرفة النفس ما لها و ما علیہا میں معرفۃ نفس کی طرف مضاف کیا ہے اور نفس خود متناہی ہے اسلئے اگر مالہا و ما علیہا سے تمام احکام مراد لئے جائیں تو وہ حرج لازم نہیں آئیگا جو ادھر لازم آیا ہے۔ اور جو آپ نے کہا کہ لفظ محتمل للمعانی المتعدده کو تعریفات میں لانا غیر مستحسن ہے یہ اس وقت ہے جبکہ ان متعدد معانی میں سے کوئی ایک معنی مراد ہو اور اس پر قرینہ نہ ہو لیکن یہاں تو نفس کو اختیار ہے کہ ان معانی متعددہ میں سے جو چاہے وہ مراد لے یعنی ان تمام معانی میں سے کسی ایک معنی کو مراد لینا برابر ہے۔ کسی ایک معنی کو مراد لے سکتا ہے۔

قال المصنف فی التوضیح :-

(و قیل العلم بالأحكام الشرعیة العملية من أدلتها التفصیلیة)

فَالْعِلْمُ جِنْسٌ وَالباقی فَصْلٌ فَقَوْلُهُ بِالْأحكامِ يُمكنُ أَنْ يُرادَ بِالْحُكْمِ هُنَا إِسْنَادُ أَمْرٍ إِلَى آخَرَ وَ يُمكنُ أَنْ يُرادَ الْحُكْمُ الْمَصْطَلَحُ وَ هُوَ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ إِلَى آخِرِهِ فَإِنْ أُريدَ الْأَوَّلُ يَخْرُجُ الْعِلْمُ بِالدَّوَاتِ وَ الصِّفَاتِ الَّتِي لَيْسَتْ بِأحكامٍ عَنِ الْحَدِّ أَيْ يَخْرُجُ التَّصَوُّرَاتُ وَ بَيَقِي التَّصْدِيقَاتُ وَ بِالشَّرعیةِ يَخْرُجُ الْعِلْمُ بِالْأحكامِ الْعَقْلِیَّةِ وَ الْحِسِیَّةِ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ الْعَالَمَ مُحَدَّثٌ وَ النَّارُ مُحْرِقَةٌ. وَإِنْ أُريدَ الثَّانِی فَقَوْلُهُ بِالْأحكامِ یَكُونُ إِحتِرازًا عَنْ عِلْمٍ مَا سِوَى خِطَابِ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقِ الْخِ فَالْحُكْمُ بِهَذَا التَّفْسِیرِ قِسْمَانِ شَرعیُّ أَيْ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى بِمَا یَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ وَ غَیْرُ شَرعیُّ أَيْ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى بِمَا لَا یَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ كَوُجُوبِ الْإیمانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَ وَجُوبِ تَصْدِیقِ النَّبِیِّ عَلَیْهِ الصَّلَوةُ وَ السَّلَامُ وَ نَحْوَهُمَا مِمَّا لَا یَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ لِتَوَقُّفِ الشَّرْعِ عَلَیْهِ. ثُمَّ الشَّرعیُّ إِمَّا نَظَرٌ وَإِمَّا عَمَلٌ فَقَوْلُهُ الْعَمَلِیَّةُ یَخْرُجُ الْعِلْمُ بِالْأحكامِ الشَّرعیةِ النَّظَرِیَّةِ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ الْإِجماعَ حُجَّةٌ وَ قَوْلُهُ مِنْ أدلتِها أَيْ الْعِلْمُ الْحَاصِلُ

لِلشَّخْصِ الْمَوْصُوفِ بِهِ مِنْ أَدْلَتِهَا الْمَخْصُوصَةِ بِهَا وَهِيَ الْأَدْلَةُ الْأَرْبَعَةُ وَهَذَا الْقَيْدُ يُخْرِجُ التَّقْلِيدَ لِأَنَّ الْمُقْلَدَ إِنْ كَانَ قَوْلُ الْمُجْتَهِدِ دَلِيلًا لَكِنَّهُ لَيْسَ مِنْ بِلَكِ الْأَدْلَةِ الْمَخْصُوصَةِ وَقَوْلُهُ التَّفْصِيلِيَّةُ يُخْرِجُ الْإِجْمَالِيَّةَ كَالْمُقْتَضَى وَالنَّالِي وَقَدْ زَادَ ابْنُ الْحَاجِبِ عَلَى هَذَا قَوْلُهُ بِالْإِسْتِدْلَالِ وَلَا شَكَّ أَنَّهُ مُكْرَرٌ.

**ترجمہ و تشریح :-** اور کہا گیا ہے کہ فقہ ان احکام شرعیہ عملیہ کا علم ہے جو اسکے ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوں۔ تو اس تعریف میں لفظ علم بمنزلہ ضمیمہ ہے جو محدود اور غیر محدود کو شامل ہے اور باقی الفاظ بمنزلہ فصل ہیں جو غیر فقہ کو اس تعریف سے خارج کر رہا ہے تو اس کا قول بالا احکام (حکم کی جمع ہے) ہو سکتا ہے کہ حکم سے مراد یہاں پر اسناد امر الیٰیٰ اخر ایجاباً او سلباً ہو (جیسا کہ اہل عربیت کے نزدیک ہے) اور ہو سکتا ہے کہ حکم سے مراد حکم معطلح ہو اور وہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بأفعال المكلفین بالافتضاء او التخییر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے جو مکلفین کے افعال کے ساتھ متعلق ہو خواہ اقتضاء یعنی طلب فعل یا طلب ترک کے طور پر ہو یا تخییر اور اباحت کے طور پر ہو۔ سو اگر اسناد امر الیٰیٰ اخر الخ مراد لیا جائے تو پھر علم فقہ کی تعریف سے ذوات اور صفات کا حکم جو احکام میں سے نہیں ہے نکل جائے گا یعنی علم فقہ کی تعریف سے تصورات نکل جائیں گے اور تصدیقات باقی رہیں گی۔ اور ”بالشرعیہ“ کی قید فصل ثانی ہوگی اور اسکے ساتھ احکام عقلیہ اور احکام حسیہ کا علم نکل جائیگا جیسے اس بات کا علم کہ عالم حادث ہے اور آگ جلانے والی ہے (اسلئے کہ اول حکم عقلی ہے اسکے لئے منطقی دلیل کی ضرورت ہے اور ثانی حکم حسی ہے اس کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے ہوتا ہے) اور اگر دوسرا یعنی حکم معطلح لیا جائے تو بالا احکام جو کہ فصل اول ہے کے ساتھ حکم معطلح کے علاوہ کا علم فقہ کی تعریف سے نکل جائیگا۔ پس حکم اس تفسیر یعنی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ کے ساتھ دو قسم پر ہے۔

(۱) حکم شرعی اور وہ اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے ایسی شی کے ساتھ جو شرع پر موقوف ہو۔

(۲) اور حکم غیر شرعی یعنی اللہ تعالیٰ کا خطاب ایسی شی کے ساتھ جو شرع پر موقوف نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کا واجب ہونا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی تصدیق کا واجب ہونا وغیرہ جو شرع پر موقوف نہیں اسلئے کہ شرع خود اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کے واجب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی تصدیق کے واجب پر موقوف ہے۔ پھر حکم شرعی جو اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے ایسی شی کے ساتھ جو شرع پر موقوف ہے یا نظری ہو گا یا عملی ہو گا۔

تو اس کا قول العملیہ فصل ثالث ہوا جس کے ساتھ فقہ کی تعریف سے احکام شرعیہ نظریہ جیسے اس بات کا علم کہ اجماع حجت ہے نکل جاتا ہے۔ اور اس کا قول ”من ادلتها“ یعنی وہ علم جو کسی شخص کے لئے اس علم کے ادلہ مخصوصہ سے حاصل ہوتا ہے جو کہ ادلہ اربعہ (کتاب سنت اجماع اور قیاس ہے) یہ قید فصل رابع ہے اور اسکے ساتھ علم مقلد فقہ کی تعریف سے نکلے گا۔ اس لئے کہ علم مقلد اگرچہ اس کی دلیل یعنی قول مجتہد اور قول مفتی سے حاصل ہوتا ہے لیکن وہ قول مجتہد اور قول مفتی ان ادلہ مخصوصہ میں سے نہیں ہے۔ اور اس کا قول التفصیلیہ فصل خامس ہے اور اسکے ساتھ فقہ کی تعریف سے ان احکام کا علم نکلے گا جو ادلہ اجمالیہ یعنی مقتضی اور ثانی سے حاصل ہے۔

مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ علامہ ابن حابط رحمہ اللہ نے فقہ کی مذکورہ تعریف پر بالاستدلال کا لفظ بڑھایا ہے لیکن اسکے مکرر ہونے میں کوئی شک نہیں اس لئے کہ ادلہ تفصیلیہ سے احکام کا معلوم ہونا استدلال ہی کے ساتھ ہوا کرتا ہے اس لئے اس مذکورہ تعریف میں بالاستدلال کے لفظ کے بڑھانے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

**قال الشارح فی التلویح** قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي رحمهم الله  
الفقه بأنه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية و بيان ذلك أن  
متعلق العلم إما حكم او غيره والحكم إما ما يؤخذ من الشرع أولا وما يؤخذ من  
الشرع إما أن يتعلق بكيفية العمل أولا والعملی اما يكون العلم به حاصلًا من دليله  
التفصيلی الذي يبط به الحكم أولا . فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية  
العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه و خرج العلم بغير الاحكام من  
الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالأحكام الماخوذة  
من العقل كالعلم بأن العالم حادث من العقل كالعلم بأن العالم حادث أو  
من الحس كالعلم بأن النار محرقة او من الوضع والإصطلاح كالعلم بأن الفاعل  
مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية ككون  
الاجماع حجة والإيمان واجباً وخرج أيضاً علم الله تعالى وجبرئيل والرسول  
عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لأنه لم يَخَصِلْ من الأدلة التفصيلية.

**ترجمہ و تشریح:-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصحاب الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ نے فقہ کی جو تعریف

کی ہے اسکا بیان یہ ہے کہ متعلق علم کا یا حکم ہوگا یا غیر حکم ہوگا اگر متعلق علم کا حکم ہو تو وہ حکم شریعت سے ماخوذ ہوگا یا نہیں اگر حکم شریعت سے ماخوذ ہو تو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہوگا یا نہیں اگر کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہو تو پھر اسکا علم یا تو اس دلیل تفصیل سے حاصل ہوگا جسکے ساتھ حکم مربوط ہے یا نہیں۔

سو وہ علم جو متعلق ہو ان تمام احکام شرعیہ عملیہ کے ساتھ جو ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو وہ علم فقہ ہے۔

تو اس تعریف سے وہ علم جو ذوات اور صفات سے متعلق ہے جو کہ غیر حکم ہے نکل گیا۔ اس طرح ان احکام کا علم بھی اس تعریف سے نکل گیا جو شریعت سے حاصل نہیں ہیں جیسے ان احکام کا علم جو عقل سے حاصل ہیں مثلاً علم اس بات کا کہ عالم حادث ہے اور ان احکام کا علم جو حس سے حاصل ہوتے ہیں جیسے اس بات کا علم کہ آگ جلانے والی ہے۔ اور ان احکام کا علم بھی نکل گیا جو کسی خاص وضع اور اصطلاح سے حاصل ہوتے ہیں جیسے اس بات کا علم کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے۔ اور اس طرح اس تعریف سے احکام شرعیہ نظریہ جنکو احکام اعتقادیہ اور احکام اصلیہ کہا جاتا ہے جیسے اجماع کے حجت ہونے کا علم اور ایمان کے واجب ہونے کا علم بھی نکل گیا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کا علم اور جبرائیل علیہ السلام اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم بھی علم فقہ کی تعریف سے خارج ہو گیا۔ اس طرح مقلد کا علم بھی علم فقہ کی تعریف سے نکل گیا اسلئے کہ وہ سب ادلہ تفصیلیہ سے حاصل نہیں ہوتے۔

**قال المصنف في التلويح :-** قوله يُمكنُ أَنْ يُرَادَ بالحكم: الحكمُ يُطلقُ في العرفِ على اسنادِ امرٍ إلى آخرٍ اى نسبته اليه بالاجاب او السلبِ وفي اصطلاح الأصول على خطابِ الله تعالى المتعلقِ بافعالِ المُكَلَّفِينَ بالافتضاءِ أو التخييرِ وفي اصطلاح المنطقي على ادراكِ أَنَّ النسبةَ واقعةٌ أو لَيْسَتْ بِواقعةٍ و يُسمَى تصديقاً و هو ليس بمرادٍ ههنا لأنّه عِلْمٌ والفقه ليس علماً بالعلوم الشرعية والمُحققون على أَنَّ الشانِى أيضاً ليس بمرادٍ و إلا لكان ذكرُ الشرعية والعملية تكراراً بل المرادُ النسبةُ النامةُ بين الامرِينِ التّى العلمُ بها تصديقٌ و بغيرها تصورٌ و إلى هذا أشار بقوله يَخْرُجُ التصوراتُ وَيَقْبَى التصديقاتُ فيكونُ الفقهُ عبارةً عن التصديقِ بالقضايا الشرعية المتعلقةِ بكيفيةِ العملِ تصديقاً حاصلاً من الادلةِ التفصيليةِ التّى نُصِبَتْ في الشرعِ على تلكِ القضايا و فوائدُ القيودِ ظاهرةٌ على هذا التقديرِ .

**ترجمہ و تشریح :-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اس عبارت میں حکم کے تین معانی بیان کئے ہیں پھر یہ بتایا کہ تیسرا معنی حکم کا جو اصطلاح علم الاصول میں ہے وہ بھی محققین کے ہاں ادھر مراد نہیں ہے۔ اور علماء علم اصول کی اصطلاح میں حکم اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو افعال مکلفین کے ساتھ اقتضاء یعنی طلب فعل یا طلب ترک کے ساتھ یا تنہیہ یعنی فعل اور ترک میں اختیار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ اور علم منطق کی اصطلاح میں حکم اس بات کا علم ہے کہ نسبت واقع ہے یا نہیں اور اسکو تصدیق کہا جاتا ہے۔ اور یہ تیسرا معنی یہاں پر مراد نہیں ہے اسلئے کہ اس معنی کے اعتبار سے حکم علم کے معنی میں ہے اور فقہ علوم شرعیہ کا علم نہیں ہے۔ اور محققین کے نزدیک حکم کا معنی ثانی جو علم اصول کی اصطلاح میں ہے وہ بھی یہاں مراد نہیں ورنہ شرعیہ اور عملیہ کا ذکر یہاں پر تکرار ہوگا بلکہ حکم سے مراد دو چیزوں کے درمیان وہ نسبت تامہ ہے کہ اسکا علم تصدیق ہو اور اسکے غیر کا علم تصور ہو اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ فقہ کی تعریف سے تصورات نکل گئے اور تصدیقات رہ گئے۔ توقفہ ان قضایا شرعیہ کی تصدیق سے عبارت ہوا جو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہو ایسی تصدیق جو ایسے ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو جو شریعت میں ان قضایا پر قائم کئے گئے ہوں۔

اور تعریف میں ذکر شدہ قیود کے فوائد اس تقدیر پر ظاہر ہیں۔

**قال الشارح فی التلویح :** والمُصنّف جَوَزَ أَنْ يَرَادَ بِالْحُكْمِ ههنا مصطلحُ  
الأُصولِ فَاحتَاجَ إِلَى تَكْلِيفٍ فِي تَبْيِينِ فَوَائِدِ الْقِيُودِ وَ تَعَسُّفٍ فِي تَقْرِيرِ مُرَادِ الْقَوْمِ  
فَذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْشَّرْعِيِّ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ وَلَا يُدْرِكُ لَوْ لَا خِطَابُ  
الشارِعِ وَالْأَحْكَامُ مِنْهَا مَا هُوَ خِطَابٌ بِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ كُجُوبِ الصَّلَاةِ وَ  
الصُّومِ وَمِنْهَا مَا هُوَ خِطَابٌ بِمَا لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ كُجُوبِ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَ  
جُوبِ تَصَدِيقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِأَنَّ ثُبُوتَ الشَّرْعِ مَوْقُوفٌ عَلَى الْإِيمَانِ  
بِوُجُودِ الْبَارِي تَعَالَى وَعِلْمِهِ وَقَدَرَتِهِ وَكَلَامِهِ وَعَلَى التَّصَدِيقِ بِنُبُوءَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ  
الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِذَلَالَةِ مُعْجَزَاتِهِ فَلَوْ تَوَقَّفَ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الْأَحْكَامِ عَلَى الشَّرْعِ لَزِمَ  
الدَّوْرُ فَالتَّقْيِيدُ بِالْشَّرْعِيَّةِ يُخْرِجُ هَذِهِ الْأَحْكَامَ لَا نَهَا لَيْسَتْ شَرْعِيَّةً بِمَعْنَى التَّوَقُّفِ  
عَلَى الشَّرْعِ وَإِنَّمَا قَالَ الْخِطَابُ بِمَا يَتَوَقَّفُ أَوَّلًا يَتَوَقَّفُ لِأَنَّ الْحُكْمَ الْمُفَسَّرَ

بالخطاب قدیم عندهم فکیف یتوقف علی الشرع: ولقائل أن یمنع توقف الشرع علی وجوب الایمان ونحوه سواء أريد بالشرع خطاب الله تعالیٰ او شریعة النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام وتوقف التصدیق بثبوت شرع النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام علی الایمان بالله تعالیٰ و صفاته و علی التصدیق بنسبۃ النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ودلالة معجزاته لا یقتضی توقفه علی وجوب الایمان و التصدیق ولا علی العلم بوجوبهما غایتہ أنه یتوقف علی نفس الایمان و التصدیق و هو غیر مفید ولا منافی لتوقف وجوب الایمان ونحوه علی الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب إلا بالسمع۔

**ترجمہ و تشریح :-** اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ مصنف علامہ صدر الشریعہ پر تنقید کرنا چاہتے ہیں اسلئے فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ نے یہاں فقہ کی تعریف میں حکم سے حکم اصطلاحی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالا قضاء والتخیر مراد لینے کو جائز قرار دیا اسلئے فوائد قیود کو بیان کرنے میں تکلف کے محتاج ہوئے اور قوم کی مراد کو بیان کرنے میں تعسف بے راہ روی یعنی کلام کے ایسے معنی پر حمل کرنے کے محتاج ہوئے جو ظاہر الدلالة نہیں ہیں۔

تو مصنف نے فرمایا کہ شریعہ سے مراد ما یتوقف علی الشرع ہے اور یہ وہ ہے جو شارع کے خطاب کے بغیر سمجھ میں نہ آئے۔ اور احکام میں سے بعض ایسے خطاب ہیں جو شرع پر موقوف ہیں جیسے نماز اور روزے کا واجب ہونا کہ یہ شرع پر موقوف ہے اور بعض ان میں سے ایسے خطاب ہیں جو شرع پر موقوف نہیں ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان کا واجب ہونا اور حضور ﷺ کی نبوت کی تصدیق کرنا۔ کہ وجوب ایمان اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام شرع پر موقوف نہیں ہے اسلئے کہ ثبوت شرع خود اللہ عزوجل کے وجود، علم، قدرت اور کلام پر ایمان لانے پر اور حضور ﷺ کی نبوت کی تصدیق پر انکے معجزات کی دلالت کی بنا پر موقوف ہے۔ تو اگر ان احکام میں سے کوئی شیء شرع پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آریگا (اور دور باطل ہے اسلئے ان احکام یعنی وجوب الایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام کا شرع پر موقوف ہونا بھی باطل ہے)۔ تو تعریف میں احکام کو الشریعہ کے ساتھ مقید کرنے سے فقہ کی تعریف سے یہ احکام نکل جائینگے۔ اسلئے کہ یہ احکام شرع پر موقوف ہونے کے معنی کے ساتھ احکام شریعہ نہیں ہیں۔

اور شارح کا قول وانما قال الخطاب بما يتوقف على الشرع اولا يتوقف اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ حکم یا تو خطاب ہوتا ہے اس شئی کے ساتھ جو شرع پر موقوف ہے یا خطاب ہوتا ہے اس شئی کے ساتھ جو شرع پر موقوف نہیں ہے حالانکہ ابھی آپ نے کہا کہ حکم سے مراد حکم مصطلح ہے اور وہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ ہے تو آپ کے اپنے کلام میں تعارض ہو رہا ہے۔ کیونکہ ایک مرتبہ آپ نے حکم کی تفسیر خطاب کے ساتھ کی اور پھر تقسیم میں آپ نے کہا کہ حکم یا تو خطاب ہوگا اس شئی کے ساتھ جو شرع پر موقوف ہوتی ہے یا خطاب ہوتا ہے اس شئی کے ساتھ جو شرع پر موقوف نہیں ہوتی۔

تو اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ حکم کو تقسیم کرتے ہوئے یہ عبارت اسلئے اختیار کی کہ حکم بمعنی خطاب اللہ تعالیٰ قدیم ہے اسلئے وہ شرع پر موقوف نہیں ہو سکتا کیونکہ موقوف موقوف علیہ سے مؤخر نہیں ہو سکتا ہے۔ ولقائل ان يمنع توقف الشرع الخ سے شارح رحمہ اللہ مصنف پر اعتراض وارد کرتا ہے کہ آپ نے جو حکم کو شرعی اور غیر شرعی کی طرف منقسم کیا اور پھر آپ نے کہا کہ شرعی وہ ہے جو شرع پر موقوف ہو اور غیر شرعی وہ ہے جو شرع پر موقوف نہ ہو اور پھر آپ نے غیر شرعی کی مثال وجوب الایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام کے ساتھ دیتے ہوئے یہ فرمایا کہ شرع خود وجوب الایمان باللہ تعالیٰ پر اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام پر موقوف ہے تو اگر وجوب الایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام بھی شرع پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آئیگا یہ ہم نہیں مانتے۔ اسلئے کہ ایک نفس ایمان باللہ تعالیٰ اور نفس تصدیق النبی علیہ السلام ہے اور ایک وجوب الایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام ہے تو ثبوت شرع نفس ایمان باللہ تعالیٰ پر اور نفس تصدیق النبی علیہ السلام پر موقوف ہے نہ کہ وجوب الایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام پر لہذا اگر وجوب الایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام ثبوت شرع پر موقوف ہو جائے تو دور لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ موقوف اور موقوف علیہ میں مغایرت آگئی۔ موقوف علیہ نفس الایمان باللہ تعالیٰ اور نفس تصدیق النبی علیہ السلام ہو گیا اور موقوف وجوب الایمان اور وجوب التصدیق ہو گیا۔

ترجمہ عبارت کا یہ ہے کہ کسی قائل کے لئے حق ہے کہ وجوب الایمان وغیرہ پر شرع کے موقوف ہونے کو منع کرے۔ خواہ شرع سے خطاب اللہ تعالیٰ مراد لیا جائے یا حضور ﷺ کی شریعت مراد لی جائے۔

اور حضور ﷺ کی شریعت کے ثبوت کی تصدیق اللہ عز و جل اور اسکی صفات پر ایمان لانے اور حضور ﷺ کی

نبوت پر یقین کرنے اور آپ ﷺ کے معجزات کی دلالت پر موقوف ہونا تقاضا نہیں کرتے کہ تصدیقِ ثبوت الشرع اور تصدیقِ نبوة النبی علیہ السلام وجوب ایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام پر یا ان دونوں کے وجوب کے علم پر موقوف ہو جائے۔ بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ ثبوت شرع نفس ایمان باللہ تعالیٰ اور نفس تصدیق النبی علیہ السلام پر موقوف ہو جائے اور یہ نہ اسکا فائدہ دیتا ہے کہ ثبوت شرع وجوب الایمان اور وجوب تصدیق پر موقوف ہو جائے اور نہ یہ اس کے منافی ہے اس لئے کہ وجوب الایمان اور وجوب التصدیق اشاعرہ کے مذہب کے مطابق شرع پر موقوف ہے اس لئے کہ ان کا مذہب ہے کہ وجوب بغیر سمع کے نہیں ہوتا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ شارح نے ولقائل ان یمنع الخ کی عبارت سے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ مناقشہ فی الدلیل کے قبیل سے ہے یعنی وجوب الایمان اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام کے غیر شرعی ہونے پر مصنف نے جو دلیل ذکر کی ہے اسکو رد کیا ہے لیکن اسکے باوجود جو کچھ مصنف نے ذکر کیا ہے وہ صحیح ہے اس لئے کہ حسن اور قبح عقلی ہے اور وجوب الایمان بھی عقلی ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی پہاڑ کی چوٹی میں رہتا ہو اور مبلغ اسکے پاس نہ پہنچے تو پھر بھی اس پر ایمان لانا لازم ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوب الایمان باللہ تعالیٰ حکم شرعی نہیں ہے اس لئے الشرعیہ کی قید سے وجوب الایمان باللہ تعالیٰ اور اسکی امثال کو نفقہ کی تعریف سے خارج کیا ہے واللہ اعلم بالصواب۔

قوله ثُمَّ الشَّرْعِيُّ أَيْ الْمُتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ إِمَّا نَظَرِيٌّ لَا يَتَعَلَّقُ بِكَيْفِيَةِ الْعَمَلِ وَإِمَّا عَمَلِيٌّ يَتَعَلَّقُ بِهَا فَالتَّقْيِيدُ بِالْعَمَلِيَّةِ لَا خَرَجَ النَّظَرِيَّةِ كَكَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً وَهَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ عَلَى التَّقْدِيرِ الثَّانِي لَوْ كَانَ الْحُكْمُ الْمُصْطَلَحُ شَامِلًا لِلنَّظَرِيِّ وَفِيهِ كَلَامٌ سَيَجِيءُ.

**ترجمہ :-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شرعی یعنی جو شرع پر موقوف ہے یا وہ حکم نظری ہوگا یعنی کیفیت عمل کے ساتھ متعلق نہ ہوگا اور یا عملی ہوگا یعنی کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہوگا تو عملیہ کی قید فقہ کی تعریف سے احکام نظریہ کو نکالنے کے لئے ہے جیسے اجماع کا حجت ہونا۔ اور یہ تقدیر ثانی پر یعنی حکم سے خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ مراد لینے کی تقدیر پر اس وقت صحیح ہوگا جبکہ وہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ احکام نظریہ کو بھی شامل ہو اور عنقریب اس میں کلام آ رہا ہے۔



قوله: من أدلتها: أى العلمُ الحاصلُ قد يُتوهمُ أنَّ قوله من أدلتها متعلقٌ بالأحكام  
وحيثُ لا يخرجُ علمُ المقلدِ لأنَّه علمٌ بالأحكامِ الحاصلةِ من أدلتها التفصيليةِ وإن  
لم يكنْ علمُ المقلدِ حاصلاً عن الأدلةِ فدفعَ ذلكِ بأنَّه متعلقٌ بالعلمِ لا بالأحكامِ إذ  
الحاصلُ من الدليلِ العلمُ بالشئِ لا نفسه على أنَّه إن أريدَ بالحكمِ الخطابُ فهو  
قديمٌ لا يحصلُ من شئٍ ومعنى حصولِ العلمِ من الدليلِ أنَّه ينظرُ فى الدليلِ فيعلمُ منه  
الحكمَ فعلمُ المقلدِ وإن كان مُستنداً إلى قولِ المُجتهدِ المُستندِ إلى علمه المُستندِ  
إلى دليلِ الحكمِ لكنه لم يحصلِ من النظرِ فى الدليلِ وقيدَ الأدلةِ بالتفصيليةِ لأنَّ  
العلمَ بوجوبِ الشئِ لوجودِ المُقتضى أو بعدمِ وجوبِهِ لوجودِ النافي ليس من الفقه.

**ترجمہ و تشریح:-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ من ادلتها کا معنی العلم الحاصل من ادلتها ہے آگے  
فرمایا کہ یہاں پر اس بات کا وہم ہوتا ہے کہ من ادلتها کا تعلق احکام کے ساتھ ہے یا علم کے ساتھ اگر من ادلتها  
کا تعلق احکام کے ساتھ ہو جائے تو پھر فقہ کی تعریف سے علم المقلد نہیں نکلے گا۔ اسلئے کہ وہ بھی ان احکام کا علم ہے جو  
اولہ تفصیلیہ سے حاصل ہے اگرچہ ان احکام پر مقلد کا علم اولہ سے حاصل نہیں ہے سو مصنفؒ نے اس وہم کو اس طرح دفع  
کیا کہ ادلتها کا تعلق علم سے ہے احکام کے ساتھ نہیں ہے اسلئے کہ دلیل سے کوئی شئی خود حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس شئی  
کا علم دلیل سے حاصل ہوتا ہے۔ پھر یہ کہ اگر حکم سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ لیا جائے تو وہ قدیم  
ہونے کی وجہ سے کسی شئی سے حاصل نہیں ہوتا۔ اور دلیل سے علم حاصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص دلیل میں غور  
کرے اور اس سے حکم سمجھے گا۔ لہذا مقلد کا علم اگرچہ مجتہد کے قول کی طرف مستند ہے اور مجتہد کا قول اس مجتہد کے علم کی  
طرف اور مجتہد کا علم دلیل حکم کی طرف مستند ہے (توقیاس مساوات کے طور پر اگرچہ اس کا نتیجہ نکل رہا ہے کہ مقلد کا علم  
دلیل حکم کی طرف مستند ہے) لیکن پھر بھی یہ نظر فی الدلیل نہیں ہے اور تعریف میں اولہ کو تفصیلیہ کے ساتھ اسلئے مقید کیا  
کہ مقتضی کے وجود سے کسی حکم کا وجوب یا نافی کے وجود سے کسی حکم کا عدم وجوب ثابت ہونا فقہ کی تعریف سے خارج  
ہو جائے واللہ اعلم۔

قوله: ولا شكَّ أنَّه مُكرَّرٌ: ذهب ابنُ حاجبٍ إلى أنَّ حصولَ العلمِ بالأحكامِ عن  
الأدلةِ قد يكونُ بطريقِ الضرورةِ كعلمِ جبرائيلَ والرسولِ عليهما الصلوةُ والسلامُ

وقد یكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا یسمى فقهاً اصطلاحاً فلا بُدَّ من زیادة قید الاستدلال والاستنباط احترازاً عنه والمُصنّف توهم أنّه إحراز عن علم المقلد فجزم بانه مُكثّر لخروجه بقوله من أدلتها التفصيلية فإن قيل حصول العلم عن الدليل مُشعر بالاستدلال اذ له معنى لذلك إلا أن يكون العلم مأخوذاً عن الدليل فيخرج علم جبرائیل والرسول علیهما الصلاة والسلام ایضاً قلنا لو سلّم فذكر الاستدلال للتصريح بما علّم التزاماً أو لدفع الوهم أو للبيان ذون الاحتراز ومثله شائع فی التعریفات -

**ترجمہ و تشریح :-** ( اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے علامہ ابن حاجب کی بیان کردہ تعریف فقہ پر اعتراض کیا تھا کہ وہ تعریف تکرار سے خالی نہیں کیونکہ احکام کا علم اولہ سے استدلال ہی کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے اسلئے بالاستدلال کا ذکر اس تعریف میں مکرر ہے تو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس شرح کی اس مذکورہ بالا عبارت میں اس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں ) اسلئے فرمایا کہ علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ اس طرف گئے ہیں کہ اولہ سے احکام کے علم کا حصول کبھی بطریق ضرورت اور بدھتہ ہوتا ہے جیسے جبرائیل علیہ السلام اور حضور ﷺ کا علم اور کبھی بطریق استدلال اور استنباط ہوتا ہے جیسے مجتہد کا علم ان احکام پر۔ اور اول یعنی احکام کا وہ علم جو اولہ سے بدھتہ حاصل ہوا ہو فقہ اصطلاحی میں سے نہیں ہے اسلئے استدلال اور استنباط کی قید کا بڑھانا علم جبرائیل اور علم الرسول علیہما الصلوٰۃ والسلام کو فقہ مصطلح کی تعریف سے نکالنے کے لئے ضروری ہے تاکہ علم جبرائیل اور علم الرسول صلی اللہ علیہما وسلم سے احتراز ہو جائے۔ اور مصنف نے یہ خیال کیا کہ بالاستدلال کی قید اس لئے بڑھائی ہے کہ علم مقلد سے احتراز ہو جائے تو اسلئے مصنف نے فرمایا کہ بالاستدلال کی قید تعریف میں مکرر ہے اسلئے کہ علم مقلد تعریف فقہ سے ”من ادلتها التفصيلية“ کی قید سے نکل گیا ہے۔

فان قيل سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اگر کوئی کہے کہ علم کا دلیل سے حاصل ہونا خود اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ علم کا حصول استدلال کے ساتھ ہے اسلئے کہ استدلال کا فقط یہی معنی ہے کہ علم دلیل سے حاصل ہو تو علم جبرائیل اور علم الرسول ﷺ کو بالاستدلال کے ساتھ نکالنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے اور وہ بھی علم مقلد کی طرح ”من ادلتها التفصيلية“ کے ساتھ نکل جائیں گے۔

قلنا: جواب دیتے ہوئے علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اگر آپ کی یہ بات ہم تسلیم کر لیں تو پھر بھی مکر نہیں بلکہ تصریح بما علم التزام کے قبیل سے ہے یا دفع دھم کے لئے ہے یا فقط بیان کے لئے ہے اور یہ سب صورتیں تعریف میں شائع رائج ہیں واللہ اعلم۔

**قال المصنف في التوضيح:** وَلَمَّا عَرَفَ الْفَقْهُ بِالْعِلْمِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَجَبَ  
تعريفُ الحكم وتعريفُ الشرعية فَقَالَ (وَالْحُكْمُ قِيلَ خُطَابُ اللَّهِ تَعَالَى) هَذَا  
التعريفُ منقولٌ عن الأشعري فَقَوْلُهُ خُطَابُ اللَّهِ تَعَالَى يَشْمَلُ جَمِيعَ الْخُطَابَاتِ وَ  
قَوْلُهُ (المتعلقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلِّفِينَ) يَخْرُجُ مَا لَيْسَ كَذَلِكَ فَبَقِيَ فِي الْحَدِّ نَحْوُ وَاللَّهُ  
خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ مع أَنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمٍ (بِالِاقْتِضَاءِ) أَيْ الطَّلَبِ وَهُوَ أَمَّا طَلَبُ الْفِعْلِ  
جَازِماً كَالِإِجَابِ أَوْ غَيْرُ جَازِمٍ كَالنَّدْبِ وَأَمَّا طَلَبُ التَّرَكِّ جَازِماً كَالْتَحْرِيمِ أَوْ غَيْرُ  
جَازِمٍ كَالْكِرَاهَةِ (أَوْ التَّخْيِيرِ) أَيْ الْإِبَاحَةِ (وَقَدْ زَادَ الْبَعْضُ أَوْ الْوَضْعَ لِيَدْخُلَ الْحُكْمُ  
بِالسَّبَبِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ وَنَحْوِ هُمَا) إِعْلَمَ أَنَّ الْخُطَابَ أَمَّا تَكْلِيفِيٌّ وَهُوَ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ  
الْمُكَلِّفِينَ بِالِاقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ وَأَمَّا وَضْعِيٌّ وَهُوَ الْخُطَابُ بِأَنَّ هَذَا سَبَبٌ ذَالِكِ أَوْ  
شَرْطٌ ذَالِكِ كَالدَّلُوكِ سَبَبٌ لِلصَّلَاةِ وَالْوَضْعُ شَرْطٌ لَهَا فَلَمَّا ذَكَرَ أَحَدَ النَّوَاعِينَ وَهُوَ  
التَّكْلِيفِيُّ وَجَبَ ذِكْرُ النَّوَاعِ الْآخَرِ وَهُوَ الْوَضْعِيُّ وَالْبَعْضُ لَمْ يَذْكُرِ الْوَضْعِيَّ لِأَنَّهُ دَاخِلٌ  
فِي الْإِقْتِضَاءِ أَوِ التَّخْيِيرِ لِأَنَّ الْمَعْنَى مِنْ كَوْنِ الدَّلُوكِ سَبَباً لِلصَّلَاةِ أَنَّهُ إِذَا وَجَدَ  
الدَّلُوكَ وَجَبَتِ الصَّلَاةُ حِينَئِذٍ وَالْوَجُوبُ مِنْ بَابِ الْإِقْتِضَاءِ لَكِنَّ الْحَقَّ هُوَ الْأَوَّلُ لِأَنَّ  
الْمَفْهُومَ مِنَ الْحُكْمِ الْوَضْعِيِّ تَعَلُّقُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ آخَرَ وَالْمَفْهُومُ مِنَ الْحُكْمِ التَّكْلِيفِيِّ لَيْسَ  
هَذَا وَلِزُومِ أَحَدِهِمَا الْآخَرَ فِي صُورَةٍ لَا يَدُلُّ عَلَى اتِّحَادِهِمَا نَوْعاً.

**ترجمہ و تشریح:-** اور جب اصحاب الشافعی نے فقہ کی تعریف ہو العلم بالاحکام الشرعیۃ الخ کے ساتھ کی (تو چونکہ معرف کی پہچان اجزاء تعریف کے پہچان پر موقوف ہوتی ہے اسلئے) ضروری ہوا کہ حکم اور الشرعیۃ کی تعریف کی جائے تو فرمایا کہ بعض حضرات نے حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقضاء او التخییر سے کی ہے۔

علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ تعریف ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ سے منقول ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ تعریف امام غزالی سے منقول ہے اسلئے فرماتے ہیں کہ اس تعریف میں ابوالحسن اشعری کا قول ”خطاب اللہ“ بمنزلہ جنس ہے جو تمام خطابات کو شامل ہے اور اس کا قول ”المتعلق بالفعال المكلفین“ فصل اول ہے جو ان خطابات کو نکالتا ہے جو افعال مکلفین کے ساتھ متعلق نہیں ہیں جیسے نقص اور امثال اور وہ آیات جو اللہ تعالیٰ کی صفات کے ساتھ متعلق ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ”لا الہ الا هو“ تو تعریف میں صرف ”واللہ خلقکم و ما تعملون“ جیسے خطابات باقی رہ گئے حالانکہ وہ بھی حکم نہیں ہے تو انکو ابوالحسن اشعری نے اپنے قول بالا اقتضاء ای الطلب کے ساتھ نکال دیا اور طلب دو قسم پر ہے یا طلب الفعل ہوگا یا طلب الترك ہوگا اور ہر تقدیر پر یا طلب جازم یعنی یقینی اور ضروری ہوگا یا نہیں تو کل چار صورتیں ہو گئیں۔ طلب الفعل جازم جیسے واجب اور طلب الفعل غیر جازم جیسے مندب اور مستحب اور طلب الترك جازم جیسے حرام اور طلب الترك غیر جازم جیسے مکروہ اور کراہت اور ”او التخییر ای الاباحة“ کے ساتھ ابوالحسن اشعری نے اس تعریف میں مباح کو داخل کیا اسلئے کہ وہ بھی حکم ہے۔ آگے علامہ صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے اس تعریف میں ”او الوضع“ کی قید بڑھائی ہے۔ تاکہ حکم بالسیئۃ والشرطیۃ وغیرہ اس میں داخل ہو جائے۔ علامہ صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ خطاب شرع یا تکلفی ہوگا یا وضعی اور خطاب تکلفی وہ ہے جو افعال مکلفین کے ساتھ اقتضاء اور تحجیر کے ساتھ متعلق ہو۔ اور وضعی اس بات کا خطاب ہے کہ مثلاً یہ شی اس کا سبب ہے یا یہ اسکی شرط ہے جیسے دلوک الشمس سبب ہے نماز کے لئے اور طہارۃ شرط ہے نماز کے لئے۔ تو جب ابوالحسن اشعری نے حکم کی تعریف میں ایک نوع یعنی حکم تکلفی کا ذکر کیا تو دوسری نوع کا ذکر بھی ضروری ہوا اور وہ حکم وضعی ہے اور بعض اشاعرہ نے وضعی کا سرے سے ذکر ہی نہیں کیا اسلئے کہ وہ اقتضاء اور تحجیر میں داخل ہے اسلئے کہ دلوک یعنی زوال کا نماز کے لئے سبب ہونے کا معنی یہ ہے کہ جب دلوک یعنی زوال ہو جائے تو نماز واجب ہوگی اور وجوب اقتضاء میں داخل ہے۔ علامہ صدر الشریعہ فرماتے ہیں لیکن حق یہ ہے کہ تعریف وضعی کو داخل کرنے کے لئے او الوضع کی قید بڑھائی جائے۔ اسلئے کہ حکم وضعی کا مفہوم ایک شی کا تعلق ہے دوسری شی کے ساتھ اور حکم تکلفی کا مفہوم یہ نہیں ہے اور حکم تکلفی کا حکم وضعی کے ساتھ کسی مادہ میں لازم ہونا دونوں کے اتحاد پر دلالت نہیں کرتا۔ واللہ اعلم

قال الشارح فی التلویح:

قولہ و لما عرفت الفقه: اقول المذکور فی کتب الشافعیۃ ان خطاب اللہ تعالیٰ

الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلِّفِينَ تَعْرِيفٌ لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْمُتَعَارَفِ بَيْنَ الْأَصُولِيِّينَ لَا لِلْحُكْمِ الْمَاخُوذِ فِي تَعْرِيفِ الْفَقْهِ وَالْمُصَنِّفِ ذَهَبَ إِلَى أَنَّهُ تَعْرِيفٌ لَهُ وَأَنَّ الشَّرْعِيَّ قِيْدٌ زَائِدٌ عَلَى خِطَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَنَّ كَوْنَهُ تَعْرِيفًا لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ إِنَّمَا هُوَ رَأْيُ بَعْضِ الْأَشَاعِرَةِ كُلُّ ذَلِكَ لِعَدَمِ تَصْفِيحِهِ كُتِبَهُمْ فَنَقُولُ عَرَفَ بَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ بِخِطَابِ اللَّهِ الْمُتَعَلِّقِ بِأَفْعَالِ الْمُكَلِّفِينَ وَالْخِطَابُ فِي اللُّغَةِ تَوْجِيهُ الْكَلَامِ نَحْوَ الْغَيْرِ لِلإِفْهَامِ ثُمَّ نُقَلِّ إِلَى مَا يَقَعُ بِهِ التَّخَاطُبُ وَهُوَ ههنا الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ الْأَزَلِيُّ وَمَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْكَلَامَ لَا يُسَمَّى فِي الْأَزَلِ خِطَابًا فَسَّرَ الْخِطَابَ بِالْكَلَامِ الْمَوْجَّهِ لِلإِفْهَامِ أَوْ الْكَلَامِ الْمَقْصُودِ مِنْهُ الإِفْهَامُ مِنْهُ هُوَ مَتَهَى لِفَهْمِهِ وَمَعْنَى تَعَلُّقِهِ بِأَفْعَالِ الْمُكَلِّفِينَ تَعَلُّقُهُ بِفِعْلِ مَنْ أَعْمَالُهُمْ وَإِلَّا لَمْ يُوجَدْ حُكْمٌ أَصْلًا إِذْ لَا خِطَابَ يَتَعَلَّقُ بِجَمِيعِ الْأَفْعَالِ فَدَخَلَ فِي الْحَدِّ خَوَاصُّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَمَا بَاحَا مَا فَوْقَ الْأَرْبَعِ مِنَ النَّسَاءِ وَخَرَجَ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ بِأَحْوَالِ ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَتَنْزِيهَاتِهِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَيْسَ بِفِعْلِ الْمُكَلِّفِ لَا يُقَالُ إِضَافَةُ الْخِطَابِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى يَدُلُّ عَلَى أَنَّ لَا حُكْمَ إِلَّا خِطَابُهُ وَقَدْ وَجَبَ طَاعَةُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَأُولَى الْأَمْرِ وَالسَّيِّدِ فَخِطَابُهُمْ أَيْضًا حُكْمٌ لَا نَأْ نَقُولُ إِنَّمَا وَجِبَ طَاعَتُهُمْ بِإِجَابِ اللَّهِ تَعَالَى إِيَّاهَا فَلَا حُكْمَ إِلَّا حُكْمُهُ تَعَالَى.

**ترجمہ و تشریح:-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کتب شافعیہ میں یہ ذکر ہوا ہے کہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال الخ اس حکم شرعی کی تعریف ہے جو اصولیین کے یہاں معروف اور مشہور ہے اور یہ اس حکم کی تعریف نہیں ہے جو فقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے۔ اور مصنف یہ کہتے ہیں کہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ اس حکم کی تعریف ہے جو فقہ کی تعریف میں مذکور ہے اور شرعی خطاب اللہ تعالیٰ پر ایک زائد قید ہے اور اس کا حکم شرعی کے لئے تعریف ہونا بعض اشاعرہ کے نزدیک ہے۔ (علامہ تفتازانی کہتے ہیں مصنف علامہ صدر الشریعہ کا یہ کہنا کہ اس کا حکم شرعی کا تعریف ہونا بعض اشاعرہ کے نزدیک ہے اور حقیقت میں یہ اس حکم کی تعریف ہے جو فقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے)۔ یہ سب کچھ مصنف نے اسلئے کہا کہ انہوں نے کما حقہ شوافع کی کتابوں کی ورق گردانی نہیں کی ہے۔

جواب:- مصنفؒ نے جو کچھ کہا ہے کہ یہ خطاب اللہ تعالیٰ الخ اس حکم کی تعریف ہے جو فقہ میں ماخوذ ہے بالکل صحیح ہے اور کتب شافعیہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک یہ اس حکم کی تعریف ہے جو فقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے اور بعض کے نزدیک یہ حکم شرعی کی تعریف ہے۔

چنانچہ شرح منہاج میں لکھا ہے ان قبیل تقييد المتعلق بالفعل يخرج ما يتعلق بالاعتقاد و الاقوال یعنی تعریف حکم میں المتعلق بافعال المكلفين کی قید ان احکام کو خارج کرتی ہے جو اعتقاد اور اقوال کے ساتھ متعلق ہیں کیونکہ وہ افعال جوارح میں سے نہیں ہیں۔ اور متبادر افعال سے افعال جوارح ہیں حالانکہ یہ تمام احکام شرعیہ ہیں لہذا آپ کی تعریف تمام افراد کو شامل نہیں ہوئی۔ اس اعتراض کے جواب میں پھر فرمایا یُمكنُ حملُ الفعلِ علی ما یصدرُ من المکلف و هو اعمُ التی یُشملُ تلك الاحکام ایضاً و اُجاب بعضهم بأنَّ المحذوَرُ الحکمُ الشرعیُّ الذی هو فقہ لا مطلق الحکم الشرعی یعنی ہو سکتا ہے کہ فعل کو حمل کیا جائے اس پر جو مکلف سے صادر ہوتا ہے۔ اور وہ ان احکام اعتقاد یہ اور احکام قولیہ کو بھی شامل ہے اور بعض حضرات نے جواب میں یہ کہا کہ محدود اور معرف وہ حکم شرعی ہے جو فقہ ہے اور مطلق حکم شرعی محدود اور معرف نہیں ہے۔ تو اس کلام سے مصنف کی تائید ہوتی ہے اور یہ شارح کے بیان کے خلاف ہے آگے علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے حکم شرعی کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اور چونکہ معرف کی پہچان تعریف کے تمام اجزاء کی پہچان پر موقوف ہوتی ہے اسلئے فرمایا کہ ”خطاب“ لغت میں ”توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام“ کو کہتے ہیں پھر یہ ”ما يقع به التخاطب“ یعنی جسکے ساتھ خطاب واقع ہوتا ہے کی طرف نقل ہوا ہے اور ما يقع به التخاطب سے مراد یہاں پر کلام نفسی ازلی ہے۔ اور جن کے نزدیک ”کلام“ ازل میں خطاب کے ساتھ مستثنیٰ نہیں ہوتا انہوں نے خطاب کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا هو الکلام الموجہ للافہام یعنی یہ وہ کلام ہے جو سمجھانے کے لئے متوجہ کیا گیا ہو یا انہوں نے خطاب کی تفسیر میں فرمایا هو الکلام المقصود منہ افہام من هو متہی لافہامہ۔ یعنی یہ وہ کلام ہے جس سے سمجھنے والے کا سمجھنا مقصود ہو۔ اور خطاب کے افعال مکلفین کے ساتھ متعلق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مکلفین کے افعال میں سے کسی فعل کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسلئے کہ اگر افعال مکلفین سے تمام افعال مراد لیے جائیں تو پھر تو کوئی بھی حکم موجود ہی نہ ہوگا اسلئے کہ ایسا خطاب تو موجود ہی نہیں جو مکلفین کے تمام افعال کے ساتھ متعلق ہو۔ لہذا حکم کی تعریف میں حضور ﷺ کی خصوصیات بھی داخل ہو

جائینگی جیسے چار زوجات سے زیادہ کا مباح ہونا اور الحعلق بافعال الخ کے ساتھ حکم کی تعریف سے وہ خطاب نکل جائیگا جو اللہ پاک کی ذات اور صفات اور تزئینات وغیرہ کے احوال سے متعلق ہے اسلئے کہ یہ تمام احوال افعال مکلفین میں سے نہیں ہیں۔

لا یقال سے اعتراض کیا جا رہا ہے کہ آپ کی تعریف سے معلوم ہو رہا ہے کہ خطاب کی اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حکم صرف اللہ تعالیٰ کے خطاب کو کہتے ہیں حالانکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اولی الامر کی اطاعت واجب ہے تو انکا خطاب بھی حکم ہے خلاصہ اعتراض کا یہ ہے کہ تعریف حکم اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اسلئے کہ وہ حکم جو خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو اور وہ حکم جو اولو الامر کے خطاب سے ثابت ہوتا ہے یہ دونوں حکم کی تعریف سے خارج ہو رہے ہیں۔

لانا نقول الخ سے شارح علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ حکم جو خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یا اولو الامر کے خطاب سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم کی تعریف سے خارج نہیں ہو سکتے اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اولو الامر کی اطاعت بھی اللہ کے حکم سے واجب ہوئے ہیں چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا یا ایہا الذین آمنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم الیہ سورۃ نساء آیت ۵۹ میں اللہ عزوجل نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اولو الامر کی اطاعت کو واجب قرار دیا ہے اسلئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اولو الامر کا خطاب بھی اللہ ہی کا خطاب تصور کیا جائیگا۔

ثُمَّ اغْتَرِضَ عَلَى هَذَا التَّعْرِيفِ بِأَنَّهُ غَيْرُ مَانِعٍ لِأَنَّهُ تَدْخُلُ فِيهِ الْقِصَصُ الْمَبِينَةُ لِأَحْوَالِ الْمُكَلَّفِينَ وَأَفْعَالِهِمْ وَالْأَخْبَارُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِأَعْمَالِهِمْ كَقَوْلِهِ تَعَالَى "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" مَعَ أَنَّهَا لَيْسَتْ أَحْكَامًا فَرِيدَةً عَلَى التَّعْرِيفِ قَيْدًا يُخَصِّصُهُ وَيُخْرِجُ مَا دَخَلَ فِيهِ مِنْ غَيْرِ أَفْرَادٍ الْمَحْدُودِ وَهُوَ قَوْلُهُمْ بِالْاِقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ فَإِنَّ تَعْلُقَ الْخُطَابِ بِالْأَفْعَالِ فِي الْقِصَصِ وَالْأَخْبَارِ عَنِ الْأَعْمَالِ لَيْسَ تَعْلُقَ الْاِقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ إِذْ مَعْنَى التَّخْيِيرِ إِبَاحَةُ الْفَعْلِ وَالتَّرَكُّ لِلْمُكَلَّفِ وَمَعْنَى الْاِقْتِضَاءِ طَلْبُ الْفَعْلِ مِنْهُ مَعَ الْمَنْعِ عَنِ التَّرَكُّ وَهُوَ الْإِجَابُ أَوْ بَدُونَهُ وَهُوَ النَّدْبُ أَوْ طَلْبُ التَّرَكُّ مَعَ الْمَنْعِ عَنِ الْفَعْلِ وَهُوَ التَّحْرِيمُ أَوْ بَدُونَهُ وَهُوَ الْكَرَاهَةُ وَقَدْ يُجَابُ بِأَنَّهُ لَاحْتَاجَةُ إِلَى زِيَادَةِ قَوْلِهِمْ

بالاقتضاء أو التخيير لأن قيد الحثية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل  
المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالأفعال في صورة النقص  
من حيث إنها أفعال المكلفين وهو ظاهر.

**ترجمہ و تشریح :-** تم اعتراض علی هذا التعریف سے ایک اور اعتراض کا ذکر کر رہے ہیں فرمایا کہ  
پھر اس تعریف پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ تعریف مانع نہیں ہے دخول غیر سے اسلئے کہ آئیں وہ قصص داخل ہو رہے  
ہیں جن میں احوال مکلفین اور افعال مکلفین بیان ہوئے ہیں اس طرح آئیں وہ اخبار بھی داخل ہو رہے ہیں جو اعمال  
مکلفین سے متعلق ہیں جیسے اللہ عزوجل کا ارشاد واللہ خلقکم و ما تعملون حالانکہ یہ احکام نہیں ہیں۔ تو اس  
اعتراض کو دفع کرنے کے لئے تعریف میں ایک قید بڑھائی گئی جو اسکو خاص کرے اور غیر محدود کے جو افراد اس میں  
داخل ہوئے انکو نکال دے اور وہ قید ان اشاعرہ کا قول ”بالاقتضاء أو التخيير“ ہے اسلئے کہ خطاب کا تعلق افعال  
کے ساتھ قصص میں اور اعمال عباد کو پیدا کرنے سے متعلق خبر دینے میں اقتضاء اور تخيير کا تعلق نہیں ہے اسلئے کہ تخيير کا  
معنی مکلف کیلئے فعل اور ترک کی اباحت ہے۔

اور اقتضاء کا معنی مکلف سے فعل کو طلب کرنا ہے بایں معنی کہ اسکو چھوڑنے سے منع کیا گیا ہو تو یہ ایجاب  
ہے اور یا ترک سے ممانعت کا لحاظ نہ ہوگا تو یہ ندب اور استحباب ہے۔ اور یا طلب الترتیب مع الجمع عن الفعل ہوگا تو یہ  
تحریم ہے اور یا طلب الترتیب بدون الجمع عن الفعل ہوگا تو وہ کراحت ہے اور اس اعتراض کا جواب یوں بھی دیا جاتا ہے  
کہ تعریف میں بالاقتضاء اور التخيير کی قید کے بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں اسلئے کہ قید حیثیت ہر تعریف میں ملحوظ ہوتی  
ہے۔ اور تعریف کا معنی یہ ہے کہ حکم اللہ عزوجل کے خطاب کا فعل مکلف کے ساتھ متعلق ہونا ہے فعل مکلف ہونے کی  
حیثیت سے اور جن صورتوں میں معترض نے اعتراض وارد کیا ہے وہاں خطاب اللہ کا تعلق افعال مکلفین کے ساتھ  
افعال مکلفین کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ وہ قصص اور اخبار کی حیثیت سے ہے اور یہ ظاہر ہے۔

قوله وقد زاد البعض اعترضت المجزئة على هذا التعريف بطلان أو جبه الاول أن  
الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفاً بالحصول بعد العدم كقولنا  
حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً و لكونه معللاً بالحادث كقولنا حلت بالنكاح و  
حُرمت بالطلاق. الثاني أنه يشتمل على كلمة ”أو“ وهي للتشكيك والترديد



فإنما في التعريف والتحديد. الثالث أنه غير جامع للأحكام الوضعية مثل سببية الدلوک لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها وما نعية النجاسة عنها والمُصنّف أَهْمَل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية. فَأَجَابَتِ الشاعرة عن الأول بمنع إتيان الحكم بالحصول بعد العدم بل المُتصِف بذلك هو التعلُّق والمعنى تعلُّق الحِلِّ بها بعد ما لم يَكُنْ متعلقاً و بمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث إِمَارَةً عليه ومعرفة له إذا لعلَّ الشريعة إِمَارَاتٌ ومعرفة لثابتات ومُؤَثِّرَات والحادث يَصْلُحُ إِمَارَةً ومعرفةً للتقديم كالعالم للصانع. وعن الثاني بأنَّ "أو" ههنا لتقسيم المحدود وتفصيله لأنه نوعان نوع له تعلُّق الإقتضاء ونوع له تعلُّق التخيير فلا يُمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل.

وأما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيداً يُعَمِّمه ويجعله شاملاً للحكم الوضعي فقال بالإقتضاء أو التخيير أو الوضعي أي وضع الشارع وجعله وأجاب بعضهم بأننا لا نُسلم أنَّ خطاب الوضع حكم ونحن لا نُسميه حكماً وإن إصطَلَح غيرنا على تسميته حكماً فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سُلم فلا نُسلم خروجه عن الحد فإن مرادنا من الإقتضاء أو التخيير أعم من الصريحي والضمني و خطاب الوضع من قبيل الضمني إذ معنى سببية الدلوک وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة أو حرمة الصلوة بدونها ومعنى ما نعية النجاسة حرمة الصلوة معها أو وجوب إزالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الأسباب والشروط والموانع. وَذَهَبَ الْمُصَنِّفُ إِلَى أَنَّ الْحَقَّ زِيَادَةُ الْقَيْدِ لِأَنَّ الْخِطَابَ نَوْعَانِ تَكْلِيفِي وَضَعِي فَلَمَّا ذَكَرَ أَحَدَهُمَا وَجَبَ ذِكْرُ الْآخَرِ وَلَا وَجْهَ لَجَعْلِ الْوَضْعِيِّ دَاخِلًا فِي الْإِقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ أَيْ فِي التَّكْلِيفِيِّ لِأَنَّهُمَا مَفْهُومَانِ مُتَغَايِرَانِ وَلِزُومِ أَحَدِهِمَا لِلْآخَرِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ لَا يَدُلُّ عَلَى اتِّحَادِهِمَا.

**ترجمہ و تشریح :-** علامہ تفتازانی نے اس عبارت میں حکم شرعی کی مذکورہ بالا تعریف پر معتزلہ کی جانب سے تین اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔ اسلئے فرمایا کہ معتزلہ نے حکم کی اس تعریف پر تین طریقوں سے اعتراض کیا ہے۔

پہلا اعتراض :- (حکم کی یہ مذکورہ تعریف صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ تعریف الحادث بالقدم ہے اور تعریف الحادث بالقدم باطل ہے اسلئے یہ مذکورہ تعریف بھی باطل ہے اور وجہ ملازمہ یہ ہے کہ) خطاب تمہارے یہاں قدیم ہے اور حکم حادث ہے اسلئے کہ حکم حصول بعد العدم کے ساتھ متصف ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے عورت حلال ہوئی بعد اسکے کہ وہ حلال نہیں تھی اور اس لئے کہ حکم معلل بالحادث ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ عورت نکاح کے ساتھ حلال ہوئی اور طلاق کے ساتھ حرام ہوئی (اور جو چیز حصول بعد العدم کے ساتھ متصف ہو یا معلل بالحادث ہو تو وہ حادث ہوتی ہے اسلئے حکم حادث ہے اور خطاب اہل سنت والجماعت کے نزدیک قدیم اسلئے ہے کہ خطاب سے مراد کلام نفسی ازلی ہے اور وہ قدیم ہے اسلئے کہ وہ اللہ عزوجل کی صفت ہے)

دوسرا اعتراض :- یہ تعریف کلمہ ”او“ پر مشتمل ہے اور وہ تردید اور تشکیک کے لئے آتا ہے جبکہ تعریف سے مقصود معترف کی توفیق ہوتی ہے تو یہ تعریف توفیق کے لئے مفید نہ ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہے۔

تیسرا اعتراض :- یہ تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اسلئے کہ احکام وضعیہ اس سے خارج ہو رہے ہیں جیسے مثلاً زوال شمس کا نماز ظہر کے لئے سبب ہونا اور طہارت کا نماز کی صحت کے لئے شرط ہونا اور نجاست کا نماز کی صحت سے مانع ہونا اور مصنف نے خطاب وضعی کی تفسیر میں مانعیت کے ذکر کو چھوڑ دیا۔

فاجابت الاشاعره الخ سے ترتیب وار تینوں اعتراضات کے جوابات دے رہے ہیں تو فرمایا کہ اشاعرہ نے پہلے اعتراض کا جواب دیا ہے حکم کے حصول بعد العدم کے ساتھ متصف ہونے کی ممانعت کے ساتھ اور فرمایا کہ حکم حصول بعد العدم کے ساتھ متصف نہیں ہوتا بلکہ تعلق حکم حصول بعد العدم کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور مطلب یہ ہے کہ عورت کے ساتھ حلال ہونا متعلق ہوا بعد اسکے کہ اسکے ساتھ حلال ہونا متعلق نہیں تھا اور جو آپ نے کہا کہ حکم معلل بالحادث ہوتا ہے تو اس کا مطلب اگر یہ ہے کہ حادث حکم میں تاثیر کرتا ہے تو اسکو ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر اس کا مطلب یہ ہو کہ حادث اس حکم پر علامت ہوتی ہے اور اسکے لئے معترف ہوتا ہے جیسا کہ علل شرعیہ کی یہی خصوصیت ہے کہ وہ امارات اور معرفات ہوتی ہیں موجبات اور موثرات نہیں ہوتیں تو اسکو ہم مانتے ہیں لیکن اس میں کوئی حرج نہیں اسلئے کہ

حادث قدیم کے اوپر علامت ہو سکتی ہے چنانچہ عالم جو کہ حادث ہے صانع کے وجود پر علامت ہے اور وہ قدیم ہے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے کہ ”او“ یہاں پر تقسیم محدود اور تفصیل محدود کے لئے ہے اور تشکیک اور تردید کے لئے نہیں ہے اسلئے کہ حکم دو قسم پر ہے ایک وہ قسم ہے جسکے لئے فعل مکلف کے ساتھ اقتضاء اور طلب کا تعلق ہے خواہ طلب لفعل ہو یا طلب لترك ہو اور دوسری قسم وہ ہے جس کے لئے فعل مکلف کے ساتھ تعلق التخییر ہوتا ہے اور دونوں قسمیں ایک ہی تعریف میں جمع نہیں ہو سکتیں اسلئے تقسیم اور تفصیل کی ضرورت تھی اور وہ ”او“ کے بغیر ممکن نہیں تھا۔

واما الثالث الخ سے تیسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں چونکہ اس میں تفصیل زیادہ تھی اور جوابات بھی متعدد تھے تو علامہ تفتازانی نے انداز تبدیل کر کے فرمایا کہ بہر حال تیسرا اعتراض جو ہے بعض اشاعرہ نے اسکا التزام کر دیا اور حکم وضعی کو تعریف میں شامل کرنے کے لئے ایک ایسی قید بڑھائی جو اسکو بھی حکم کی تعریف میں شامل کرے تو فرمایا کہ بالاقتضاء او التخییر او الوضع اور بعض اشاعرہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم خطاب وضع کے حکم ہونے کو نہیں مانتے اور نہ ہم خطاب وضع کو حکم کے ساتھ سمجھتے کرتے ہیں اور جس نے یہ اصطلاح مقرر کی ہو اور خطاب وضع کو حکم ماننا ہو تو اس پر ہمیں کوئی اعتراض نہیں اور اس پر لازم ہے کہ تعریف میں تغیر کرے ہم پر تعریف میں کوئی تغیر لازم نہیں۔

اور اگر تسلیم کیا جائے کہ خطاب وضعی بھی حکم ہے تو پھر ہم تسلیم نہیں کرتے کہ خطاب وضعی حکم کی تعریف سے خارج ہو رہا ہے اسلئے کہ بالاقتضاء او التخییر سے مراد عام ہے خواہ صریح ہو یا ضمنی ہو۔ اور خطاب وضع اقتضاء ضمنی کے قبیل سے ہے اسلئے کہ زوال منس کے نماز ظہر کے لئے سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ زوال منس کے ساتھ نماز ظہر واجب ہوتی ہے اور شرطیت طہارت للصلوة کا معنی یہ ہے کہ طہارت کا حصول نماز میں واجب ہے اور نماز بغیر طہارت کے حصول کے حرام ہے اور ممانعیہ النجاسة عن الصلوة کا معنی یہ ہے کہ نجاست کے ساتھ نماز حرام ہے یا حالت نماز میں نجاست کو زائل کرنا واجب ہے اسی طرح تمام اسباب اور شروط اور موانع میں تاویل کی جاسکتی ہے۔

(و ذهب المصنف الخ سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے ان حضرات کی رائے کو ترجیح دی ہے جنہوں نے حکم وضعی کو حکم شرعی کی تعریف میں داخل کرنے کے لئے ”او الوضع“ کی قید بڑھائی ہے اور فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ ”او الوضع“ کی قید بڑھائی جائے۔ اسلئے کہ خطاب دو قسم پر

ہے۔ (۱) خطاب تکلفی (۲) خطاب وضعی۔ توجب ایک کو ذکر کیا جو کہ خطاب تکلفی ہے تو ضروری ہوا کہ دوسرے کو جو کہ خطاب وضعی ہے بھی ذکر کرے۔ اور خطاب وضعی کو اقتضاء اور تخیر یعنی تکلفی میں داخل کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے اسلئے کہ خطاب تکلفی اور خطاب وضعی متغائر اور متباہن مفہوم ہیں اور بعض صورتوں میں ایک کا دوسرے کے لئے لازم ہونا دونوں کے اتحاد پر دلالت نہیں کرتا۔

وَأَنْتَ خَبِيرٌ بِأَنَّهُ لَا تَوَجِيهَ لِهَذَا الْكَلَامِ أَصْلًا إِمَّا أَوَّلًا فَلِأَنَّ الْخَصْمَ يَمْنَعُ كَوْنُ  
الْخِطَابِ الْوَضْعِيِّ حَكْمًا وَيَصْطَلِحُ عَلَى تَسْمِيَةِ بَعْضِ أَقْسَامِ الْخِطَابِ حَكْمًا دُونَ  
الْبَعْضِ فَكَيْفَ يَجِبُ عَلَيْهِ ذِكْرُ الْوَضْعِيِّ فِي تَعْرِيفِ الْحَكْمِ بَلْ كَيْفَ يَصْغُ وَإِمَّا ثَانِيًا  
فَلِأَنَّهُ يَمْنَعُ كَوْنَهُ خَارِجًا عَنِ التَّعْرِيفِ وَيَجْعَلُ الْخِطَابَ التَّكْلِفِيَّ أَعْمَ مِنْهُ شَامِلًا لَهُ  
فَأَيُّ ضَرَرٍ لَهُ فِي تَغَايُرِ مَفْهُومَيْهِمَا بَلْ كَيْفَ يَتَّحِدُ مَفْهُومُ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ  
الْمَفْهُومُ مِنَ الْخِطَابِ الْوَضْعِيِّ تَعْلُقُ شَيْءٌ بِشَيْءٍ فِيهِ تَسَامُحٌ وَالْمَعْنَى أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْهُ  
الْخِطَابُ بِتَعْلُقِ شَيْءٍ بِشَيْءٍ لَكَوْنِهِ شَرْطًا لَهُ أَوْ سَبَبًا أَوْ مَانِعًا.

**ترجمہ و تشریح :-** اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے مصنف علامہ صدر الشریعہ پر دو طریقوں سے اعتراض کیا ہے۔ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ کو معلوم ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کے اس کلام کی صحت کے لئے کوئی وجہ نہیں۔

(۱) اسلئے کہ خصم خطاب وضعی کے حکم ہونے کو نہیں مانتے اور انہوں نے یہ اصطلاح مقرر کی ہے کہ خطاب کی بعض اقسام جو اقتضاء اور تخیر کے ساتھ ہوتی ہیں حکم ہے اور بعض دوسری اقسام جو وضع کے ساتھ ہیں وہ حکم نہیں ہے تو خصم پر کیسے لازم ہوگا کہ وہ خطاب وضعی کو حکم کی تعریف میں داخل کرنے کے لیے ”او الوضع“ کی قید بڑھائے بلکہ ان کے لئے ”او الوضع“ کی قید بڑھانا صحیح ہی نہیں۔

لیکن ہم اس اعتراض کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کو اپنے عظیم علم کی بناء پر ایسے اعتراضات نہیں کرنے چاہئیں۔ اسلئے کہ مصنف رحمہ اللہ نے جن حضرات کو ”او الوضع“ کی قید بڑھانے کا کہا ہے وہ خطاب وضعی کے حکم ہونے کو مانتے ہیں فقط وہ خطاب تکلفی میں تاویل کر کے اسکو خطاب وضعی کے لئے شامل کرنا چاہتے ہیں تو ان پر مصنف رحمہ اللہ نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ او الوضع کی قید کے بڑھانے کے بغیر کوئی چارہ

کار نہیں۔ اور جو حضرات خطاب وضعی کو حکم نہیں مانتے ان سے مصنف رحمہ اللہ نے کلام کیا ہی نہیں ہے اسلئے شارح کا یہ کہنا کہ ان پر ”او الوضع“ کا بڑھانا نہ واجب ہے اور نہ انکے لئے صحیح ہے یہ خود محل نظر ہے۔

واما ثانیاً الخ سے دوسرا اعتراض ذکر کیا جا رہا ہے۔ کہ خصم خطاب وضعی کے حکم کی تعریف سے خارج ہونے کو منع کرتے ہیں اور وہ خطاب تکلفی کو خطاب وضعی کے لئے شامل قرار دیتے ہیں تو اسلئے خصم کے لئے خطاب تکلفی میں اور خطاب وضعی کے مفہومین کے متعارف ہونے میں کوئی ضرر نہیں ہے بلکہ خطاب تکلفی جب عام ہو اور خطاب وضعی خاص ہو تو عام اور خاص کا مفہوم کیسے متحد ہو سکتا ہے۔ علاوہ اسکے یہ ہے کہ مصنف کا کہنا کہ خطاب وضعی سے مفہوم ”تعلق شیئی بشی آخر“ ہوتا ہے اسمیں تسامع ہے اور مطلب یہ ہے کہ خطاب وضعی سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ ایک شیئی کے دوسری شیئی کے ساتھ متعلق ہونے کا خطاب ہوتا ہے اس طرح کہ ایک شیئی دوسرے کے لئے سبب ہو یا شرط ہو یا مانع ہو۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے یہ کہا ہے کہ خطاب تکلفی خطاب وضعی کے ساتھ متعارف ہے اور دونوں آپس میں متباہن ہیں اسلئے خطاب تکلفی کے خطاب وضعی کے ساتھ یا خطاب وضعی کے خطاب تکلفی کے ساتھ بعض صورتوں میں لازم ملزوم ہونے سے دونوں کا متحد ہونا لازم نہیں آتا اور شارح نے جو اعتراض وارد کیا ہے یہ اس وقت ہے جب کہ خطاب وضعی کو حکم کی تعریف میں داخل کیا جائے اور خطاب تکلفی کو خطاب وضعی سے عام مانا جائے اور ایسا نہیں ہے اسلئے اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

### قال المصنف فی التوضیح:-

(وبعضہم قد عرف الحکم الشرعی بهذا) ای بعض المتأخرین من متابعی الأشعری

قالوا الحکم الشرعی خطاب اللہ تعالیٰ الی آخرہ فالحکم علی هذا إسناد أمر الی

آخر (والفقهاء یطیلقونہ علی ما ثبت بالخطاب کالوجوب والحرمۃ

مجازاً) بطریق إطلاق اسم المصدر علی المفعول (کالخلق علی المخلوق) لکن لما

شاع فیہ صار منقولاً اصطلاحاً وهو حقیقۃ اصطلاحیۃ (یرد علیہ) ای علی تعریف

الحکم وهو خطاب اللہ تعالیٰ الخ (أن الحکم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا

هو) ای لا الخطاب فلا یكون ما ذکر تعریفاً للحکم المصطلح بین الفقهاء وهو

المقصود بالتعریف ههنا (وايضاً یخرج ما یتعلق بفعل الصبی) کجواز بیعہ وصحة

اسلامه وصلاته و كزيتها مندوبة و نحو ذلك فإنه ليس بمتعلق بأفعال المكلفين مع أنه حكم :

فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا فى الإسلام والله اية لا يصح وأما فى غيرهما فإن تعلق الحق بما له او بدمته حكم شرعى ثم ادأء الولي حكم آخر مترتب على الاول لا عينه وسيجى فى باب الحكم الاحكام المتعلقة بأفعاله. فينبغى

أن يقال بأفعال العباد و يخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب ههنا (الا أن يقال) اعلم أن المصادر قد تقع ظرفاً نحو اتيك طلوع الفجر اى وقت طلوعه ف قوله إلا أن يقال من هذا الباب فإنه استثناء مفرغ من قوله و يخرج منه ما ثبت بالقياس اى فى جميع الاوقات إلا وقت قوله فى جواب الاشكال (يذكر بالقياس

إن الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس) فإن القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال (و أيضاً يخرج نحو امنوا و فاعتبروا) اى من الحد مع أنهما حكم فالمراد بالايمان ههنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع أنه ليس من الافعال اذ المراد بالأفعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اى القياس حكم مع أنه

ليس من أفعال الجوارح. (ويقع التكرار بين العملية و بين المتعلق بأفعال المكلفين) لأنه قال فى حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية و فى الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (الا أن يقال نعى

بالافعال ما يعم فعل الجوارح و فعل القلب و بالعملية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار و خرج جواب الاشكال المتقدم و هو قوله يخرج نحو امنوا و فاعتبروا لأنه لما كان المراد من أفعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح و فعل القلب لا يخرج نحو امنوا و فاعتبروا من حد الحكم لأنهما من أفعال القلب.

**ترجمہ و تشریح:** - علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض نے حکم شرعی کی یہی تعریف کی ہے یعنی بعض متاخرین نے جواباً الحسن اشعری کے قبحین میں سے ہیں کہا ہے کہ حکم شرعی خطاب اللہ تعالیٰ الخ ہے۔ تو حکم جو فقہ کی تعریف میں مذکور ہے اس صورت میں اسناد امر الیٰی الخ کے معنی میں ہوگا اور فقہاء حکم کا اطلاق ماثبت بالخطاب مجازاً پر کرتے ہیں جیسے وجوب اور حرمت ہو گیا۔ اور یہ اس طرح ہے جیسے اسم مصدر کا اطلاق مفعول پر ہوتا ہے جیسے غلق بمعنی مخلوق ہے لیکن حکم کا اطلاق جب ماثبت بالخطاب پر شائع ہو گیا تو یہ منقول اصطلاحی بن گیا اور وہ حقیقت اصطلاحی ہوتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حکم کی تعریف جو خطاب اللہ تعالیٰ السخ لہ ہے پر اعتراض ہوتا ہے کہ حکم اصطلاحی ماثبت بالخطاب ہے وہ خطاب اللہ تعالیٰ الخ نہیں ہے تو اسلئے جو ذکر کیا گیا یہ اس حکم کی تعریف نہیں ہوگی جو مصطلح بین الفقہاء ہے اور یہاں پر حکم مصطلح کی تعریف مقصود تھی۔ اس طرح یہ تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اور وہ خطاب جو متعلق بفعل الصبی ہے جیسے بچے کی بیچ کا جائز ہونا اور اسکے اسلام اور نماز کا صحیح ہونا اور اس کا مستحب ہونا وغیرہ سب احکام ہیں لیکن متعلق بافعال المکلفین نہ ہونے کی وجہ سے حکم کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔ تو اگر کوئی جواب میں کہے کہ ما يتعلق بفعل الصبی حکم ہے اسلئے کہ خطاب اسکے ولی کے فعل کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔

تو ہم اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہیں گے کہ اسلام اور صلوة میں تو یہ تاویل سرے سے صحیح ہی نہیں اسلئے کہ اسلام اور صلوة صبی کے اپنے افعال ہیں اور خطاب ادھر فعل ولی کے ساتھ متعلق ہوتا ہی نہیں اور اسلام اور صلوة کے علاوہ میں حق کا تعلق صبی کے مال یا اسکے ذمہ کے ساتھ ایک حکم شرعی ہے اور پھر ولی کا اسکی جانب سے اداء کرنا دوسرا حکم ہے جو اول حکم پر مرتب ہے اور وہ بعینہ اول حکم نہیں ہے اور عنقریب باب الحکم میں ان احکام کا ذکر آئیگا۔ جو افعال صبی کے ساتھ متعلق ہیں۔ تو اسلئے مناسب یہ ہے کہ اس اعتراض سے بچنے کے لئے بافعال المکلفین کی بجائے بافعال العباد کہا جائے۔

نیز حکم کی اس مذکورہ تعریف سے وہ احکام بھی نکل گئے جو قیاس سے ثابت ہوتے ہیں اسلئے کہ یہاں کوئی خطاب نہیں ہے ہاں اس وقت اعتراض وارد نہ ہوگا جب کہا جائے کہ قیاس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ خطاب اس کے ساتھ وارد ہوا ہے نہ یہ کہ وہ قیاس سے ثابت ہوا ہے اسلئے کہ قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہوتا ہے وہ حکم کو ثابت کرنے

والا نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کے جواب کی اثناء میں بیان کیا ہے کہ الا ان یقال یہ مصدر تاویل ہے اور مصادر کبھی ظرف واقع ہوتے ہیں مثلاً کہا جاتا ہے التیک طلوع الشمس ای وقت طلوع الشمس تو مصنف یعنی خود مصدر الشریعہ کا قول الا ان یقال بھی اس قبیل سے ہے کیونکہ یہ استثناء مفرغ ہے مصنف کے قول و یخرج منه ما ثبت بالقیاس سے یعنی حکم کی تعریف سے ماہبت بالقیاس تمام اوقات میں خارج ہوتی ہے ہاں جس وقت آپ اشکال کے جواب میں کہو گے کہ قیاس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ خطاب اس حکم کے ساتھ بھی وارد ہے اسلئے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے۔

نیز حکم کی تعریف سے ”امنوا“ اور ”فاعتبروا“ جیسے خطابات نکل جائیں گے باوجود اسکے کہ یہ دونوں بھی حکم ہیں تو مراد ایمان سے یہاں پر تصدیق ہے تو وجوب التصدیق حکم ہے حالانکہ یہ افعال میں سے نہیں ہے اسلئے کہ مراد ان افعال سے جو ذکر ہوئے ہیں افعال جوارح ہیں اور وجوب الاعتبار یعنی قیاس بھی حکم ہے باوجود اسکے کہ وہ بھی افعال جوارح میں سے نہیں ہے۔ اور مکرر واقع ہوگا عملیہ کی قید اور المتعلق بافعال المکلفین کے درمیان اسلئے کہ فقہ کی تعریف میں کہا ہو العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ اور حکم کی تعریف میں کہا ہو خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین توفیق کی تعریف یہ ہوگی کہ ”هو العلم بخطابات اللہ تعالیٰ المتعلقۃ بافعال المکلفین الشرعیۃ العملیۃ“ تو مکرر واقع ہو جائیگا اسلئے عمل اور فعل ایک ہی چیز ہے۔ ہاں جب کہا جائے کہ افعال سے مراد وہ ہے جو فعل جوارح اور فعل قلب کو شامل ہو اور عملیہ سے مراد وہ افعال ہیں جو جوارح کے ساتھ مختص ہوں۔ تو اس عنایہ اور زیادت کے ساتھ مکرر کا اعتراض دفع ہو جائیگا اور اشکال حتمہ یعنی ”امنوا“ اور ”فاعتبروا“ کی امثال کی تعریف سے نکلنے کا بھی جواب ہو جائیگا اسلئے کہ جب افعال المکلفین سے ایسا معنی مراد لیا گیا جو فعل جوارح اور فعل قلب کو شامل ہے تو ”امنوا“ اور ”فاعتبروا“ حکم کی تعریف سے نہیں نکلیں گے اسلئے کہ وجوب ایمان اور وجوب اعتبار دونوں افعال قلوب میں سے ہیں۔

#### قال المصنف فی التلویح:-

قولہ و بعضهم عرف الخ ذکر فی بعض المختصرات أَنَّ الْحُكْمَ خُطَابُ اللَّهِ تَعَالَى  
الخ إشارة إلى الحكم الشرعی المعهود و صرح فی کثیر من الكتب بأنَّ الْحُكْمَ



الشرعی خطابُ اللہ تعالیٰ الخ فَتَوَهَّمُ الْمُصْنَفُ أَنَّ هَذَا تَعْرِيفٌ لِلْحُكْمِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَ لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلَا خِلَافَ لِاحِدٍ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ فِي أَنَّ هَذَا تَعْرِيفٌ لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ قَالَ الْمُصْنَفُ إِذَا كَانَ هَذَا تَعْرِيفاً لِلْحُكْمِ الْمُطْلَقِ فَمَعْنَى الشَّرْعِيِّ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ لِيَكُونَ قِيداً مُفِيداً مُخْرِجاً لَوْجُوبِ الْإِيمَانِ وَ نَحْوِهِ وَإِذَا كَانَ تَعْرِيفاً لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فَمَعْنَى الشَّرْعِيِّ مَا وَرَدَ بِهِ خَطَابُ الشَّرْعِ لَا مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ وَالْأَلْكَانُ الْحَدُّ أَعْمٌ مِنَ الْمَحْدُودِ لِتَنَازُلِهِ مِثْلَ وَ جُوبِ الْإِيمَانِ مَعَ أَنَّ الْمَحْدُودَ لَا يَتَنَازُلُهُ حِينَئِذٍ لَعَدَمِ تَوَقُّفِهِ عَلَى الشَّرْعِ.

**ترجمہ و تشریح:** - علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض مختصرات میں مذکور ہے کہ الحکم هو خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اشارة کرتے ہوئے اس حکم شرعی کی طرف جو فقہاء کے یہاں معهود ہے (یعنی الحکم میں الف لام عہدی ہے اور معهود اس سے حکم شرعی ہے گویا کہ مختصرات میں اگر چہ الحکم کو مطلق ذکر کیا ہے لیکن مراد اس سے حکم شرعی ہے) اور بہت ساری کتابوں میں تصریح کی ہے کہ حکم شرعی خطاب اللہ تعالیٰ الخ ہے تو مصنف کو ان مختلف عبارتوں سے وہم ہوا کہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفين بعض کے نزدیک حکم شرعی کی تعریف ہے۔ حالانکہ اشاعرہ میں سے کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا کہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ حکم شرعی ہی کی تعریف ہے۔

(لیکن مصنف رحمہ اللہ کی طرف وہم کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مصنف کو اس بات کی تحقیق ہے کہ خطاب اللہ المتعلق الخ بعض کے نزدیک مطلق حکم کی تعریف ہے اور بعض کے نزدیک یہ حکم شرعی کی تعریف ہے اسلئے کہ شرح المنہاج کی عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے چنانچہ انہوں نے ایک اعتراض اور اسکے جواب کے ضمن میں اسکو واضح کیا ہے، فرمایا۔

فَإِنْ قِيلَ تَقْيِيدُ التَّعْلِقِ بِالْفِعْلِ يَخْرُجُ وَ جُوبُ النِّيَّةِ وَ نَحْوَهَا مَعَ أَنَّ الْكُلَّ أَحْكَامٌ شَرْعِيَّةٌ بِمُفْرَمَايَا قُلْنَا يُمَكِّنُ حَمْلَ الْفِعْلِ عَلَى مَا يَضُدُّهُ مِنَ الْمُكْلَفِ وَهُوَ أَعْمُ أَيْ يَشْمَلُ تِلْكَ الْأَحْكَامَ أَيْضاً وَ أَجَابَ بَعْضُهُمْ بِأَنَّ الْمَحْدُودَ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الَّذِي هُوَ الْفَقْهُ (ماخوذ من التوضيح على التوضيح)

تو اس عبارت میں جواب دیتے ہوئے اس بات کی تصریح کی ہے کہ بعض کے نزدیک خطاب اللہ المتعلق بافعال المكلفین مطلق حکم کی تعریف ہے اور احکام اعتقادیہ اور احکام قولیہ خارج نہیں ہوئے اسلئے کہ فعل سے مراد ما یصدر من المكلف ہے اور وہ احکام اعتقادیہ اور قولیہ کو شامل ہے اور بعض نے کہا کہ تعریف حکم شرعی کی ہے بہر حال جو کچھ مصنف نے کہا ہے تو وہ محض بے اصل نہیں ہے کہ اسکو مصنف کا وہم قرار دیا جائے

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب یہ تعریف حکم مطلق کے لئے ہو تو فقہ کی تعریف میں الشرع کا معنی ما یتوقف علی الشرع ہوگا تا کہ یہ قید مفید ہو جائے اور اس کے ساتھ فقہ کی تعریف سے وجوب الایمان وغیرہ جو کہ شرع پر موقوف نہیں ہے نکل جائے اسلئے کہ شرع خود ان پر موقوف ہے۔ اور جب یہ تعریف ہو جائے حکم شرعی کے لئے تو معنی شرعی کا ماورد بہ خطاب الشرع ہوگا ما یتوقف علی الشرع نہ ہوگا ورنہ تعریف (یعنی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ) معرف (حکم شرعی) سے عام ہو جائیگی کیونکہ حکم شرعی میں اگر شرعی سے ما یتوقف علی الشرع مراد ہو تو پھر حکم شرعی وجوب الایمان اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام وغیرہ کو شامل نہ ہوگا اور تعریف خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفین چونکہ وجوب الایمان وغیرہ کو شامل ہے تو تعریف معرف سے عام ہو جائیگی حالانکہ معرف اور تعریف میں مساوات شرط ہے۔

قوله فالحكم على هذا: اي على تقدير أن يكون خطاب الله الخ تعريفاً للحكم الشرعي إسناده أمر إلى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف و إلا لكان ذكر الشرعية مكرراً لما سبق من أن الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية.

**ترجمہ و تشریح:**۔ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حکم اس تقدیر پر کہ جب خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفین الخ حکم شرعی کی تعریف ہو تو حکم جو فقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے اسناد امر الی آخر کے معنی میں ہوگا اور خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بفعل المكلف کے معنی میں نہ ہوگا ورنہ شرعیہ کا ذکر تعریف فقہ میں مکرر ہوگا اسلئے کہ اس تقدیر پر شرعی سے مراد ماورد بہ خطاب الشرع ہے اور ”ما یتوقف علی الشرع“ نہیں ہے۔

تو اگر کوئی اعتراض میں کہے کہ احکام شرعیہ میں وجوب الایمان داخل ہوگا اسلئے کہ اسکے ساتھ خطاب شرع

وارد ہے حالانکہ وہ فقہ میں سے نہیں ہے۔

جواب :- اگر وجوب الایمان وغیرہ فقہ کی تعریف میں داخل ہو گئے تو عملیہ کی قید کے ساتھ اسکو فقہ کی تعریف سے نکال دینے۔

قولہ: والفقهاء يريدون أن الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث أطلق المصدر أعني الحكم على المفعول أعني المحكوم به۔

ترجمہ و تشریح :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں والفقهاء الخ سے مصنف کا مطلب یہ ہے کہ حکم اصطلاح فقہاء میں ما ثبت بالخطاب میں حقیقت ہے اور وہ وجوب اور حرمت وغیرہ ہیں اور یہ مجاز لغوی ہے اسلئے کہ مصدر یعنی حکم کا اطلاق مفعول یعنی محکوم بہ پر کیا ہے۔

قولہ يرد عليه: إشارة إلى اعتراض على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الأول أن المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما أورد في كتب الشافعية وأجيب عنه بوجوه الأول أنه كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على أن الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى. الثاني أن الحكم هو الإيجاب والتحريم ونحوهما وإطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح. الثالث وهو للعلامة عند الملة والدين أن الحكم نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فإن القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجاباً وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والإيجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في أصول ابن الحاجب.

**ترجمہ و تشریح:-** (علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے ”یروعلیہ“ سے آخر تک حکم کی تعریف پر چند اعتراضات کی طرف اشارہ کیا ہے اور ان اعتراضات میں سے بعض کا جواب بھی دیا ہے تو اس مذکورہ بالا عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے ان اعتراضات میں اعتراض اول کو بیان کیا ہے اور پھر اسکے تین جوابات دیے ہیں۔

اعتراض اول:- حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بالفعال المکلفین الخ کے ساتھ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ تعریف بالمعنائیں ہے اور تعریف بالمعنائیں صحیح نہیں ہوتی تو یہ تعریف بھی صحیح نہیں ہے۔ اور یہ تعریف المتعنائیں اسلئے ہے کہ یہاں پر مقصود اس حکم کی تعریف ہے جو مصلح بین الفقہاء ہے اور وہ ما ثبت بالخطاب ہے جیسے وجوب اور حرمت وغیرہ جو فعل مکلف کی صفات میں سے ہیں اور وہ حکم مصلح نفس خطاب نہیں ہے جو کہ اللہ عزوجل کی صفات میں سے ہے اسلئے کہ خطاب سے مراد جیسے گزر گیا کلام نفسی ازلی ہے۔ اور یہ اعتراض کتب شوافع میں بھی مذکور ہے۔ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اعتراض کے تین جواب دیے گئے ہیں۔

(۱) پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ حکم سے مراد وجوب اور حرمت ہیں تو یہ وجوب اور حرمت عین حکم نہیں ہے بلکہ یہ دونوں ما حکم بہ ہیں تو جس طرح حکم سے مراد ما حکم بہ ہو سکتا ہے تو خطاب سے بھی ماخطوب بہ مراد ہو سکتا ہے قرینہ عقلیہ کی بنا پر اور وہ قرینہ عقلیہ یہ ہے کہ وجوب چونکہ نفس کلام اللہ تعالیٰ نہیں ہو سکتا اسلئے وجوب وہ ہوگا جسکے ساتھ اللہ پاک نے خطاب کیا ہو تو اب حکم کی تعریف اس طرح ہوگی احکم ماخطوب بہ الخ لیکن حاشیہ توشیح میں فرمایا کہ اس جواب میں ایک تو تکلف سے کام لیا گیا ہے کیونکہ حکم کو ما حکم بہ کے ساتھ ما دل کیا اور خطاب کو ماخطوب بہ کے ساتھ اور اسکے علاوہ یہ اسکے مناسب نہیں ہے جو شارح کے بیان میں گزر گیا کہ یہ اس حکم کی تعریف ہے جو مصلح بین الفقہاء ہے اور یہ اس حکم کی تعریف نہیں ہے جو تعریف فقہ میں ذکر کی گئی ہے۔

ترجمہ عبارت کا یوں ہوگا کہ جیسے حکم سے ما حکم بہ کا ارادہ کیا گیا ہے تو خطاب سے ماخطوب بہ کا ارادہ کیا جائیگا اس بات پر قرینہ عقلیہ کے موجود ہونے کی وجہ سے کہ وجوب عین کلام اللہ نہیں ہے۔ (بلکہ وجوب اللہ تعالیٰ کے حکم سے ثابت ہوتا ہے، دوسرا جواب: حکم حقیقت میں ایجاب اور تحریم وغیرہ ہیں) اور یہ اللہ تعالیٰ کے کلام کی صفات ہو سکتی ہیں) اور حکم کا اطلاق وجوب اور حرمت پر مجاز اور چشم پوشی ہے اور چونکہ وجوب اور حرمت ایجاب اور تحریم پر مرتب ہوتے ہیں اسلئے مجازاً وجوب اور حرمت پر حکم کا اطلاق کیا گیا ہے۔

الثالث: تیسرا جواب علامہ تفتازانی رحمہ اللہ یہ دے رہے ہیں کہ ہم نہیں مانتے کہ حکم ماضی بالخطاب ہے بلکہ حکم نفس خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ ہے ایجاب بعینہ اللہ پاک کا قول افعل ہے اور یہ اللہ پاک کا قول ”افعل“ فعل (مکلف) کی صفت حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ قول اپنے متعلق کی صفت حقیقی نہیں ہوا کرتا اسلئے کہ قول کبھی معدوم کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے اور یہ (حکم جو کہ اللہ پاک کا قول افعل ہے) جب حاکم (اللہ پاک) کی طرف منسوب ہو جائے تو ایجاب ہوتا ہے اور جب اس شی کی طرف منسوب ہو جائے جس میں حکم ہے جو کہ فعل ہے تو وجوب کہلاتا ہے اور یہ ایجاب اور وجوب دونوں متحد بالذات اور متغائر بالاعتبار ہوتے ہیں اسلئے آپ دیکھتے ہیں کہ کبھی علماء اصول اقسام حکم وجوب اور حرمت قرار دیتے ہیں اور کبھی ایجاب اور تحریم وجوب اور تحریم جیسے اصول ابن حاجب رحمہ اللہ میں ہے۔

الشانى أنه غير مُنعكس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان عنه فالأولى أن يُقال المُتعلقُ بأفعال العباد وقد أُجيبَ عن ذلك في كُتُبِهِمْ أَنَّ الْأَحْكَامَ الَّتِي يَتَوَقَّعُ تَعَلُّقُهَا بِفَعْلِ الصَّبِيِّ إِنَّمَا هِيَ مُتَعَلِّقَةٌ بِفَعْلِ الْوَلِيِّ مِثْلًا يُجِبُ عَلَيْهِ آدَاءُ الْحَقُوقِ مِنْ مَالِ الصَّبِيِّ وَرُدُّهُ الْمُصْنَفُ أَوَّلًا بِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ فِي جَوَازِ بَيْعِهِ وَصَحَّةِ إِسْلَامِهِ وَصَلَاتِهِ وَصَوْمِهِ وَكَوْنِهَا مَدْنُوبَةٌ ثَانِيًا بِأَنَّهُ تَعَلَّقَ الْحَقُّ بِمَالِ الصَّبِيِّ أَوْ ذِمَّتِهِ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ وَأَدَاءُ الْوَلِيِّ حُكْمٌ آخَرٌ مُتَرَتِّبٌ عَلَيْهِ. وَهَذَا السُّوَالُ لَا يَتَأْتِي هَذَا السُّوَالُ عَلَى مَذْهَبِ مَنْ عَرَّفَ الْحُكْمَ بِهَذَا التَّعْرِيفِ الْمَذْكُورِ لِإِنَّهُمْ مُصَرِّحُونَ بِأَنَّهُ لَا حُكْمَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الصَّبِيِّ إِلَّا وَجُوبُ آدَاءِ الْحَقِّ مِنْ مَالِهِ وَذَلِكَ عَلَى الْوَلِيِّ ثُمَّ لَا يَخْفَى أَنَّ تَعَلُّقَ الْحَقِّ بِمَالِهِ أَوْ ذِمَّتِهِ لَا يَدْخُلُ فِي تَعْرِيفِ الْحُكْمِ وَإِنْ أَقِيمَ الْعِبَادُ مَقَامَ الْمُكَلَّفِينَ لَانْتِفَاءِ التَّعَلُّقِ بِالْأَفْعَالِ وَبِأَنَّ الصَّحَّةَ وَالْفَسَادَ لَيْسَا مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ لِأَنَّ كَوْنَ الْمَالِ بِهِ مُوَافِقًا لِمَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ أَوْ مُخَالِفًا أَمْرٌ يُعْرَفُ بِالْعَقْلِ كَكَوْنِ الشَّخْصِ مُصَلِّيًّا أَوْ تَارِكًا لِلصَّلَاةِ وَمَعْنَى جَوَازِ الْبَيْعِ صَحَّتُهُ وَمَعْنَى كَوْنِ صَلَاتِهِ مَدْنُوبَةً أَنَّ الْوَلِيَّ مَا مَوَّزَ بِأَنَّهُ يَحْرُضُهُ عَلَى الصَّلَاةِ وَيَأْمُرُهُ بِهَا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعٍ.

**ترجمہ و تشریح:-** اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے حکم کی تعریف پر مصنف رحمہ اللہ کی جانب سے وارد کردہ اعتراضات میں سے دوسرے اعتراض کو واضح کیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا ہے تو فرمایا کہ۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حکم کی تعریف اپنے افراد کیلئے جامع نہیں ہے اسلئے کہ وہ احکام جو افعال صبی (بچوں کے افعال) کے ساتھ متعلق ہوں اس سے نکل رہے ہیں کیونکہ تعریف میں فرمایا خطاب اللہ تعالیٰ المستعلق بافعال المستکلفین الخ اور صبی چونکہ مکلفین میں سے نہیں ہے تو اسکے افعال کے ساتھ جو احکام متعلق ہیں وہ حکم کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔

(اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا التزام کرتے ہوئے فرمایا کہ) اولیٰ یہ ہے کہ تعریف میں المستعلق بافعال المستکلفین کی بجائے المستعلق بافعال العباد کہا جائے (تا کہ احکام متعلقہ بافعال الصبی خارج نہ ہوں) علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اعتراض کا جواب شوافع کی کتابوں میں یہ دیا گیا ہے کہ وہ احکام جسکے افعال صبی کے ساتھ متعلق ہونے کا وہم کیا جاتا ہے وہ حقیقت میں افعال صبی کے ساتھ متعلق نہیں ہیں بلکہ فعل ولی کے ساتھ متعلق ہیں مثلاً ولی پر واجب ہے کہ وہ مال صبی سے حقوق ادا کرے لیکن اس جواب کو مصنف رحمہ اللہ نے دو وجوہ کے ساتھ رد کیا۔

(۱) یہ صبی کی بیع کے جواز میں (جبکہ وہ ماذون ہو) اور اسکے اسلام کے صحیح ہونے اور نماز کے صحیح ہونے اور اسکے روزہ کے صحیح ہونے میں اور ان سب کے مندوب اور مستحب ہونے میں صحیح نہیں ہے (کیونکہ جب وہ ماذون ہوگا تو خود ہی ایجاب اور قبول کریگا اور خود ہی استیفاء میں اور قبض میں کرے گا تو ولی کا وہاں تعلق ہی نہیں ہے اس طرح اسکے اسلام کے صحیح ہونے یا نماز کے صحیح ہونے اور روزہ کے صحیح ہونے اور اسکے مندوب اور مستحب ہونے کے ساتھ فعل ولی کا کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔)

(۲) حق کا مال صبی کے ساتھ متعلق ہونا یا اسکے ذمہ کے ساتھ متعلق ہونا الگ حکم شرعی ہے اور ولی کا اس مال کو اداء کرنا دوسرا حکم شرعی ہے جو اول حکم شرعی پر مرتب ہے۔

و لا یبائنسی هذا السؤال الخ سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اعتراض وارد ہونے کی نفی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں سرے سے اعتراض وارد ہوتا ہی نہیں اسلئے کہ جنہوں نے حکم کی یہ مذکورہ تعریف خطاب اللہ المستعلق بافعال المستکلفین الخ کی ہے وہ حضرات شوافع رحمہم اللہ ہیں اور انکے نزدیک صبی کے متعلق سوائے اسکے مال سے اداء حقوق

کے اور کوئی حکم ہے ہی نہیں اور وہ اداء مال اور اداء حقوق اسکے مال سے ولی کے اوپر ہے اور وہ مکلفین میں سے ہے۔ اور ہم لا ینحفی الخ سے شارح رحمہ اللہ بیان فرما رہے ہیں کہ اگر اعتراض وارد ہو جائے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ کہہ رہے ہیں تو پھر وہ اعتراض افعال مکلفین کی بجائے افعال العباد لانے سے دفع بھی نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ حق کا متعلق ہونا مصلیٰ کے مال یا اسکے ذمہ کے ساتھ حکم کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا اگرچہ افعال مکلفین کی بجائے افعال العباد لایا جائے اسلئے کہ اس صورت میں بھی تعلق افعال کے ساتھ نہیں ہوگا اور اسلئے کہ صحت اور فساد احکام شرع میں سے نہیں ہیں۔ اسلئے کہ جو فعل کیا جاتا ہے وہ اگر ماورد بہ الشرع کے موافق ہو تو صحیح ہوگا اور اگر مخالف ہو تو فاسد ہوگا اور اسکا شرع کے موافق ہونا یا مخالف ہونا عقل سے پہچانا جاتا ہے۔ جیسے مثلاً کسی کا نمازی ہونا یا نماز کے لئے تارک ہونا یہ احکام ایسے ہیں جو حس سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور اس میں شریعت سے استدلال کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسلئے یہ احکام حسیہ میں سے ہیں اور احکام شرعیہ میں سے نہیں ہیں۔

اور جواز بیع کا معنی صحت بیع ہے۔ اور اسکا مطلب یہ ہوگا جو بیع مصلیٰ نے کی ہے۔ وہ قواعد شرع کے موافق ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ صحیح ہے ورنہ نہیں لہذا یہ بھی احکام شرعیہ میں سے نہیں ہوا۔ اور بچے کی نماز کے مستحب ہونے کا معنی یہ ہے کہ ولی کو حکم ہے۔ کہ وہ اپنے بچوں کو نماز کی تلقین کرے اور نماز پڑھنے پر انکو ابھارے اور انکو نماز پڑھنے کا حکم دے۔ اسلئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ بچے جب سات برس کے ہوں تو انکو نماز کا حکم دیا کرو۔

الثالث: أَنَّ التعرِیفَ غَیْرُ مُعْناوِلٍ لِلْحُکْمِ الثَّابِتِ بِالْقِیَاسِ لَعَدَمِ خُطَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی  
وَأَجَابَ بِأَنَّ الْقِیَاسَ مُظْهِرًا لِلْحُکْمِ لَا مُثَبِّتًا وَلَا یَنْحَفِیْ عَلَیْكَ أَنَّ السُّوَالَ وَارِدٌ فِیْمَا  
تَبَيَّنَ بِالسُّنَنِ وَالْإِجْمَاعِ أَيْضًا وَالْجَوَابُ أَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا كَاشَفٌ عَنْ خُطَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَ  
مُعَرَّفٌ لَهُ وَ هَذَا مَعْنَى كَوْنِهِمَا أَدِلَّةَ الْأَحْكَامِ.

**ترجمہ و تشریح:-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس عبارت میں حکم کی تعریف پر وارد کئے ہوئے اعتراضات میں سے تیسرے اعتراض اور اسکے جواب کی وضاحت کر رہے ہیں۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ حکم کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے کیوں کہ حکم ثابت بالقیاس اس سے خارج ہو رہا ہے اسلئے کہ وہاں پر خطاب نہیں ہوتا۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہوتا ہے وہ حکم کو

ثابت نہیں کرتا (مطلب یہ ہے کہ قیاس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ خطاب اللہ اس حکم کے ساتھ متعلق ہوا ہے) اور یہ بات آپ پر مخفی نہ رہے کہ یہی سوال اس حکم پر بھی وارد ہوتا ہے جو سنت سے یا اجماع سے ثابت ہو لیکن اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سنت اور اجماع میں سے ہر ایک خطاب اللہ کو واضح کرنے والا اور اسکو بیان کرنے والا ہوتا ہے اور یہی معنی ہے اسکے احکام کیلئے دلیل ہونے کا۔

جواب کی تفصیل یہ ہے کہ سنت تو حقیقت میں وحی مخفی ہے اسلئے کہ اللہ عزوجل نے فرمایا وما یسطق عن الہوی ان ہو الا وحی یوحی کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے بیان نہیں کرتے بلکہ یہ حقیقت میں وحی ہوتی ہے جو انکو وحی کی جاتی ہے اور اجماع کی حجیت خود کتاب اور سنت سے ثابت ہے، اس لئے سنت اور اجماع دونوں کا شرف عن خطاب اللہ تعالیٰ اور معرف لخطاب اللہ تعالیٰ ہوتے ہیں۔

الرابع أنه غیر شاملٍ للأحكام المتعلقة بأفعال القلب مثل وجوب الإيمان ای التصديق ووجوب الاعتبار ای القياس لأن الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح.  
الخامس أنه لما أخذ فی تعريف الحكم التعلق بفعل المکلف اختص بالعمليّات وخرجت النظريات بناءً على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العمليّة فی تعريف الفقه مكرراً.

وآجاب عنهما بأن المراد بالفعل ما يعم فعل القلب والجوارح وبالعمل يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الإيمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العمليّة مكرراً لا فائدة خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه.  
ولقائل أن يقول إذا حمل الحكم فی تعريف الفقه على المصطلح فذكر العمليّة مكرر قطعاً لأن مثل وجوب الإيمان خارج بقيد الشرعية على ما مرّ و مثل كون الإجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير لا يقال معنى كون السنة والجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لأننا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العمليّة يلتزم أن يكون العلم به من الفقه ويمكن أن يقال أن التقييد بالعمليّة يفيد إخراج مثل جواز



الإجماع ووجوب القیاس وهو حکم شرعی.

**ترجمہ و تشریح:** - اس مذکورہ عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ چوتھے اور پانچویں اعتراض اور مصنف

کی جانب سے انکے جوابات اور پھر ان جوابات سے متعلق کچھ بحث کرنا چاہتے ہیں۔

تو چوتھے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ حکم کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اسلئے کہ وہ احکام جو متعلق ہوتے ہیں افعال قلب کے ساتھ جیسے وجوب ایمان یعنی وجوب تصدیق اور وجوب الاعتبار یعنی وجوب القیاس اس تعریف سے خارج ہو رہے ہیں اسلئے کہ متبادر افعال میں سے المتعلق بافعال المكلفین افعال جوارح ہیں۔

اور پانچواں اعتراض یہ ہے کہ جب حکم کی تعریف میں فعل مکلف کے ساتھ تعلق کا اعتبار کیا گیا جیسا کہ المحقق بافعال المكلفین سے ظاہر ہے اور متبادر فعل مکلف سے فعل جوارح ہے جیسا کہ اعتراض سابق میں بتایا گیا تو حکم کی یہ مذکورہ تعریف عملیات کے ساتھ مختص ہو گئی اور نظریات یعنی احکام نظریہ نکل گئے اسلئے کہ فعل جوارح کے ساتھ مختص ہے تو جب احکام نظریہ المحقق بافعال المكلفین کی قید سے خارج ہو گئے تو فقہ کی تعریف میں ”عملیہ“ کی قید کے بڑھانے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا تو یہ قید تعریف میں مکرر ہو جائیگی علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے ان دونوں یعنی چوتھے اور پانچویں اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حکم کی تعریف ”المتعلق بافعال المكلفین“ سے مراد عام ہے جو شامل ہے فعل قلب اور فعل جوارح دونوں کو۔

پس اب چوتھا اعتراض وارد نہ ہوگا اسلئے کہ وہ احکام جو متعلق ہوتے ہیں افعال قلب کے ساتھ المتعلق بافعال المكلفین سے عام معنی مراد لینے کی وجہ سے خارج نہ ہوئے تو حکم کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع ہو گئی اور ”عملیہ“ کی قید سے فقہ کی تعریف میں احکام اعتقادیہ جیسے ایمان کا واجب ہونا اور اعتبار اور قیاس کا واجب ہونا نکل گئے تو اسلئے فقہ کی تعریف میں عملیہ کی قید مکرر نہ ہوئی اسلئے کہ اس قید نے فقہ کی تعریف سے ان احکام کے نکالنے کا فائدہ دیا جو افعال جوارح کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے۔

ولقائل ان يقول سے شارح رحمہ اللہ حسب سابق یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد وہ حکم نہیں ہے جو خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال الخ کے معنی میں ہے اور اگر فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد حکم مصطلح عند الأصولیین لیا جائے تو پھر تعریف میں العملیہ کی قید قطعی طور پر مکرر ہی ہوگی اسلئے کہ اس صورت میں

وجوب الایمان وغیرہ فقہ کی تعریف سے ”الشرعیہ“ کی قید سے خارج ہو جائیگے اسلئے کہ اس تقدیر پر شرعیہ سے مراد ما ینتوقف علی الشرع ہے اور وجوب الایمان وغیرہ شرع پر موقوف نہیں ہیں اسلئے کہ شرع خود وجوب الایمان باللہ تعالیٰ پر موقوف ہے تو عملیہ کی قید سے وجوب الایمان وغیرہ کو نکالنا تحصیل حاصل اور بلا فائدہ ہوگا۔

اور مصنف رحمہ اللہ نے اگرچہ احکام کو نظریہ اور عملیہ کی طرف منقسم کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اجماع کا حجت ہونا احکام نظریہ میں سے ہے اور یہ عملیہ کی قید سے نکل جائیگا۔ لیکن اجماع کا حجت ہونا حکم کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا اسلئے کہ حکم کی تعریف میں بالافتضاء اور التخییر سے وہ نکل رہا ہے۔ اسلئے کہ اقتضاء سے مراد طلب الفعل یا طلب الترك ہے اور تخییر سے مراد یہ ہے کہ اس کا فعل اور ترک دونوں برابر ہیں اور یہ اجماع کے حجت ہونے کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا اسلئے اجماع کا حجت ہونا حکم کی تعریف سے بالافتضاء اور التخییر کے ساتھ نکل گیا تو پھر عملیہ کے ساتھ اسکے نکالنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے اگر فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد حکم مصطلح لے لیا جائے تو پھر عملیہ کی قید مکرر ہوگی۔

بعض حضرات نے شارح رحمہ اللہ کے رد کا جواب دیا ہے اسکو شارح لا ینقال کے ساتھ ذکر کر کے اسکو رد کر رہے ہیں تو فرمایا کہ یہ نہ کہا جائے کہ سنت اجماع اور قیاس کے حجت ہونے کا معنی یہ ہے کہ ان کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہے لہذا یہ اقتضاء ضمنی میں داخل ہو کر حکم کی تعریف سے خارج نہیں ہونگے تو عملیہ کی قید سے پھر انکو فقہ کی تعریف سے خارج کیا جائیگا۔ اسلئے کہ اگر یہ اقتضاء ضمنی میں داخل ہو کر حکم کی تعریف میں داخل ہو جائیں پھر ”عملیہ“ کی قید کے ساتھ فقہ کی تعریف سے خارج نہیں ہونگے تو سنت اور اجماع اور قیاس کے حجت ہونے کا علم بھی علم فقہ میں سے ہوگا۔

و یمکن ان یقال سے علامہ تقی تازی رحمہ اللہ ”عملیہ“ کی قید کو مکرر ہونے سے بچانے کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ کہا جائے کہ جواز الاجماع اور وجوب قیاس حکم شرعی ہیں لیکن عملی نہیں ہیں لہذا ”عملیہ“ کی قید سے جواز الاجماع اور وجوب قیاس کو فقہ کی تعریف سے خارج کیا ہے۔ اور بعض حضرات نے سنت اور اجماع اور قیاس کے حجت ہونے کو حکم میں داخل کرنے کے لئے کہا کہ حکم کی تعریف میں بالافتضاء سے مراد یہ ہے کہ سنت اور اجماع اور قیاس سے استدلال کیا جائے اور اسکے موجب پر عمل کیا جائے۔ یعنی مسائل پر ان سے استدلال کرنا واجب ہے اور انکے موجب اور مقتضاء کے موافق فتویٰ لازم ہے اور یہ بات عملیات میں سے نہیں اسلئے عملیہ کی قید سے انکو خارج کیا ہے۔

قال المصنف فی التوضیح: (والشرعیۃ ما لا یدرک لو لا خطاب

الشارع) سواء كان الخطاب وارداً في عين هذا الحكم او وارداً في صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون أحكامها شرعية إذ لو لا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرک الحكم في المقيس (فیدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند نفاة كونهما عقليين) أعلم أن عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها يدرک عقلاً وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالأول لا يكون من الفقه بل هو علم الأخلاق. والثاني هو الفقه و حد الفقه يكون صحيحاً جامعاً و مانعاً على هذا المذهب وأما عند الأشعرى و أتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح أضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفاً صحيحاً للفقه المصطلح على مذهب الأشعرية.

**ترجمہ و تشریح:-** (جب فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر لیا گیا) تو شرعیہ سے مراد وہ احکام ہونگے جو شارع کے خطاب کے بغیر سمجھ میں نہ آئیں (اور شرعیہ سے مراد ماورد بہ خطاب الشارع نہیں لیکن مطلب یہ ہے کہ شرعیہ سے مراد ما يتوقف على الشرع ہوگا تا کہ شرعیہ کی قید سے فقہ کی تعریف سے وہ احکام نکل جائیں جو شرع پر موقوف نہیں ہیں مثلاً وجوب الایمان وغیرہ)

خواہ خطاب بعینہ اسی حکم میں وارد ہو یا خطاب کسی ایسی صورت میں وارد ہو جسکی طرف یہ احکام محتاج ہوں جیسے مسائل قیاسیہ تو انکے احکام بھی شرعی ہونگے اسلئے کہ شارع کا خطاب اگر مقيس عليه میں نہ ہو تو حکم مقيس میں معلوم نہ ہوگا۔ تو ہر چیز کا حسن اور قبح ان لوگوں کے نزدیک فقہ کی تعریف میں داخل ہوگا جو اسکے عقلی ہونے کو نہیں مانتے۔ (یعنی اشاعرہ کے نزدیک اس صورت میں فقہ کی تعریف مانع دخول غیر سے نہیں ہوگی اور علم الاخلاق اور علم التوحید والصفات اسمیں داخل ہو جائیگا اس اعتراض کا سمجھنا ایک تمہید پر موقوف ہے وہ یہ ہے کہ) جان لو کہ ہمارے ماثر یہ یہ حنفیہ اور جمہور معتزلہ کے نزدیک بعض افعال کا حسن اور قبح عقلی ہے اور بعض افعال کا حسن اور قبح عقلی نہیں ہے بلکہ وہ خطاب شارع

پر موقوف ہے۔ تو جن افعال کا حسن اور قبح عقلی ہے وہ فقہ میں داخل نہیں بلکہ وہ علم الاخلاق میں داخل ہیں اور جن افعال کا حسن اور قبح عقلی نہیں بلکہ وہ شرع پر موقوف ہے وہ علم فقہ میں داخل ہیں۔ تو احسان ماثر یہ اور جمہور معتزلہ کے نزدیک فقہ کی تعریف مانع لدخول الغیر رہے گی۔ جبکہ اشاعرہ شوافع کے نزدیک ہر چیز اور تمام افعال کا حسن اور قبح شرعی ہے تو اسلئے ان کے نزدیک حسن تو واضح اور سخاوت اور ان کی اضداد یعنی کبر اور بخل کا قبح بھی چونکہ شرعی ہوگا اسلئے یہ بھی علم فقہ میں داخل ہونگے جبکہ یہ علم الاخلاق میں سے ہیں تو اسلئے ان اشاعرہ شوافع کے نزدیک فقہ کی تعریف مانع لدخول الغیر نہ ہوگی۔

تو اس طرح فقہ مصطلح میں وہ شی داخل ہوگی جو فقہ مصطلح میں نہیں ہے تو اشاعرہ کے مذہب کے مطابق یہ تعریف (جو علم فقہ کی ہے علم بالا احکام الشرعیۃ العملية عن ادلتها التفصیلة) فقہ مصطلح کی صحیح تعریف نہ ہوگی۔

**قال الشارح فی التکوین قولہ والشرعیۃ ما لا یدرک لو لا خطاب الشارع بنفس الحکم او بأصله المقیس هو علیہ فیخرج عنها مثل وجوب الایمان و یدخل مثل کون الاجماع والقیاس حجة علی تقدیر ان یکون حکماً وانما لم یفسر الشرعیۃ بما ورد به خطاب الشارع لان التقدير ان الحکم مفسر بخطاب الله تعالى الخ و حينئذ یكون تقييده بالشرعي تکراراً وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشارع فی قوة ما لا یدرک لو لا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل فی ذکر الاحکام عندهم فلو كان خطاب الله تعالى الخ تعريفاً للحکم علی ما زعم المصنف لا للحکم الشرعي لكان ذکر الشرعي تکراراً البتة بائی تفسیر فُسِّر۔**

**ترجمہ و تشریح:-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شرعیہ وہ ہے جو شارع خطاب کے بغیر سمجھ میں نہ آئے۔ خواہ شارع کا خطاب نفس حکم کے ساتھ متعلق ہو یا شارع کا خطاب اس حکم کے اصل مقیس علیہ کے ساتھ متعلق ہو۔ تو اس طرح فقہ کی تعریف سے وجوب الایمان جیسے احکام نکل جائینگے اور اجماع اور قیاس کا حجت ہونا اسکے حکم ہونے کی تقدیر پر فقہ کی تعریف میں داخل ہونگے۔ اور مصنف نے شرعیہ کی تفسیر ماورد بہ خطاب الشارع کے ساتھ نہیں کی اسلئے کہ پہلے یہ فرض کر چکے ہیں کہ فقہ کی تعریف ”علم بالا احکام الشرعیۃ الخ“ میں حکم سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ الخ ہے تو جب فقہ کی تعریف ”علم بالا احکام الشرعیۃ الخ“ میں حکم سے مراد

خطاب اللہ تعالیٰ الخ“ ہو اور شریعہ سے مراد ما ورد بہ خطاب الشرع لیا جائے تو پھر احکام کی تنقید فقہ کی تعریف میں الشریعہ کے ساتھ تکرار ہوگا اور اشاعرہ کے نزدیک ما ورد بہ خطاب الشرع اور ما لا یدرک لو لا خطاب الشارع کا ایک ہی معنی ہے اسلئے کہ انکے نزدیک عقل کے لئے احکام کے جاننے کی کوئی طاقت نہیں ہے۔ پس اگر خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ اس حکم کی تعریف ہو جائے جو فقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ کہہ رہے ہیں اور یہ حکم شرعی کی تعریف نہ ہو تو فقہ کی تعریف میں ”الشرعیہ“ کا ذکر تکرار ہی ہوگا خواہ شریعہ کی جو بھی تفسیر کی جائے۔

قوله : فَيَدْخُلُ يُرِيدُ أَنْ تَعْرِيفُ الْفَقِيهِ عَلَى رَأْيِ الْأَشَاعِرَةِ شَامِلٌ لِلْعِلْمِ عَنْ دَلِيلٍ بِحُسْنِ الْجُودِ وَالتَّوَاضُّعِ أَيْ وَجُوبِهِمَا أَوْ نُدْبِهِمَا وَقُبْحُ الْبُخْلِ وَالتَّكْبُرِ أَيْ حُرْمَتِهِمَا أَوْ كَرَاهَتِهِمَا وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ لِأَنَّهَا أَحْكَامٌ لَا تُدْرَكُ لَوْ لَا خِطَابُ الشَّرْعِ عَلَى رَأْيِهِمْ بِنَاءً عَلَى أَنَّ لَا مَدْخَلَ لِلْعَقْلِ فِي ذَرْكِ الْأَحْكَامِ مَعَ أَنَّ الْعِلْمَ بِهَا مِنْ عِلْمِ الْأَخْلَاقِ لَا مِنْ عِلْمِ الْفَقْهِ.

وَأَقُولُ إِنَّمَا يَلْزَمُ ذَلِكَ أَنْ لَوْ كَانَتْ هَذِهِ الْأَحْكَامُ عَمَلِيَّةً بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ وَهِيَ مَمْنُوعٌ وَالْأُمُورُ الْمَذْكُورَةُ أَخْلَاقٌ وَمَلَكَاتٌ نَفْسَانِيَّةٌ جَعَلَ الْمَصْنَفُ الْعِلْمَ بِحُسْنِهَا وَقُبْحُهَا مِنْ عِلْمِ الْأَخْلَاقِ وَقَدْ صَرَّحَ فِيمَا سَبَقَ بِأَنَّهُ يَزَادُ عَمَلًا عَلَى مَعْرِفَةِ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا لِيُخْرِجَ عِلْمَ الْأَخْلَاقِ وَبِأَنَّ مَعْرِفَةَ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنَ الْوَجْدَانِيَّاتِ أَيْ الْأَخْلَاقِ الْبَاطِنَةِ وَالْمَلَكَاتِ النَفْسَانِيَّةِ عِلْمُ الْأَخْلَاقِ. وَمِنْ الْعَمَلِيَّاتِ عِلْمُ الْفَقْهِ فَكَانَتْ نَسَبِي مَا ذَكَرَهُ ثُمَّ أَوْ ذَهَلَ عَنْ قَيْدِ الْعَمَلِيَّةِ هُنَا.

**ترجمہ و تشریح:-** (اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ شوافع کے نزدیک فقہ کی تعریف پر اس اعتراض کی وضاحت کرتے ہیں جو مصنف رحمہ اللہ نے اس پر وارد کیا ہے۔ تو فرمایا کہ) مصنف کی مراد یہ ہے کہ فقہ کی تعریف اشاعرہ کی رائے کے مطابق حسن جوہ اور حسن تواضع یعنی سخاوت اور تواضع کے وجوب یا انکے نذوب اور استحباب کے علم کو شامل ہے جبکہ انکا حصول دلیل سے ہوا طرح بخل اور تکبر کے قبیح ہونے یعنی ان دونوں کے حرام یا مکروہ ہونے کے علم کو جبکہ انکا حصول دلیل سے ہو اور ان افعال کے مشابہ کے علم کو بھی شامل ہے۔ اسلئے کہ یہ ایسے

احکام ہیں کہ اشاعرہ کی رائے کے مطابق شارع کے خطاب کے بغیر سمجھ میں نہیں آتے اسلئے کہ ان کے نزدیک عقل کے لئے احکام معلوم کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے باوجود اسکے کہ ان احکام کا علم علم الاخلاق میں سے ہے اور علم فقہ میں سے نہیں ہے۔ توفیق کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہ ہوئی اور علم الاخلاق اس میں داخل ہوا۔

واقول انما يلزم الخ سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ مصنف رحمہ اللہ کی جانب سے فقہ کی تعریف پر وارد کردہ اعتراض پر رد کرنا چاہتے ہیں تو فرمایا کہ میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض اس وقت وارد ہوگا جب یہ احکام معنی مذکورہ کے مطابق عملیہ ہوں یعنی جوارح سے صادر ہو اور یہ بات ممنوع ہے کیونکہ امور مذکورہ یعنی جود اور تواضع کا حسن اور بخل اور تکبر کی قبح اخلاق اور ملکات نفسانیہ ہیں۔

اور مصنف نے خود ان کے حسن اور قبح کے علم کو علم الاخلاق میں سے قرار دیا ہے اور فقہ کی پہلی تعریف کے ذیل میں گذشتہ بیان میں مصنف رحمہ اللہ نے خود تصریح کی ہے کہ فقہ کی تعریف معرفۃ النفس مالاہوا و ما علیہا پر ”عملاً“ کی قید کا اضافہ کیا جاتا ہے کہ علم الاخلاق نکل جائے۔ اور یہ کہ معرفۃ النفس مالاہوا و ما علیہا وجدانیات یعنی اخلاق باطنیہ اور ملکات نفسانیہ میں سے علم الاخلاق ہے اور عملیات میں سے علم الفقہ ہے تو یا تو مصنف رحمہ اللہ اپنے گذشتہ بیان کو بھول گئے اور یا انکو العملیہ کی قید سے ڈھول اور غفلت ہو گئی۔

بعض حضرات نے مصنف کی جانب سے جواب دیا ہے۔ کہ مصنف رحمہ اللہ نے اپنے گذشتہ بیان کو بھولے بھی نہیں اور ڈھول بھی نہیں ہوا بلکہ شارع رحمہ اللہ نے مصنف کے کلام میں غور نہیں کیا کیونکہ مصنف رحمہ اللہ کی مراد حسن جود سے ان آثار کا حسن ہے جو صفت جود سے صادر ہوتے ہیں اور حسن تواضع سے مراد ان آثار کا حسن ہے جو صفت تواضع سے صادر ہوتے ہیں جو افعال جوارح کے قبیل سے ہیں مثلاً عملی طور پر اظہار تواضع اور کسی غریب اور یتیم کے ساتھ عملی اظہار ہمدردی اور اظہار شفقت اور لسانی حیثیت سے ان کو تسلی دینا یہ سب عملیات میں سے ہیں لیکن یہ فقہ میں داخل نہیں ہیں اور اشاعرہ کے نزدیک یہ سب احکام شرعیہ عملیہ ہو کر تعریف فقہ میں داخل ہو رہے ہیں لہذا اشاعرہ کے نزدیک فقہ کی تعریف مانع دخول غیر سے نہ ہوئی۔

البتہ باترید یہ کہ نزدیک چونکہ یہ احکام شرعیہ نہیں ہیں یعنی ان کا حسن اور قبح عقل سے معلوم ہے اسلئے یہ فقہ کی تعریف سے الشرعیہ کی قید سے خارج ہو جائینگے۔ ہاں البتہ جود کے آثار میں سے صدقات مالیہ اداء کرنا فقہ میں داخل ہے لیکن اعمال ہمدردی جسمانیہ بھی تو ان ملکات کے آثار میں سے ہیں اور ان سے فقہ میں بحث نہیں کی جاتی مثلاً

حدیث میں ہے کہ یتیم کے سر پر شفقت کے ساتھ ہاتھ پھیرنا اور ہاتھ رکھنا بھی باعث اجر و ثواب ہے لیکن یہ فقہ کی تعریف میں درج نہیں۔ تو اسلئے اس قسم کے اعمال اشاعرہ کے نزدیک تعریف فقہ میں داخل ہو جائینگے اور فقہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی۔

### قال المصنف فی التوضیح۔

(و لا یزاد علیہ) اِنِّیْ عَلَیْ حَدِ الْفَقِہِ الْمَصْطَلَحِ (الَّتِیْ لَا یُعْلَمُ کَوْنُهَا مِنَ الدِّینِ) ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم و امثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبيهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لا يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاجرائهما منه بذلك العذر الفاسد.

ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تنتهي ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لبوت لا ادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد به انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابى حنيفة لم يدرك الدهر والخطاء في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يلقى في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيو مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا.

**ترجمہ و تشریح:-** (علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے محصول میں فقہ کی تعریف کرتے ہوئے ”التی لا یعلم کو نہا من الدین ضرورة“ کی قید بڑھاتے ہوئے یوں تعریف کی ہے ”هو العلم بالاحکام الشرعية العملية التي لا یعلم کو نہا من الدین ضرورة عن ادلتها التفصیلیة بالاستدلال“ تو مصنف رحمہ اللہ اپنی اس عبارت میں علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ پر رد کرتے ہوئے کہتے ہیں) اور نہیں بڑھایا جائے گا فقہ مصطلح کی تعریف پر ”التی لا یعلم کو نہا من الدین ضرورة“ یعنی ایسے احکام عملیہ کو کہ انکا دین میں سے ہونا بدھتہ معلوم نہ ہو۔ تاکہ صلوٰۃ اور صوم اور اسکے امثال علم فقہ سے خارج ہو جائیں اسلئے کہ یہ دونوں فقہ میں سے ہیں (اور انکے وجوب کا علم رکھنے والا فقیہ نہیں ہے) اور احکام سے مراد بعض احکام نہیں ہیں اگرچہ کم ہوں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ یہ قید محصول میں ذکر کی گئی ہے تاکہ نماز اور روزہ اور اسکی امثال جیسے احکام فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائے اسلئے کہ اگر یہ احکام خارج نہ ہوں تو وہ شخص جو نماز اور روزہ کے وجوب کا عالم ہو فقیہ ہو جائیگا حالانکہ وہ فقیہ نہیں ہے۔

تو مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ یہ قید بے فائدہ ہے اسلئے کہ ہم نہیں مانتے کہ اگر یہ احکام فقہ سے خارج نہ ہوں تو وہ شخص جو نماز اور روزہ کے وجوب کا عالم ہو فقیہ ہو جائیگا اسلئے کہ مراد احکام سے بعض احکام نہیں ہیں اگرچہ کم ہوں کیونکہ وہ شخص جو سو مسائل کو انکے ادلہ سے جانتا ہو خواہ وہ مسائل دین سے بدھتہ معلوم ہوں یا نہ ہوں جیسے کتاب الرحمن کے عجیب اور مشکل مسائل پھر بھی وہ فقیہ نہیں ہوگا۔

پس نماز اور روزہ کے وجوب کا علم فقہ میں سے ہے لیکن صرف انکے وجوب کا علم رکھنے والا فقیہ نہیں ہوگا جیسے سو مشکل مسائل فقہ میں سے ہیں لیکن صرف ان سو مشکل مسائل کا علم رکھنے والا فقیہ نہیں ہے۔ تو اس عذر فاسد اور بے بنیاد دلیل کی بنا پر صلوٰۃ اور صوم اور اسکی امثال کو فقہ سے نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

پھر یہ بھی سمجھ لو کہ فقہ کی اس مذکورہ تعریف میں احکام سے تمام احکام مراد نہیں ہو سکتے اسلئے کہ حوادث غیر متناہی ہیں اور ایسا کوئی ضابطہ نہیں ہے جو ان غیر متناہی حوادث کے احکام کو جمع کرے اور ہر ایک حکم بھی مراد نہیں لے سکتے اسلئے کہ بعض فقہاء سے بعض مسائل کے جواب میں ”لا ادری“ ثابت ہے اور نہ ایسے بعض احکام مراد لے سکتے ہیں جن کا ”کل“ کے ساتھ کوئی معین نسبت ہو جیسے نصف یا زیادہ اسلئے کہ کل معلوم نہیں ہے اور کل احکام کی استعداد بھی مراد نہیں لے سکتے اسلئے کہ احکام کے جاننے کی استعداد بعید تو غیر فقیہ کو بھی حاصل ہے (اس لئے بالقوة ہر شخص مجتہد



ہے) اور استعداد قریب مجہول اور غیر منضبط ہے اور یہ بھی مراد نہیں لے سکتے کہ وہ شخص ایسا ہو کہ اجتہاد کے ساتھ ہر ایک حکم کو جانتا ہو۔ اسلئے کہ علماء مجتہدین میں سے بعض ایسے ہیں کہ پوری زندگی انکے لئے بعض احکام کا علم حاصل نہ ہوا جیسے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ”دھر“ (کی معین اور قطعی اور یقینی مراد) نہ سمجھی اور اسلئے کہ اجتہاد میں خطا کا بھی احتمال ہے۔ اور اسلئے کہ بعض حوادث کے احکام میں اجتہاد کے لئے گنجائش نہیں ہے نیز حدود میں یہ جائز نہیں کہ ”علم“ کو ذکر کیا جائے اور اس سے کوئی مخصوص استعداد مراد لی جائے اسلئے کہ لفظ علم کے لئے اس مخصوص استعداد پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

### قال الشارح فی التلویح:-

قوله ولا يزاؤ عليه : المصطلح بين الشافعية أنَّ العلمَ بالأحكام إنما يسمى فقهاً إذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى أنَّ العلمَ بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدينون وغيره لا يُعد من الفقه اصطلاحاً ولهذا يذكرون قيد الاكتساب أو الاستدلال فالإمام قيد في المحصول الأحكام بالتي لا يعلم كونه من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصوم فإنه لا يُسمى فقهاً بمعنى أنه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يُعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى أنه لو لم يختز عنه لزِم أن يكون العالم بمجرّد وجوبها فقيهاً على ما فهمه المصنف فاعتراض بمنع لزوم ذلك بناءً على أنَّ الفقيه من له الفقه والفقه ليس علماً ببعض الأحكام وإن قلَّ حتى يكون العالم بمسئلة أو مسئلتين فقيهاً بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يُسمى فقيهاً إذا كان اصطلاحهم على أنَّ العلم بضروریات الدين ليس من الفقه فلا بُد من إخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعاً ولا القول بكونها من الفقه صحيحاً عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحاً للاعتراض عليهم.

**ترجمہ و تشریح:-** (علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس مذکورہ بالا عبارت میں مصنف رحمہ اللہ کے کلام کی شرح اپنی فہم کے مطابق کرنے کے بعد اس پر اعتراض کرتے ہیں اور اس اعتراض کے لئے شارح رحمہ اللہ اولاً تہمید

باندھتے ہیں تمہید میں شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں (کہ شوافع کے ہاں یہ اصطلاح مقرر ہے کہ احکام کا علم اس وقت فقہ کہلائے گا جبکہ ان احکام کا حصول اولہ سے نظر اور استدلال کے ساتھ ہو یہاں تک کہ وجوب صلوٰۃ اور وجوب صوم کا علم اور اسکے مثل اور احکام مثلاً وجوب زکوٰۃ کا علم جو بدیہی اور مشہور ہے اور متدین اور غیر متدین اسکو جانتا ہے فقہ مصطلح میں شارح نہیں کیا جائے گا۔

اور اسی وجہ سے حضرات شوافع فقہ کی تعریف میں بالاکتساب اور بالاستدلال وغیرہ کی قیود ذکر کرتے ہیں اور اسی وجہ سے امام رازی رحمہ اللہ نے محمول میں احکام کو ”التی لا یعلم کونہا من الدین بالضرورة“ کے ساتھ مقید کیا ہے۔

اور فرمایا ہے کہ یہ علم بوجوب الصلوٰۃ والصوم سے احتراز ہے اسلئے کہ وہ اس معنی پر فقہ نہیں کہ وہ مٹھی فقہ میں داخل ہو جائے اور اسکو فقہ میں سے شمار کیا جائے جیسا کہ امام رازی نے خود اسکی تصریح کی ہے احکام کو العملیہ کی قید کے ساتھ مقید کرنے میں (چنانچہ وہاں فرمایا کہ العملیہ کی قید کے ساتھ فقہ کی تعریف سے ”کون الاجماع حجة“ اور ”کون القیاس حجة“ اور ”کون الخبر الواحد حجة“ خارج ہوگا اسلئے کہ یہ سب اگرچہ احکام شرعیہ ہیں) اسلئے کہ خطاب شرع انکے ساتھ وارد ہے لیکن یہ اعمال جوارح میں سے نہیں ہیں یعنی احکام نظریہ میں سے ہونے کی وجہ سے یہ سب ”العملیہ“ کی قید کے ساتھ نکل گئے۔

تو اسی طرح علم بالبدیہیات والاحکام بالضرورة یہ بھی علم فقہ میں سے نہیں ہے اور ان احکام بدیہیہ کا علم، فقہ مصطلح میں سے نہیں ہے اسلئے انکو نکالنے کے لئے ”احکام“ کو التی لا یعلم کونہا من الدین بالضرورة کی قید کے ساتھ مقید کرنے کی ضرورت ہے۔

اور اس قید کے ذکر کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ اگر ان احکام بدیہیہ کے علم سے فقہ مصطلح کی تعریف میں احتراز نہ کیا جائے تو صرف وجوب الصلوٰۃ والصوم کا عالم بھی فقیہ ہو جائیگا جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے سمجھا ہے۔

سواں وجہ سے انہوں نے اس کے لازم ہونے کو منع کرتے ہوئے امام رازی پر اعتراض کیا اسلئے کہ فقیہ تو وہ ہوتا ہے جسکے ساتھ فقہ قائم ہو اور اسکو فقہ حاصل ہو اور فقہ بعض احکام کا علم نہیں خواہ وہ کم کیوں نہ ہوں یہاں تک کہ ایک یا دو مسئلوں کا عالم بلکہ سو مشکل مسائل جنکا علم استدلال سے حاصل ہو صرف انکا عالم بھی فقیہ کے ساتھ مٹھی نہیں کیا جائیگا۔

پھر جب حضرات شوافع کی اصطلاح ہی یہ ہے کہ ضروریات دین کا علم فقہ میں سے نہیں ہے تو ان

ضروریات دین کے علم کا اخراج علم فقہ کی اس تعریف میں ضروری ہے جو حضرات شوافع نے کی ہے۔ تو ان احکام ضروریہ کو نکالنے والی قید علم فقہ کی تعریف میں ضائع اور بے فائدہ نہیں ہوگی۔

اور ان احکام ضروریہ کے علم فقہ میں سے ہونے کا قول بھی ان شوافع کے ہاں صحیح نہیں ہوگا اور نہ اسکی اصطلاح مقرر کرنا اعتراض کے لئے صالح ہوگا جیسا کہ مصنف نے کیا ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کا یہ اعتراض بالکل صحیح نہیں ہے اسلئے کہ امام رازی رحمہ اللہ کی عبارت جو محمول میں ہے وہ یہ ہے کہ ”انما قولنا لا یعلم کونہا من الدین ضرورۃ احتراز عن العلم بوجوب الصلوٰۃ و الصوم مثلاً فان ذالک لا یسمی فقہاً“ تو یہ عبارت صاف دلالت کرتی ہے کہ اگر یہ قید ذکر نہ کی جائے تو علم بوجوب الصلوٰۃ و الصوم فقہ میں سے ہوگا اور فقیہ وہ ہوتا ہے جس کے لئے فقہ ہو تو پھر جس کو وجوب الصلوٰۃ کا علم استدلال کے ساتھ یا وجوب الصوم کا علم استدلال کے ساتھ حاصل ہو تو وہ ان حضرات کے نزدیک فقیہ ہوگا حالانکہ ایک دو احکام بلکہ سوا احکام کے علم کو حاصل کرنے والا فقیہ نہیں ہوتا اسلئے معلوم ہوا کہ یہ قید جو امام رازی نے ذکر کی ہے ضائع اور بے فائدہ ہے۔ اور یہ اصطلاح مقرر کرنا کہ مسائل بدیہیہ کو جانتا علم فقہ میں سے نہیں ہے میں کوئی فائدہ نہیں، اس لئے کہ بعض احکام کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا خواہ وہ احکام نظری ہوں یا بدیہی ہوں۔

قوله ثُمَّ اعلم أَنَّهُ لَا يُرَادُ بِالْأَحْكَامِ الْخِ اعْتِرَاضٌ عَلَى تَعْرِيفِ الْفَقِہِ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَحْكَامِ أَمَّا الْكُلُّ أَيْ الْمَجْمُوعُ وَ أَمَّا كُلُّ وَاحِدٍ وَ أَمَّا بَعْضٌ لَهُ نِسْبَةٌ مُعَيَّنَةٌ إِلَى الْكُلِّ كَالنَّصَفِ أَوْ الْأَكْثَرِ كَالثُلُثَيْنِ مَثَلًا وَ أَمَّا الْبَعْضُ مُطْلَقًا وَ إِنْ قُلُّ وَالْأَقْسَامُ بِأَسْرِهَا بِاطِلَّةٍ. أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ الْحَوَادِثَ وَإِنْ كَانَتْ مُتَنَاهِيَةً فِي نَفْسِهَا بِانْقِضَاءِ دَارِ التَّكْلِيفِ إِلَّا أَنَّهَا لَكثَرَتْهَا وَ عَدَمِ انْقِطَاعِهَا مَا دَامَتِ الدُّنْيَا غَيْرَ دَاخِلَةٍ تَحْتَ حَصْرِ الْحَاصِرِينَ وَ ضَبْطِ الْمُجْتَهِدِينَ وَ هُوَ الْمَعْنَى بِقَوْلِهِ لَا تَكْذِبْنَا هِيَ فَلَا يُعْلَمُ أَحْكَامُهَا جُزْئِيًّا فَجُزْئِيًّا لِعَدَمِ إِحَاطَةِ الْبَشَرِ بِذَالِكِ وَ لَا كُلِّيًّا تَفْصِيلِيًّا لِأَنَّهُ لَا ضَابِطَةَ تَجْمَعُهَا لِاخْتِلَافِ الْحَوَادِثِ اخْتِلَافًا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الضَّبْطِ فَلَا يَكُونُ أَحَدٌ فَقِہًا.

وَأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّ بَعْضَ مَنْ هُوَ فَقِہٌ بِالْإِجْمَاعِ قَدْ لَا يَعْرِفُ بَعْضَ الْأَحْكَامِ كَمَا لَكَ سُبُلٌ عَنْ أَرْبَعِينَ مَسْئَلَةً فَقَالَ فِي سَبِّ وَ ثَلَاثِينَ لَا أَدْرِي.

وَأَمَّا الثَّالِثُ فَلِأَنَّ الْكُلَّ مَجْهُولُ الْكَمِّيَّةِ وَالْجَهْلُ بِكَمِّيَّةِ الْكُلِّ يَسْتَلْزِمُ الْجَهْلَ بِكَمِّيَّةِ الْكُسُورِ الْمُضَافَةِ إِلَيْهِ مِنَ النِّصْفِ وَغَيْرِهِ ضَرُورَةً وَبِهَذَا يَظْهَرُ أَنَّهُ لَا يَصَحُّ أَنْ يُرَادَ أَكْثَرُ الْأَحْكَامِ لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَمَّا فَوْقَ النِّصْفِ وَهُوَ أَيْضاً مَجْهُولٌ.

وَأَمَّا الرَّابِعُ: فَلِأَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الْعَالِمُ بِمَسْئَلَةٍ أَوْ مَسْئَلَتَيْنِ مِنَ الدَّلِيلِ فَقِيهاً وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِصْطِلَاحاً وَهَذَا مَذْكُورٌ فِيمَا سَبَقَ فَلَمْ يُصْرِّحْ بِهِ هُنَا بَلْ أَشَارَ إِلَيْهِ بِلَفْظِ ثُمَّ أَيْ بَعْدَ مَا لَا يُرَادُ الْبَعْضُ وَإِنْ قُلْنَا لَا يُرَادُ الْكُلُّ.

**ترجمہ و تشریح:-** (اس مذکورہ بالا عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ مصنف رحمہ اللہ کی طرف سے فقہ کی تعریف پر وارد کردہ اعتراض کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں تو شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ) اعتراض ہے فقہ کی تعریف پر کہ فقہ کی یہ تعریف جو آپ شوافع نے کی ہے صحیح نہیں اسلئے کہ احکام سے مراد فقہ کی تعریف میں یا تمام احکام کا مجموعہ ہوگا یا ہر ایک حکم ہوگا اور یا ایسے بعض احکام مراد ہونگے جنکے لئے کل کے ساتھ نسبت معین ہو مثلاً نصف یا اس سے کم یا اس سے زیادہ مراد ہونگے اور یا بعض مطلق مراد ہونگے اور یہ تمام احتمالات ہتھامہا باطل ہیں (تو اسلئے یہ تعریف بھی باطل ہے۔ آگے پھر ان تمام احتمالات کے بطلان پر فرداً فرداً تفصیل کے ساتھ دلیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ)

جہاں تک پہلے احتمال کا بطلان ہے (کہ کل احکام مراد نہیں ہو سکتے) تو اسلئے کہ احکام اگرچہ دارالتکلیف اور دنیا کے اختتام کی وجہ سے قناعتی ہیں لیکن جب تک دنیا قائم ہو تو یہ احکام اپنی کثرت اور عدم انقطاع کی وجہ سے کسی گننے والے کی گنتی اور مجتہدین کے ضبط کے نیچے نہیں آ سکتے اس وجہ سے یہ احکام گویا کہ غیر قناعتی ہیں جسکو مصنف رحمہ اللہ نے تعبیر کرتے ہوئے فرمایا ”لَا تُكَادِمُ تَعْنَى“ لہذا ان احکام کو ایک ایک جزئی کر کے معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ اسلئے کہ کسی انسان کا ان پر احاطہ نہیں ہو سکتا۔ اور نہ کلی طور سے تفصیلاً ان احکام کو معلوم کیا جاسکتا ہے اسلئے کہ ایسا کوئی ضابطہ نہیں ہے جو ان احکام کو جمع کرے اسلئے کہ حوادث مختلف ہیں ایسے اختلاف کے ساتھ جو ضبط میں نہیں آ سکتے اسلئے کوئی ایک فقیہ نہ ہوگا۔

اور دوسرا احتمال کہ ہر ایک حکم (کل افرادی کے طور پر لے لیا جائے وہ) اسلئے مراد نہیں ہو سکتا کہ بعض حضرات جنکی فتاہت پر اتفاق ہے وہ بعض احکام کو نہیں جانتے لیکن پھر بھی وہ فقیہ ہیں جیسے امام مالک رحمہ اللہ سے

چالیس مسائل سے متعلق پوچھا گیا تھا اور انہوں نے چھتیس مسائل کے جواب میں (لا ادری) یعنی میں نہیں جانتا ہوں کہا لیکن پھر بھی وہ فقیہ ہونے سے نہ نکلے تو معلوم ہوا کہ ہر ایک حکم کا جاننا فقیہ کے لئے ضروری نہیں ہے اور تیسرا احتمال کہ بعض معین مراد نہیں ہو سکتے اسلئے کہ جب کل احکام غیر متناہی ہونے کی وجہ سے مجہول الکمیت ہیں یعنی ان کی مقدار معلوم نہیں تو بعض معین مثلاً نصف وغیرہ کیسے معلوم ہو سکتے ہیں اسلئے کل احکام کی مقدار کی جہالت ان کی جہالت کو مستلزم ہے جو کل کی طرف منسوب ہیں مثلاً نصف اور ثلث وغیرہ۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ احکام سے اکثر احکام مراد نہیں ہو سکتے اسلئے کہ اکثر نصف سے زائد کو کہتے ہیں تو جب کل معلوم نہیں تو نصف بھی معلوم نہ ہوں گے اور اکثر بھی معلوم نہ ہوں گے۔

اور چوتھا احتمال یعنی کہ بعض مطلق مراد ہو جائے اگرچہ کم کیوں نہ ہو وہ اسلئے باطل ہے کہ یہ مستلزم ہے اس کو کہ ایک یا دو مسئلوں کو دلیل سے جاننے والا بھی فقیہ ہو جائے اور اصطلاحاً ایسا نہیں ہے اسلئے بعض احکام مطلقاً بھی مراد نہیں ہو سکتے۔ اور یہ بات چونکہ ماسبق میں مذکور ہے اسلئے یہاں اس پر تصریح نہیں کی بلکہ اسکی طرف اشارہ کیا اس لفظ کے ساتھ کہ جب بعض احکام مراد نہیں لیے جاسکتے اگرچہ کم ہوں تو کل بھی مراد نہیں ہو سکتے۔

وههنا بحثٌ وهو أنَّ من الأحكام ما يصحُّ حملُهُ على الكلِّ ذُوْنِ كِلِ واحدٍ كقولنا  
كلُّ القومِ يرفعُ هذا الحجرَ لا كُلُّ واحدٍ منهم و منها ما هو بالعكس كقولنا كُلُّ  
واحدٍ من الناسِ يكفيه هذا الطعامُ لا كُلُّ الناسِ

و منها ما لا يَخْتَلِفُ كقولنا ضَرَبْتُ كلَّ القومِ أو كلَّ واحدٍ منهم و معرفة الأحكام من  
هذا القبيلِ إذ معرفة جميع الأحكام معرفة كُلِّ حكمٍ و بالعكسِ .

وأنَّ التزمَ المصنّفُ أنَّ معرفة جميع الأحكام أعمُّ من معرفة كُلِّ واحدٍ أو البعضِ فقط  
لعدمِ تناهي الحوادثِ لا يُنا في ذالك و الظاهرُ أنَّ قصْدَ بالكلِّ مجموعُ الأحكامِ  
الماضيةِ والآتيةِ و بكلِّ واحدٍ ما يقعُ و يدخلُ في الوجودِ على التفصيلِ و يلتفتُ إليه  
ذهنُ المجتهدينَ حيثُ علَّلَ إرادةَ الأوَّلِ بلا تناهي الحوادثِ و الثاني بثبوتِ لا أدري .

**ترجمہ و تشریح:** - اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ ایک تحقیق ذکر کرتے ہیں اس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک کل مجموعی ہے اور ایک کل افراد کی ہے۔ کل مجموعی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مجموعہ افراد پر حکم

لگایا جاتا ہے اور کل افرادی میں ہر ایک فرد پر دوسرے سے قطع نظر کرتے ہوئے حکم لگایا جاتا ہے مثلاً کل مجموعی کے طور پر کل انسان یرفع هذا الحجر کہنا صحیح ہے۔ لیکن کل افرادی کے طور پر یہ صحیح نہیں ہے جبکہ کل انسان یشبعہ هذا الرغیف کل افرادی کے طور پر کہنا صحیح ہے لیکن کل مجموعی کے طور پر صحیح نہیں ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں کل افرادی اور کل مجموعی دونوں جمع ہو جاتے ہیں مثلاً ضربت کل القوم اور ضربت کل واحد منهم دونوں صحیح ہیں۔ حالانکہ اول میں کل مجموعی ہے اور دوسرے میں کل افرادی ہے جہاں تک کل کی کا تعلق ہے تو وہ ماہیت اور مفہوم کے لئے استعمال ہوتا ہے اسکا شارح نے یہاں ذکر نہیں کیا لیکن میں نے اپنے بعض اساتذہ رحمہم اللہ سے سنا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کل الانسان نوع مطلب اسکا یہ ہوگا کہ ماہیت انسان نوع ہے یہ مطلب نہ ہوگا کہ ہر انسان نوع ہے یا تمام انسان نوع ہیں۔

تو شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے فقہ کی تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے جو چار احتمالات ذکر کئے ہیں اور پھر فرداً فرداً سب کو باطل قرار دیا ہے اسکی انہوں نے جو یہ کہا کہ نہ تو احکام سے تمام احکام مراد لئے جاسکتے ہیں کیونکہ مجموعہ احکام تقریباً غیر متناہی ہیں اور ہر واحد احکام میں سے بھی مراد نہیں لے سکتے اسلئے کہ بعض فقہاء سے بعض مسائل کے جواب میں لا ادری ثابت ہے۔

تو ان دونوں احتمالات کو الگ الگ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ایک کا بطلان دوسرے کے بطلان کو مستلزم ہے کیونکہ مجموعہ احکام کو جاننا اور ہر ایک حکم کو جاننا ایک ہی چیز ہے اور یہاں پر کل مجموعی اور کل افرادی دونوں جمع ہو جاتے ہیں تو اسلئے دونوں احتمالات کو الگ الگ باطل کرنے کی حاجت نہیں تھی۔

ترجمہ عبارت کا یہ ہے۔

یہاں پر بحث اور تحقیق ہے اور وہ یہ ہے کہ احکام میں سے بعض وہ ہیں جنکا حمل کل پر یعنی کل مجموعی پر صحیح ہوتا ہے لیکن ”کل واحد“ پر یعنی کلی افرادی پر صحیح نہیں ہوتا مثلاً ہمارا یہ کہنا ”کل القوم یرفع هذا الحجر“ پوری قوم اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے لیکن یہاں پر ”کل واحد من القوم یرفع هذا الحجر“ کہنا صحیح نہ ہوگا۔ اسلئے کہ ہر ایک الگ الگ اس پتھر کو نہیں اٹھا سکتا اور بعض احکام میں سے وہ ہیں کہ وہ اس مذکورہ کا عکس ہوتا ہے یعنی اسکا حمل کل واحد پر یعنی کل افرادی پر صحیح ہوتا ہے اور ”کل“ پر یعنی کل مجموعی پر صحیح نہیں ہوتا جیسے مثلاً ہمارا کہنا ”کل واحد من الناس یکفیه هذا الطعام“ لیکن ”کل الناس یکفیه هذا الطعام“ کہنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ہر ایک کے لئے الگ الگ وہ

طعام کافی ہو سکتا ہے۔ لیکن تمام لوگوں کے لئے وہ قطعاً کافی نہ ہوگا۔

اور بعض احکام وہ ہیں جن میں کل مجموعی اور افرادی کے اعتبار سے فرق نہیں ہوتا جیسے ”ضربت کل القوم“ یا ”ضربت کل واحد منهم“ دونوں صحیح ہیں اور معرفت احکام بھی اسی قبیل سے ہے اسلئے کہ تمام احکام کا جاننا اور ہر ایک حکم کا جاننا اور اس کا عکس ایک ہی ہے۔

اور اگر مصنف نے اس کا التزام کیا ہے کہ تمام احکام کا جاننا عام ہے ہر ایک حکم کے جاننے سے یا بعض احکام کے جاننے سے تو حوادث کا غیر متناہی ہونا اسکے منافی نہیں ہے۔

**والظاهر** سے شارح رحمہ اللہ مصنف کے قول کی توجیہ کرتے ہیں۔ فرمایا کہ ظاہر یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے کل احکام سے مراد مجموعہ احکام لیا ہے خواہ گزشتہ زمانے میں ہوں یا آئندہ وہ واقعات پیش آسکتے ہوں اور کل واحد سے مراد وہ احکام لیے ہوں جو موجود ہو رہے ہوں اور مجتہد کا ذہن اسکی طرف التفات کر رہا ہو اسلئے کہ مصنف رحمہ اللہ نے اول کے مراد نہ ہونے کی وجہ یہ بتائی کہ احکام اور حوادث غیر متناہی ہیں اور ثانی کے مراد نہ ہونے کی وجہ یہ بتائی کہ اسلئے کہ بعض فقہاء سے بعض مسائل کے جواب میں لا ادری ثابت ہے۔

وَلَمَّا أَجَابَ ابْنُ الْحَاجِبِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَحْكَامِ الْمَجْمُوعَ وَمَعْنَى الْعِلْمِ بِهَا التَّهْيُؤُ  
لِذَلِكَ رَدَّهُ الْمَصْنُفُ أَنَّ التَّهْيُؤَ الْبَعِيدَ حَاصِلٌ لِّغَيْرِ الْفَقِيهِ وَالْقَرِيبُ غَيْرُ مَضْبُوطٍ  
إِذَا يُعْرَفُ أَنَّ أَيْ قَدْرٍ مِنَ الْإِسْتِعْدَادِ يُقَالُ لَهُ التَّهْيُؤُ الْقَرِيبُ.

وَلَمَّا فُسِّرَ التَّهْيُؤُ بِكَوْنِ الشَّخْصِ بِحَيْثُ يَعْلَمُ بِالْإِجْتِهَادِ حُكْمَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ  
الْحَوَادِثِ لَا سَتَجْمَاعِهِ الْمَاخَذُ وَالْأَسْبَابُ وَالشَّرَاطُ الَّذِي يَتِمَكَّنُ بِهَا مِنْ تَحْصِيلِهَا  
وَيَكْفِيهِ الرَّجُوعُ إِلَيْهَا فِي مَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ رَدَّهُ الْمَصْنُفُ بِأَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ يُمَكِّنُ الْجَوَابَ  
عَنْهَا بَأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ عَدَمَ تَيَسُّرِ مَعْرِفَةِ بَعْضِ الْأَحْكَامِ لِبَعْضِ الْفُقَهَاءِ أَوْ الْخَطَأِ فِي  
الْإِجْتِهَادِ يُنَافِي التَّهْيُؤَ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ لِحَوَازِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ لِنَتَارُضِ الْأَدْلَةِ أَوْ  
وَجُودِ الْمَوَانِعِ أَوْ مَعَارِضِ الْوَهْمِ الْعَقْلِ أَوْ مُشَاكِلَةِ الْحَقِّ الْبَاطِلِ وَنَحْوِ ذَلِكَ.

وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ شَيْئاً مِنَ الْأَحْكَامِ الَّتِي لَمْ يَرِدْ بِهَا نَصٌّ وَلَا إِجْمَاعٌ يَكُونُ بِحَيْثُ لَا  
مَسَاعٍ فِيهِ لِلْإِجْتِهَادِ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ حَدِيثُ مُعَاذٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَيْثُ اعْتَمَدَ عَلَى

الاجتهاد برأیه فیما لا یجذ فیہ النص و لم یقل النبی علیہ الصلوٰۃ و السلام فإن لم یکن محلاً للاجتهاد۔

و لا نسلم أن لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فإن معناه ملكة يقتدر بها إدراك جزئیات الأحكام و إطلاق العلم علیها شائع ذائع فی العرف كقولهم فی تعريف العلوم علم كذا و كذا فإن المحققین علی أن المراد به هذه الملكة و يقال لها الصناعة ايضاً لأنفس الإدراك و كقولهم وجه الشبه بين العلم و الحیوة كونهما جهتی إدراك۔

**ترجمہ و تشریح :-** (اس مذکورہ بالا عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فقہ کی تعریف پر مصنف کی جانب سے وارد کردہ اعتراض کا جواب جو علامہ ابن حاجب نے دیا تھا اور مصنف نے اس پر رد کیا تھا اسکی وضاحت کر رہے ہیں اور پھر علامہ تفتازانی رحمہ اللہ ان تمام اعتراضوں سے جواب دے رہے ہیں۔

(تو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں) اور جب علامہ ابن حاجب نے مصنف رحمہ اللہ کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ احکام سے مراد مجموعہ احکام ہیں اور ان مجموعہ احکام کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے ان پر علم حاصل نہیں ہو سکتا تو علامہ ابن حاجب نے کہا کہ مجموعہ احکام پر علم کے حاصل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ آدمی ان مجموعہ احکام کے علم کے حاصل کرنے کی استعداد رکھتا ہو۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ تھیؤ (استعداد) سے مراد اگر تھیؤ بعید ہے تو وہ تو غیر فقیہ کو بھی حاصل ہے اور اگر تھیؤ قریب (بالفعل استعداد) مراد ہو تو وہ متعین نہیں ہے اسلئے کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ استعداد کی کتنی مقدار کو تھیؤ قریب کہا جاتا ہے تو علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے تھیؤ کا مطلب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ تھیؤ سے مراد یہ ہے کہ آدمی کا اس طور پر ہونا ہے کہ وہ اجتہاد کے ساتھ ہر حادثہ کا حکم معلوم کر سکتا ہو اجتہاد کے ماخذ اور اسباب اور ان شرائط کو جمع کرنے کی وجہ سے جسکے ساتھ آدمی ہر حادثہ کے حکم کو معلوم کرنے پر قادر ہو سکتا ہو اور اسکے لئے احکام کے جاننے میں ماخذ اور اسباب اور شرائط کی طرف رجوع کافی ہو جاتا ہو تو مصنف رحمہ اللہ نے علامہ ابن حاجب کے اس جواب کو چار طریقوں سے رد کیا ہے۔ اور ان چار طریقوں کا جواب ممکن ہے۔

(مصنف رحمہ اللہ کا چار طریقوں سے رد اگرچہ متن میں گزر چکا ہے لیکن طلباء کی سہولت کے لئے انکو یہاں



علامہ تفتازانی کے جواب کے ساتھ دوبارہ ذکر کرتے ہیں۔

اول رد مصنف نے یہ کیا تھا کہ تھیو سے یہ مراد نہیں لیا جاسکتا کہ آدمی اجتہاد کے ساتھ ہر حادثہ کا حکم جانتا ہو اسلئے کہ مجتہدین میں سے بعض ایسے ہیں کہ ان کو بعض احکام کا علم پوری زندگی میں حاصل نہ ہوا حالانکہ انکا فقیہ ہونا بالاجماع ثابت ہے جیسے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے پوری زندگی ”دھر“ کا حقیقی مطلب نہیں سمجھا اس طرح بعض دوسری اشیاء میں بھی جو اس شعر میں جمع ہیں۔ شعر

مَنْ قَالَ لَا أَدْرِي لِمَا لَا يَدْرِي فَقَدْ اقْتَدَى فِي الْفَقْهِ بِالنِّعْمَانِ

فِي الدَّهْرِ وَالْخَنْثَى كَذَاكَ جَوَابُهُ وَدُخُولِ أَطْفَالٍ وَوَقْتِ خِتَانٍ

دوسرا رد مصنف نے یہ کیا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ اجتہاد میں خطا واقع ہو جائے تو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے ان دونوں ردوں کا جواب دیتے ہوئے فرمایا۔

کہ ہم نہیں مانتے کہ بعض فقہاء کو بعض احکام کا علم حاصل نہ ہوتا یا انکا اجتہاد میں خطا ہونا تھیو کے معنی مذکور (کہ آدمی ایسا ہو کہ اجتہاد کے ساتھ تمام حوادث کے احکام جانتا ہو) کے منافی ہے اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ اس فقیہ کا بعض احکام کو نہ جانتا یا اجتہاد میں خطا ہونا ادلہ کے تعارض یا کسی مانع کے موجود ہونے یا وہم اور عقل کے معارضہ کی وجہ سے یا حق اور باطل کی مشاکلت کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے ہو۔

تیسرا رد مصنف رحمہ اللہ نے ابن حاجب کے جواب پر یہ کیا تھا کہ تھیو کا یہ معنی کرنا کہ آدمی اجتہاد کے ساتھ تمام حوادث کے احکام کو جانتا ہو اسلئے صحیح نہیں کہ بسا اوقات اس حادثہ میں اور اس حکم میں اجتہاد کے لئے کوئی گنجائش ہی نہیں ہوتی تو پھر اجتہاد کے ساتھ اسکے حکم کو کیسے معلوم کریگا۔

تو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے مصنف رحمہ اللہ کے اس رد کا جواب دیتے ہوئے فرمایا (ہم نہیں مانتے کہ کوئی حکم ان احکام میں سے جن پر کوئی نص اور اجماع وارد نہ ہو ایسا بھی ہے کہ اجتہاد کے لئے اس میں گنجائش نہ ہو کیونکہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ انہوں نے اپنی رائی کے ساتھ اجتہاد کرنے پر اعتماد کیا (جب آپ ﷺ نے انکو قاضی بنا کر یمن کی طرف روانہ فرمایا تو آپ ﷺ نے ان سے پوچھا کہ اے معاذ کس چیز کے ساتھ فیصلہ کرو گے تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ اللہ کی کتاب کے ساتھ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کتاب اللہ میں اس حادثہ کا حکم نہ ملے تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ اللہ عزوجل کے نبی

صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے ساتھ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر میری سنت میں بھی اس حادثہ کا حکم نہ ملے تو اس پر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میں اپنی رائی سے اجتہاد کروں گا اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہ فرمایا کہ اگر اس حادثہ میں اجتہاد کے لئے گنجائش نہ ہو تو پھر۔ اسلئے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب کسی حادثہ میں نص یا اجماع موجود نہ ہو تو اس میں اجتہاد کے لئے گنجائش ضرور ہوتی ہے۔ (جب حضرت معاذ رضی اللہ عنہ اس حادثہ میں جس میں انکو نص نہ ملے اپنی رائی کے ساتھ اجتہاد کرنے پر اعتماد کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہ فرمایا کہ اگر وہ اجتہاد کا محل نہ ہو) تو اس سے معلوم ہوا کہ کوئی حادثہ ایسا نہیں ہو سکتا جس میں اجتہاد کے لئے گنجائش نہ ہو۔

چوتھا رد مصنف رحمہ اللہ نے یہ کیا تھا کہ یہ بات مناسب نہیں ہے کہ حدود اور تعریفات میں علم ذکر کیا جائے اور اسکے ساتھ تھیو مخصوص مراد لیا جائے اسلئے کہ لفظ علم کے لئے تھیو مخصوص پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ تو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اس رد کا جواب دیتے ہوئے فرمایا (اور ہم نہیں ماننے کہ لفظ علم کے لئے تھیو مخصوص پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اسلئے کہ تھیو مخصوص سے مراد وہ ملکہ اور استعداد ہے جسکے ہوتے ہوئے آدمی احکام کی جزئیات کے ادراک اور معلوم کرنے پر قدرت رکھتا ہو اور علم کا اطلاق اس قسم کی ملکہ پر شائع زائع ہے اسلئے کہ لوگ علوم کی تعریف میں جب ذکر کرتے ہیں کہ فلاں علم اور فلاں علم تو محققین کے نزدیک اس سے مراد ملکہ ہوتا ہے اور اسکو صناعت بھی کہا جاتا ہے اسکو عین علم نہیں کہا جاتا (مثلاً علم نحو سے مراد وہ ملکہ اور استعداد ہے جسکے ساتھ آدمی نحو سے متعلق تمام مسائل کے ادراک پر قدرت رکھتا ہو یہ مطلب نہ ہوگا کہ نحو کے تمام مسائل ایک وقت میں آدمی کو متحضر ہوں) جیسے علم اور حیوۃ کے درمیان وجہ شبہ انکے اس قول میں کہ العلم کا لحد یہ ہے کہ دونوں ادراک کے طرفین ہیں تو یہاں پر علم سے مراد ملکہ ہے نفس ادراک نہیں ہے اور جیسے حیۃ اور زندگی کے ساتھ کسی چیز کا ادراک ہوتا ہے تو اس طرح علم اور ملکہ کے ساتھ بھی کسی چیز کا ادراک ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

یہاں تک فقہ کی تعریف ثانی اور اس پر اعتراضات مکمل ہو گئے۔ آگے مصنف رحمہ اللہ نے فقہ کی تیسری تعریف ذکر کی ہے۔

**قال المصنف فی التوضیح (بل هو العلم بكل الاحکام الشرعیۃ العلمیۃ**

**التي قد ظهر نزول الوحي بها و التي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة**

**الاستنباط الصحيح منها) فالمعتبر أن يعلم في أي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول**

الْوَحْيِ بِهِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ فَالصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كَانُوا أَفْقَهَاءَ فِي وَقْتِ نَزُولِ  
بَعْضِ الْأَحْكَامِ بَعْدَهُ ثُمَّ مَا لَمْ يَظْهَرْ نَزُولُ الْوَحْيِ بِهِ قَدْ لَا يَعْلَمُهُ الْفَقِيهَةُ وَالصَّحَابَةُ  
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لِعَرَبِيَّتِهِمْ كَانُوا عَالَمِينَ بِمَا ذَكَرُوا لَمْ يُطْلَقِ اسْمُ الْفَقِيهِ إِلَّا عَلَى  
الْمُسْتَبْطِنِ مِنْهُمْ.

وَعِلْمُ الْمَسَائِلِ الْإِجْمَاعِيَّةِ يُشْتَرَطُ إِلَّا فِي زَمَنِ الرَّسُولِ ﷺ لِعَدَمِ الْإِجْمَاعِ فِي  
زَمَانِهِ (لَا الْمَسَائِلِ الْقِيَاسِيَّةِ) لِلدَّورِ بَلْ يَشْتَرَطُ فِيهِ مَلَكَهُ الْإِسْتِبْطَاطُ الصَّحِيحُ وَهُوَ  
أَنْ يَكُونَ مَقْرُونًا بِشَرَائِطِهِ.

**ترجمہ و تشریح :-** (علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ جب حضرات شوافع رحمہ اللہ کی فقہ کی تعریف پر جرح و تنقید  
سے فارغ ہوئے تو اپنی طرف سے فقہ کی ایسی تعریف ذکر کرنا چاہتے ہیں جو فقہ کی تمام معلومات کے لئے منضبط ہو اور  
فقہ کی تعریف جامع مانع ہو۔ تو فرمایا) بلکہ فقہ ان تمام احکام شرعیہ عملیہ کا علم ہے جنکے ساتھ وحی کا نزول ظاہر ہوا ہو اور  
انکے اوپر اجماع منعقد ہوا ہو اور ان احکام کا علم انکے ادلہ سے حاصل ہو ان ادلہ سے استنباط صحیح کے ملکہ کے ساتھ۔  
(یعنی ان مجموعہ احکام کا علم جنکے ساتھ وحی کا نزول ظاہر ہوا ہو اور یا ان احکام کے اوپر اجماع منعقد ہوا ہو اور وہ احکام  
انکے ادلہ سے حاصل ہوئے ہوں اور ان ادلہ سے استنباط صحیح کا ملکہ بھی حاصل ہو تو وہ علم فقہ کہلائیگا)

توفیقہ کیلئے ان تمام احکام کا جاننا ضروری ہے جنکے اوپر اس وقت وحی کا نزول ظاہر ہوا ہو۔ تو صحابہ کرام رضی  
اللہ عنہم اس وقت فقہاء تھے جبکہ بعض احکام نازل ہو چکے تھے اور ان احکام پر انکو علم حاصل ہوا تھا استنباط صحیح کے ملکہ  
کے ساتھ اگرچہ اس کے بعد اور احکام بھی نازل ہوئے لیکن بعد میں نازل ہونے والے احکام کی وجہ سے ان صحابہ رضی  
اللہ عنہم کی فقاہت پر کوئی اثر نہیں پڑ رہا تھا جنہوں نے ان بعد میں نازل ہونے والے احکام کے نازل ہونے سے  
پہلے گزشتہ نازل شدہ احکام کے مجموعہ پر علم حاصل کیا تھا۔ اور انکو ملکہ استنباط صحیح بھی حاصل تھا۔

فَالصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كَانُوا أَفْقَهَاءَ فِي وَقْتِ نَزُولِ بَعْضِ الْأَحْكَامِ بَعْدَهُ الْخِ كَأَنَّ جَمْعَهُ يَدُلُّ عَلَى  
صَحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَهَاءُ تَحْتَهُ اس وقت جب اسکے بعد بعض احکام نازل ہوئے۔

پھر جب تک احکام کے ساتھ نزول وحی ظاہر نہ ہوا ہو تو بسا اوقات فقیہ ان کو نہیں جانتا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم  
اپنی عربیت کی بنا پر ان تمام احکام کو جانتے تھے جنکے اوپر نزول وحی کا ظہور ہوا تھا لیکن ان صحابہ کرام میں فقہاء کا اطلاق

صرف ان صحابہؓ پر ہوتا تھا جو ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے استنباط پر قدرت رکھتے تھے اسلئے استنباط صحیح کا ملکہ فقیہ ہونے کے لئے شرط ہے۔ اور مسائل اجماعیہ کا علم حاصل کرنا حضور ﷺ کے زمانہ کے علاوہ میں (یعنی آپ ﷺ کے وصال کے بعد) فقیہ ہونے کے لئے شرط ہے مسائل قیاسیہ کا علم رکھنا فقیہ ہونے کے لئے شرط نہیں ہے تا کہ دور لازم نہ ہو بلکہ استنباط صحیح کا ملکہ شرط ہے ملکہ استنباط وہ ہے جو استنباط کی شرائط کے ساتھ ہو۔

**قال الشارح فی التلویح** قوله بل هو العلم: تعریف مخترع للفقہ بحیث ینضبٹ معلوماً بہ والتقیید بکلی الأحکام ینخرج بہ البعض إلا أنه یدل علی أنه إذا ظهر نزول الوحي بحکم او حکمین فالعالم به مع المملکة لا یسمى فقیهاً وإذا علم ثلاثة أحكام یسمى فقیهاً.

وقیّد نزول الوحي بالظهور احترازاً عما إذا نزل به الوحي ولم یبلغ بعد فلیس من شرط الفقیه معرفته

**ترجمہ تشریح:** - علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہاں سے علامہ صدر الشریعہ اپنی طرف سے فقہ کی ایسی تعریف کرنا چاہتے ہیں جو اسکی معلومات کو منضبط کرے اور احکام کو کل کے ساتھ مقید کرنا بعض احکام کو نکالتا ہے لیکن یہ تعریف اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب وحی کے نزول کا ظہور ایک یا دو حکموں کے ساتھ ہو تو اسکا جاننے والا استنباط صحیح کے ملکہ کے ہوتے ہوئے بھی فقیہ نہیں ہوگا اور جب وہ تین احکام کو جانے کا تو فقیہ ہو جائیگا اور نزول وحی کو ظہور کے ساتھ مقید کرنے میں احتراز مقصود ہے اس صورت سے کہ جب کسی حکم کے ساتھ وحی کا نزول ہو جائے لیکن ابھی اسکی تبلیغ نہ ہوئی ہو تو فقیہ ہونے کے لئے اسکا جاننا ضروری نہیں ہے۔

قوله مع مملکة الاستنباط: ای العلم بما ذکر بشرط کونه مقروناً بمملکة استنباط الفروع القیاسیة من تلك الأحکام او استنباط الأحکام من أدلتها حتی أن العلم بالحکم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غیر اقتدار علی النظر والاستدلال لا یعد من الفقه والأول أوجه.

**ترجمہ و تشریح:** - علم فقہ کے لئے مذکورہ احکام کے علم کا ملا ہوا ہونا شرط ہے فروع قیاسیہ کے استنباط کے ملکہ کے ساتھ ان احکام سے یا ان احکام کو انکے ادلہ سے استنباط کے ملکہ کے ساتھ (یعنی یا تو ان تمام احکام کا معلوم ہونا

جن پر وحی کا نزول ظاہر ہوا ہے اور جن پر اجماع منعقد ہے اس حال میں کہ انکے ساتھ فروع قیاسیہ کے استنباط کا ملکہ بھی حاصل ہو یا انکے ساتھ احکام کو انکے ادلہ سے مستنبط کرنے کا ملکہ حاصل ہو (یہاں تک کہ کسی حکم کا علم صرف نص کے سننے کے ساتھ لغت پر علم کے حاصل ہونے کی وجہ سے جب اسکے ساتھ نظر اور استدلال پر قدرت حاصل نہ ہو علم فقہ نہیں کہلائیگا اور اول تو جیہ (یعنی مذکورہ احکام کے علم کے ساتھ فروع قیاسیہ کے استنباط کا ملکہ بھی حاصل ہو) زیادہ مناسب ہے۔ (اسلئے کہ فقہ کی تعریف فروع قیاسیہ کے استنباط کے ملکہ کے ساتھ پوری ہوتی ہے اور احکام کو اسکے ادلہ سے استنباط کرنے کے ملکہ کے ساتھ فقہ کی تعریف مکمل نہیں ہوتی اور اگر کوئی کہتا ہے کہ جب احکام کو ادلہ سے مستنبط کرنے کا ملکہ ہوگا تو فروع قیاسیہ کو ان احکام سے مستنبط کرنے کا ملکہ بھی ہوگا اسلئے کہ یہ دونوں آپس میں لازم و ملزوم ہیں تو ہم اسکے جواب میں کہیں گے کہ دلالت التزامی کا اعتبار تعریفات میں نہیں ہوا کرتا)

قوله لا المسائل القياسية ای لا يُشترطُ في الفقيه العلمُ بالمسائل القياسية لِأنَّها نَتِجَةُ الْفَقَاهَةِ وَالْإِجْتِهَادِ لِكُونِهَا فُرُوعاً مُسْتَنْبَطَةً بِالْإِجْتِهَادِ فَيَتَوَقَّفُ الْعِلْمُ بِهَا عَلَى كَوْنِ الشَّخْصِ فَقِيْهًا فَلَوْ تَوَقَّفَتْ الْفَقَاهَةُ عَلَيْهَا لَزِمَ الدَّوْرُ.

فَإِنْ قِيلَ هَذَا إِنَّمَا يَسْتَقِيمُ فِي أَوَّلِ الْقَائِسِينَ وَأَمَّا مَنْ بَعْدَهُ فَيَجُوزُ أَنْ يَشْتَرِطَ فِيهِ الْعِلْمُ بِالْمَسَائِلِ الْقِيَاسِيَةِ الَّتِي اسْتَنْبَطَهَا الْمُجْتَهِدُ الْأَوَّلُ مِنْ غَيْرِ دَوْرٍ قُلْنَا لَا يَجُوزُ لِلْمُجْتَهِدِ التَّقْلِيدُ بَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَعْرِفَ الْمَسَائِلَ الْقِيَاسِيَةَ بِاجْتِهَادِهِ فَلَوْ اشْتَرَطَ الْعِلْمُ بِهَا لَزِمَ الدَّوْرُ نَعَمْ يَشْتَرِطُ أَنْ يَعْرِفَ أَقْوَالَ الْمُجْتَهِدِينَ فِي الْمَسَائِلِ الْقِيَاسِيَةِ لِئَلَّا يَقَعَ فِي مُخَالَفَةِ الْإِجْمَاعِ.

فَإِنْ قِيلَ الْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَةُ مِمَّا ظَهَرَ نَزُولُ الْوَحْيِ بِهَا إِذَا الْقِيَاسُ مُظْهَرٌ لَا مُبْتِثٌ فَيَشْتَرِطُ لِلْمُجْتَهِدِ الْآخِرِ الْعِلْمُ بِهَا.

قُلْنَا نَزُولُ الْوَحْيِ بِهَا إِنَّمَا ظَهَرَ لِلْمُجْتَهِدِ السَّابِقِ لَا فِي الْوَاقِعِ وَلَا عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ الثَّانِي وَلَيْسَ لَهُ تَقْلِيدُ الْأَوَّلِ فَلَا يَشْتَرِطُ لَهُ مَعْرِفَتُهُ وَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ مَا ظَهَرَ نَزُولُ الْوَحْيِ بِهِ لَا بِتَوْسِطِ الْقِيَاسِ.

**ترجمہ و تشریح:-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ فقہ کی تعریف میں

مسائل قیاسیہ کا علم شرط نہیں ہے کیونکہ دور لازم ہوگا اسکا مطلب یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں مسائل قیاسیہ کا علم شرط نہیں ہے اسلئے کہ مسائل قیاسیہ فقہت اور اجتہاد کا نتیجہ ہیں اسلئے کہ یہ مسائل قیاسیہ ایسی فروع ہیں جو قیاس اور اجتہاد کے ساتھ مستبط ہوتے ہیں تو مسائل قیاسیہ کا علم اس شخص کے فقیہ ہونے پر موقوف ہوگا تو اگر فقہت بھی ان مسائل قیاسیہ کے علم پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آئیگا۔ اور لزوم دور باطل ہے تو اسلئے فقہت ان مسائل قیاسیہ کے علم پر موقوف نہیں ہے۔ اگر کوئی اعتراض کرے مسائل قیاسیہ کے اشتراط سے فقہ کی تعریف میں دور کا لازم ہونا قاس اول اور مجتہد اول کے لحاظ سے صحیح ہے کیونکہ وہ مسائل قیاسیہ مجتہد اول کے قیاس اور اجتہاد کا نتیجہ ہے تو اگر اس مجتہد اول کی فقہت بھی ان مسائل قیاسیہ کے جاننے پر موقوف ہو تو دور لازم آئیگا۔ لیکن اس مجتہد اول کے بعد جو مجتہدین ہیں انکی فقہت اگر مجتہد سابق کے مسائل قیاسیہ کے جاننے پر موقوف ہو جائے تو دور لازم نہیں آئیگا۔ ہم اسکے جواب میں کہیں گے کہ بعد میں آنے والے مجتہد کے لئے مجتہد اول کی تقلید لازم نہیں ہے تو اسلئے اس مجتہد سابق کا مسائل قیاسیہ کا جاننا بھی اسکے لئے ضروری نہیں ہوگا۔ پس اگر مسائل قیاسیہ کو جاننا علم فقہ کی تعریف میں شرط ہو جائے تو مراد مجتہد کے اپنے مسائل قیاسیہ ہوں گے اور اسکے اپنے مسائل قیاسیہ خود اسکی فقہت پر موقوف ہیں تو اگر اسکی فقہت بھی اسکے مسائل قیاسیہ کے جاننے پر موقوف ہو جائے تو دور ضرور لازم آئیگا۔ ہاں البتہ مجتہد کے لئے مسائل قیاسیہ میں مجتہدین کے اقوال کا جاننا ضروری ہوگا تاکہ مخالفت اجماع میں واقع نہ ہو جائے۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ مسائل قیاسیہ کے ساتھ وحی کے نزول کا ظہور ہوا ہے اسلئے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے اور ان احکام کا جاننا جنکے ساتھ نزول وحی کا ظہور ہوا ہے فقہ میں شرط ہے تو پھر مسائل قیاسیہ کا جاننا بعد میں آنے والے فقیہ کے لئے کیوں شرط نہیں ہے۔

تو اسکے جواب میں ہم کہیں گے کہ ان مسائل قیاسیہ کے ساتھ وحی کا ظہور صرف مجتہد اول یعنی جس نے ان مسائل کا اجتہاد کیا ہے اس کے لئے ہوا ہے نہ تو واقع میں ان مسائل قیاسیہ کے ساتھ نزول وحی کا ظہور ہوا ہے اور نہ مجتہد ثانی کے نزدیک اور مجتہد ثانی کے لئے مجتہد اول کی تقلید بھی جائز نہیں ہے تو جب اس مجتہد ثانی کے لئے مجتہد اول کی تقلید بھی جائز نہیں ہے تو اس مجتہد ثانی کے لئے ان مسائل قیاسیہ کا جاننا جو مجتہد اول نے مستبط کئے ہیں شرط نہیں ہوگا۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ فقہ کی تعریف میں جو کہا گیا کہ ان تمام احکام کا جاننا جنکے ساتھ وحی کا ظہور ہوا ہو سے مراد یہ ہے کہ قیاس کے بغیر جن احکام کے ساتھ نزول وحی کا ظہور ہوا ہے انکو جاننا فقیہ کے لئے ضروری ہے اور ان

مسائل قیاسیہ کے ساتھ نزول و جی کا ظہور قیاس کے ساتھ ہے اسلئے اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

ثُمَّ هُنَا أَبْحَاثُ الْأَوَّلِ أَنَّ الْمَقْصُودَ تَعْرِيفَ الْفَقْهِ الْمَصْطَلَحِ بَيْنَ الْقَوْمِ وَهُوَ عِنْدَهُمْ  
إِسْمٌ لِعِلْمٍ مَخْصُوصٍ مُعَيَّنٍ كَسَائِرِ الْعُلُومِ وَعَلَى مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ هُوَ اسْمٌ لِمَفْهُومٍ  
كُلِّيٍّ يَتَبَدَّلُ بِحَسَبِ الْأَيَّامِ وَالْأَعْصَارِ فَيَوْمًا يَكُونُ عِلْمًا بِجُمْلَةٍ مِنَ الْأَحْكَامِ وَيَوْمًا  
بِأَكْثَرٍ وَأَكْثَرُ وَهَكَذَا يَتَزَايَدُ إِلَى انْقِرَاضِ زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ أَخَذَ يَتَزَايَدُ بِحَسَبِ  
الْأَعْصَارِ وَالْانْعِقَادِ الْإِجْمَاعَاتِ وَابْضًا يَنْتَقِضُ بِحَسَبِ النَّوَاسِخِ وَالْإِجْمَاعِ عَلَى  
خِلَافِ أَخْبَارِ الْآحَادِ.

**ترجمہ و تشریح:-** (اس مذکورہ بالا عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے مصنف کی جانب سے فقہ کی  
تعریف پر اعتراضات کا سلسلہ شروع کیا ہے چنانچہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے مذکورہ تعریف پر چار اعتراضات کیے  
ہیں اور اس مذکورہ بالا عبارت میں صرف اول اعتراض کو ذکر کیا گیا ہے)

پھر یہاں چند ابحاث ہیں:

پہلی بحث اور تحقیق یا اعتراض یہ ہے کہ مقصود اس فقہ کی تعریف تھی جو مصطلح عند القوم ہے اور مصنف نے جو  
تعریف کی ہے یہ فقہ مصطلح کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ اسلئے کہ فقہ مصطلح ان فقہاء کے نزدیک علم مخصوص معین کا نام ہے جس  
طرح باقی علوم بھی مخصوص اور معین علوم کے نام ہیں اور مصنف رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے یہ ایک ایسے مفہوم کلی کا نام  
ہے جو ایام اور اعصار کے اعتبار سے مختلف ہوتا رہتا ہے۔ تو یہ علم فقہ احکام کے ایک مجموعہ کے علم کا نام ہوگا اور پھر کسی  
اوردن میں ان مذکورہ احکام سے زیادہ اور کسی اوردن میں ان سابقہ احکام سے زیادہ کا نام ہوگا یہاں تک کہ حضور ﷺ  
کا زمانہ اختتام پذیر ہو جائے پھر یہ علم فقہ بڑھتا رہیگا زمانوں کے اعتبار سے اور اجماعات کے انعقاد سے اور اسی طرح  
علم فقہ حضور ﷺ کے زمانہ میں نواسخ کے ظاہر ہونے سے اور آپ کے بعد اخبار احاد کے مقابلہ میں اجماع کے منعقد  
ہونے کے ساتھ۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ شارح رحمہ اللہ نے جو یہ کہا کہ فقہ مصطلح ان فقہاء کے نزدیک ایک علم مخصوص  
کا نام ہے تو اس تعین سے کیا مراد ہے؟ اگر آپ کہتے ہیں تعین شخصی مراد ہے تو یہ بالکل غلط ہے اسلئے کہ اگر فقہ احکام  
کے ایک مجموعہ مشخصہ معینہ کا نام ہو جائے تو پھر اس میں کوئی زیادتی اور کمی واقع نہ ہوگی حالانکہ حوادث غیر متناہی ہیں تو

انکے احکام بھی غیر متناہی ہو گئے اور یہی حال تمام علوم کا ہے کہ ان علوم میں بھی تعین شخصی نہیں ہوا کرتا یہی وجہ ہے کہ کہا جاتا ہے کہ ”اسماء العلوم اعلام جنس“ یعنی علوم کے نام اعلام جنسیہ کی قبیل سے ہیں۔

اور اگر آپ کہتے ہیں تعین سے مراد تعین نوعی ہے جسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک موضوع کے اعراض ذاتیہ سے اس میں بحث ہوتی ہے جسکی وجہ سے یہ دوسرے علوم سے ممتاز ہو جاتا ہے۔ تو اس قسم کا تعین نوعی تبدیل بحسب الاعصار والایام کے منافی نہیں ہے بلکہ اس قسم کے مجموعہ معینہ میں زیادت اور نقصان ہو سکتا ہے آخر وہ صحابہ جو بالاتفاق فقیہ ہیں انکے علوم باعتبار نزول احکام کے دن بدن بڑھتے رہے اور جب کوئی مسئلہ اور حکم منسوخ ہو جاتا تو کی بھی واقع ہو جاتی۔ بہر حال زیادت و نقصان تعین نوعی کے منافی نہیں ہے اور تعین شخصی کے اگرچہ منافی ہے لیکن وہ یہاں مراد نہیں ہے علاوہ اسکے یہ بھی ہے کہ نسخ کی صورت میں نسخ اور منسوخ دونوں کا علم مجتہد کے لئے ضروری ہے اسلئے نقص تو نہیں آئیگا۔ اور زیادت اس تعین نوعی کے منافی نہیں ہے فلا اشکال۔

الثانی أنَّ التَّعْرِيفَ لَا يَصْدُقُ عَلَى فَهْمِ الصَّحَابَةِ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ  
لَعَدَمِ الْإِجْمَاعِ فِي زَمَانِهِ وَكَأَنَّهُ أَرَادَ أَنَّهُ الْعِلْمُ بِمَا ظَهَرَ نَزُولُ الْوَحْيِ بِهِ فَقَطْ إِنْ لَمْ يَكُنْ  
إِجْمَاعٌ وَبِهِ وَبِمَا انْعَقَدَ عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ إِنْ كَانَ وَ مِثْلُهُ فِي التَّعْرِيفَاتِ بَعِيدٌ.

**ترجمہ و تشریح:-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اس عبارت میں فقہ کی تیسری تعریف پر دو حرا اعتراض کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اسلئے کہ فقہ الصحابہ فی زمن النبی ﷺ اس سے نکل گیا اسلئے کہ اس وقت اجماع کوئی نہیں تھا۔ لہذا مصنف رحمہ اللہ کی مراد یہ ہوگی کہ فقہ فقط ان تمام احکام کے مجموعہ کا علم ہے جسکے ساتھ وحی ظاہر ہوئی اگر اجماع نہ ہو اور فقہ ان تمام احکام کا علم ہے جسکے ساتھ وحی کا ظہور ہوا ہے اور انکے اوپر اجماع منعقد ہوا ہے اگر اجماع ہو اور اس طرح کی عبارات تعریف میں ذکر کرنا بعید ہے (اسلئے کہ تعریف سے مقصود توضیح ہوتی ہے اور اس سے ابہام پیدا ہوتا ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مقصود وحی ہے جو شارح نے ذکر کیا بلکہ مصنف رحمہ اللہ نے خود شرح میں اسکی تصریح کی ہے۔

اور فقہ جب حضور ﷺ کے زمانہ میں الگ ہے اور آپ ﷺ کے زمانہ کے بعد الگ ہے تو پھر اس سے تعریف میں شک اور تردد پیدا نہیں ہوگا۔ اور متن میں اگرچہ مصنف نے یہ ذکر نہیں کیا لیکن حضور ﷺ کے زمانہ میں اجماع کی عدم حجت میں کوئی اشکال ہی نہیں ہے تو اسلئے مطلب یہی تھا کہ فقہ ان تمام احکام کے علم کا نام ہے جن پر وحی



کے نزول کا ظہور ہو چکا ہے اور ان تمام احکام کے علم کا نام ہے جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے اجماع کی حجیت کے وقت استنباط صحیح کے ملکہ کے ساتھ۔

اور یہ تعریف چونکہ اسی تعریف ہے جو فقط مفہوم کے ساتھ ہوا کرتی ہے اور یہ تعریف حقیقی نہیں ہے جو ماہیت کی ماہیت کے ساتھ ہو اس لئے اس جیسے الفاظ سے تعریف میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

الثالث أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنَّ يَكُونَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الْقِيَاسِيَّةِ خَارِجاً عَنِ الْفِقْهِ وَ ذَالِكَ عِنْدَهُمْ مُعْظَمُ مَسَائِلِ الْفِقْهِ اَللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ فِقْهٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ أَدَّى إِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ إِذْ قَدْ ظَهَرَ عَلَيْهِ نَزُولُ الْوَحْيِ بِهِ وَ حِينَئِذٍ يَكُونُ الْفِقْهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ مُجْتَهِدٍ شَيْئاً آخَرَ.

**ترجمہ و تشریح:**۔ تیسرا اعتراض علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے مصنف رحمہ اللہ کی تعریف پر یہ وارد کیا ہے کہ یہ تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اسلئے کہ مسائل قیاسیہ اس تعریف سے خارج ہو رہے ہیں حالانکہ یہ مسائل قیاسیہ فقہاء کے ہاں فقہ کا ایک بہت بڑا حصہ ہیں۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ خود اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر خدا خدا کر کے (تکلف کر کے) اس کا جواب دیا جائے کہ مسائل قیاسیہ بنسبت اس فقہ کے فقہ ہے جس نے ان مسائل قیاسیہ کا اجتہاد کیا ہے اسلئے کہ اس مجتہد کے نزدیک ان مسائل قیاسیہ پر نزول وحی کا ظہور ہو چکا ہے (اسلئے کہ پہلے گذرا کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے تو اس صورت میں فقہ بنسبت ہر مجتہد کے شے آخر ہوگا) (اور یہ صحیح نہیں اسلئے کہ حقیقت کسی چیز کی مختلف نہیں ہوا کرتی)

(اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ فقہ کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک فقہ حقیقی اور ایک فقہ مدونہ۔ تو مسائل قیاسیہ فقہ حقیقی میں داخل نہیں ہیں اسلئے کہ مسائل قیاسیہ مجتہد کی فتاہت کا نتیجہ ہیں لہذا یہ مسائل قیاسیہ خود مجتہد کی فتاہت پر موقوف ہیں تو اگر فقہ یعنی اس مجتہد کی فتاہت بھی ان مسائل قیاسیہ پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آئیگا۔

اور جہاں تک فقہ مدونہ کا تعلق ہے تو یہ مسائل قیاسیہ فقہ مدونہ کے اندر داخل ہیں اسلئے کہ عوام الناس اپنے اعمال تکلفیہ میں ان مسائل قیاسیہ کے ایسے محتاج ہیں جیسے مسائل فقہیہ حقیقیہ کے محتاج ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ فقہ حقیقیہ کی تعریف سے مسائل قیاسیہ خارج ہیں اور فقہ مدونہ کے اندر داخل ہیں اور تعریف یہاں پر فقہ حقیقیہ کی کی ہے۔ اور جب یہ مسائل قیاسیہ فقہ حقیقیہ سے خارج ہیں تو وہ ہر مجتہد کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوگا اور فقہ مدونہ میں داخل ہیں اور اسکے ہر مجتہد کے اعتبار سے مختلف ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ چنانچہ فقہ حنفیہ، فقہ شافعیہ، فقہ مالکیہ اور فقہ حنبلیہ

کے اعتبار سے مختلف ہے۔ واللہ اعلم بالصواب)

الرابع أنه إن أريد بظهور نزول الوحي. الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الأحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع إلى عائشة رضي الله عنها و لم يقدح ذلك في فقاهتهم وإن أريد الظهور على الأعم الأغلب فهو غير مضبوط لكثرة الروايات وتفريقهم في الأسفار والأشغال ولو سلم فيلزم أن لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الأحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الأكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الإشكال والاختلال.

**ترجمہ و تشریح:-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کی طرف سے مصنف رحمہ اللہ کی تعریف پر چوتھا اور آخری اعتراض ہے اس اعتراض کا منشاء ”ہو علم بكل الاحکام التي ظهر نزول الوحي بها“ ہے کہ ظہور سے مراد اگر ظہور فی الجملہ ہے کہ بعض صحابہ پر اس حکم سے متعلق وحی کا ظہور ہوا ہو۔ تو اس صورت میں بہت سارے فقہاء صحابہ غیر فقیہ ہو جائیں گے اسلئے کہ ان فقہاء صحابہ نے بہت سارے ایسے احکام کو نہیں جانا جنکے ساتھ بعض دوسرے صحابہ پر نزول وحی کا ظہور ہو چکا تھا۔ جیسا کہ بہت سارے واقعات میں انہوں نے اماں عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی طرف رجوع کیا ہے اور اسکے ساتھ ان فقہاء صحابہ کی فقہت میں کوئی خلل اور نقصان نہیں آیا جنہوں نے نزول وحی کے ظہور فی الجملہ کے باوجود ان احکام کو نہیں جانا۔ اور اگر ظہور سے مراد ظہور علی الاعم الاغلب ہو مطلب یہ کہ اکثر صحابہ پر اس حکم سے متعلق وحی کا ظہور ہو جائے تو یہ متعین اور معلوم اور مضبوط نہیں ہے اسلئے کہ روایت بہت زیادہ ہیں اور وہ اشغال اور اسفار میں مختلف ہوتے ہیں تو پتہ نہیں چلے گا کہ کتنے لوگوں پر ظہور معتبر ہے۔ اور اگر اسکی کوئی حد متعین ہو بھی جائے تو پھر وہ حکم جو آحاد کے ذریعے مروی ہوتا ہے وہ فقہ سے نکل جائیگا حالانکہ وہ بھی فقہ ہے اور خلاصہ یہ ہے کہ یہ تعریف اشکال اور نقصان سے خالی نہیں ہے۔

(اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ظہور سے مراد نہ تو ظہور فی الجملہ ہے اور نہ ظہور علی الاعم الاغلب ہے یہاں تک کہ اعتراض وارد ہو بلکہ ظہور سے مراد خود اس فقیہ کے ہاں وحی کے نزول کا ظہور ہے۔ لہذا نہ تو فقہاء صحابہ کی فقہت بعض دوسرے صحابہ کی طرف کسی حکم کے دریافت کرنے کی وجہ سے مجروح ہوگی اور نہ فقہ کی تعریف سے وہ حکم

نکلے گا جو آحاد کے ذریعے مروی ہو۔ اور یہ بات تو نہایت واضح ہے لیکن بسا اوقات کوئی بدیہی چیز کسی عالم کے اوپر مخفی ہوتی ہے اسلئے شارح نے اعتراض کیا ہوگا اور یا طلباء کی ذہانت کو جانچنے کے لئے اس نے یہ اشکال کیا ہوگا۔ بہر حال ہر اعتراض کے اختتام پر جو جواب دے دیا گیا اس سے معلوم ہوا کہ اس تعریف میں کسی قسم کا کوئی اشکال اور نقصان نہیں ہے)

**قال المصنف فی التوضیح:** و ما قیل ان الفقه ظنی فلیم اطلق العلم علیہ فجوابہ  
اولاً انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به  
وما انعقد الإجماع علیہ قطعية. و ثانياً ان العلم يطلق علی الظنات كما يطلق علی  
القطعیات كا الطب ونحوه. و ثالثاً ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن فی الأحكام صار  
كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن  
المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعاً به فهذا الجواب علی مذهب من يقول ان كل  
مجتهد مصيب يكون صحيحاً و اما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن  
المجتهد يثبت الحكم انه يجب علیہ العمل او يثبت الحكم بالنظر إلى الدلیل و ان  
لم يثبت فی علم الله تعالى.

**ترجمہ و تشریح:-** (اس عبارت میں علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ نے فقہ کی تعریف پر ایک اعتراض کیا ہے۔ اور پھر اسکے تین جوابات دیے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ فقہ کی بنیاد چونکہ اجتہاد اور قیاس پر ہے وہ اجتہاد اور قیاس ایک ظنی چیز ہے اور موقوف علی الظن ظنی ہوتا ہے تو فقہ بھی ظنی ہو گیا جبکہ علم کا اطلاق قطعیات پر ہوتا ہے تو پھر فقہ پر علم کا اطلاق کیوں کیا گیا) مصنف نے خود اس اعتراض کے تین جوابات دیے ہیں۔

(۱) ہم نہیں مانتے کہ فقہ ظنی ہے اسلئے کہ جو تعریف ہم نے کی اسکے اعتبار سے فقہ قطعی ہے اسلئے کہ وہ احکام جسکے ساتھ وحی کے نزول کا ظہور ہو چکا ہو اور جسکے اوپر اجماع منعقد ہوا ہے وہ قطعی ہیں اور مسائل قیاسیہ تو فقہ حقیقی کی تعریف میں داخل نہیں ہیں جیسا کہ گزر گیا اور فقہ مدونہ میں اگرچہ داخل ہیں لیکن تعریف تو یہاں پر فقہ حقیقی کی کی گئی ہے لہذا جب وہ تمام احکام جن پر نزول وحی کا ظہور ہوا ہے۔ اور جسکے اوپر اجماع منعقد ہوا ہے قطعی ہیں تو ان پر علم کا اطلاق درست ہوگا۔

(۲) اگر ہم تسلیم کر لیں کہ فقہ ظنی ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ ظنات پر علم کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ علم کا اطلاق جس طرح

قطعیات پر ہوتا ہے اس طرح ظنیات پر بھی ہوتا ہے۔ جیسے علم طب ظنی ہے لیکن پھر بھی اس پر علم کا اطلاق ہوتا ہے۔  
(۳) تیسرے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ شارع نے چونکہ خود احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کیا ہے اسلئے یہ ایسا ہوا گویا کہ شارع نے کہا ”کَلَمَا غَلَبَ ظَنُّ الْمَجْتَهِدِ بِالْحُكْمِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ“ یعنی جب کسی حکم سے متعلق مجتہد کو ظن غالب ہو جائے تو وہ حکم ثابت ہوگا۔

اور جب حکم غلبہ ظن کی بنا پر شارع کے ہاں ثابت ہو تو یہ ثبوت حکم قطعی ہوگا تو یہ مجموعہ اس قوت میں ہوگا کَلَمَا وَجَدَ غَلْبَةَ ظَنِّ الْمَجْتَهِدِ بِالْحُكْمِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ قَطْعًا۔

تو حکم بہر حال قطعی ہوا البتہ اسکی طرف طریقہ وصول ظنی ہے۔ جیسے ایک مظنون راستہ پر چل کر آدمی مطلوب تک پہنچ جائے۔ یہ جواب اس قول کی بنا پر تو بالکل صحیح ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے۔

لیکن جو حضرات اسکے قائل نہیں ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب نہیں بلکہ مجتہد کبھی حق کو پہنچ جاتا ہے اور کبھی اس سے خطا ہو جاتی ہے تو انکے نزدیک کَلَمَا غَلَبَ ظَنُّ الْمَجْتَهِدِ بِالْحُكْمِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ کا معنی ہوگا ”يَجِبُ عَلَيْهِ الْعَمَلُ“ یعنی جب کسی مجتہد کو کسی حکم سے متعلق غلبہ ظن ہو جائے تو اس مجتہد کے لئے اس حکم پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور یا معنی یہ ہوگا کہ ”يَثْبُتُ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ“ یعنی جب مجتہد کو کسی حکم سے متعلق غلبہ ظن ہو جائے تو وہ حکم بنظر دلیل کے ثابت ہوتا ہے اگرچہ نفس الامر میں اور اللہ کے علم میں ثابت نہیں ہے۔ بہر حال جب وہ حکم واجب العمل ہو یا ثابت بالنظر الی الدلیل ہو تو اس پر علم کا اطلاق بھی صحیح ہوا (ترجمہ عبارت کا یوں ہے۔

اور جو کہا گیا ہے کہ فقہ ظنی ہے تو اس پر علم کا اطلاق کیوں کیا گیا ہے تو اسکا جواب ادلایہ ہے کہ فقہ ظنی ہے اسلئے وہ جملہ جو ہم نے ذکر کیا کہ وہ فقہ ہے اور یہ وہ ہے جن پر وحی کے نزول کا ظہور ہوا اور جنکے اوپر اجماع کا انعقاد ہوا ہے قطعی ہے۔

اور ثانیاً اسکا جواب یہ ہے کہ علم کا اطلاق ظنیات پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ اسکا اطلاق قطعیات پر ہوتا ہے جیسے طب وغیرہ۔ اور ثالثاً اسکا جواب یہ ہے کہ شارع نے جب احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کر دیا تو یہ ایسا ہوا کہ اس نے کہا کہ جب کسی حکم پر مجتہد کو غلبہ ظن ہو جائے تو حکم ثابت ہوگا تو جب مجتہد کا غلبہ ظن کسی حکم پر پایا جائے گا تو حکم کا ثبوت قطعی ہوگا اور ظن صرف اس کے طریقہ وصول میں ہوگا تو یہ جواب انکے مذہب پر ہے جو کہتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہے صحیح ہوگا۔

اور جو حضرات اسکے قائل نہیں ہیں تو انکے ہاں اس قول سے کہ جب مجتہد کو حکم پر غلبہ ظن ہوگا تو وہ حکم ثابت

ہوگا اس کا مطلب یہ لینگے کہ مجتہد کے لئے اس حکم پر عمل لازم ہوگا یا وہ حکم بنظر دلیل کے ثابت ہوگا اگرچہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

### قال الشارح فی التلویح۔

قوله فجوابه أولاً: مُشْعَرٌ بَأَنَّ مَا أَظْهَرَ الْقِيَاسُ نَزُولَ الْوَحْيِ بِهِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنِ الْفَقْهِ  
لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ ظَنِّيٌّ ثُمَّ مَا وَرَدَ بِهِ النَّصُّ أَوْ الْإِجْمَاعُ أَيْضاً إِنَّمَا يَكُونُ قَطْعِيّاً إِذَا كَانَ  
ثُبُوتُهُمَا قَطْعِيّاً لِلْقَطْعِ بِأَنَّ الْأَحْكَامَ الثَّابِتَةَ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ ظَنِّيَّةٌ.

**ترجمہ اور تشریح:**۔ علامہ تقی تازی رحمہ اللہ نے اس عبارت میں مصنف کی جانب سے دیئے ہوئے پہلے جواب کے اندر دو کمزوریوں کا ذکر کیا ہے۔

فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ کا یہ جواب اس بات کی خبر دیتا ہے کہ جن احکام میں نزول وحی کا ظہور قیاس کے ساتھ ہو وہ فقہ کی تعریف سے خارج ہونگے اسلئے کہ قیاس ظنی ہے تو جن احکام میں نزول وحی کا ظہور قیاس کے ساتھ ہو وہ بھی ظنی ہونگے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اشعار میں کوئی خرابی نہیں ہے اسلئے کہ جن احکام میں نزول وحی کا ظہور قیاس کے ساتھ ہو وہ مسائل قیاسیہ کہلاتے ہیں اور انکو مصنف رحمہ اللہ نے خود فقہ کی تعریف سے اپنے قول (لا المسائل القیاسیہ) کے ساتھ خارج کیا ہے۔

اور شارح رحمہ اللہ کا قول ثم ماورد به النص کے ساتھ جواب مذکور میں دوسری خرابی کا ذکر ہے کہ وہ احکام جو نص یا اجماع کے ساتھ ثابت ہیں یہ بھی اس وقت قطعی ہونگے جبکہ نص اور اجماع کا ثبوت قطعی ہوگا اسلئے کہ وہ احکام جو ثابت ہیں اخبار احاد کے ساتھ وہ قطعی طور پر ظنی ہیں تو لہذا وہ احکام جو اخبار احاد سے ثابت ہیں وہ فقہ سے خارج ہونگے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ نص اور اجماع اپنی ذات کے اعتبار سے علم قطعی کے لئے مفید ہوتے ہیں اگرچہ کسی عارض کی وجہ سے ظنی ہو جاتے ہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے جو کہا کہ وہ احکام جنکے ساتھ نزول وحی کا ظہور ہوا ہے اور جنکے ساتھ اجماع منعقد ہے وہ قطعی ہیں یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے نہ کہ کسی عارض کے اعتبار سے اسلئے مصنف پر اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ کہا جاتا ہے ”العوارض لا تعبر“ عوارض کا اعتبار نہیں ہوا کرتا۔

قوله وثالثاً هو الذى ذكر في المَحْصُولِ وَغَيْرِهِ أَنَّ الْحُكْمَ مَقْطُوعٌ بِهِ وَالظَّنُّ فِي طَرِيقِهِ وَتَقْرِيرُهُ أَنَّهُ لَمَّا دَلَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى وَجُوبِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ وَكَثُرَتْ أَخْبَارُ

الآحاد فی ذالک حتی صار مُتَوَاتِرَ المعنی و هذا معنی اعتبار الشارع غلبة الظن فی الأحکام صار ذالک بمنزلة نص قطعی من الشارع علی أَنَّ کُلَّ حکم یَغْلِبُ علی ظن المُجتهد فهو ثابت فی علم الله تعالی فیكون ثبوت الحکم المظنون قطعياً فیصح إطلاق العلم علی ادراکه هذا علی تقدیر تصویب کُلِّ مُجتهد.

**ترجمہ و تشریح:** - علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تیرے جواب سے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ وہی جواب ہے جو محمول وغیرہ میں مذکور ہے کہ حکم قطعی ہے اور ظن اس کے طریقہ وصول میں ہے۔ (یعنی جس حکم کو ظنی خیال کیا جاتا ہے در حقیقت وہ ظنی نہیں بلکہ قطعی اور یقینی ہے اور ظن صرف طریقہ وصول الی الحکم میں ہے۔)

اس کا بیان یہ ہے کہ جب اجماع نے ظن کے ساتھ وجوب عمل پر دلالت کی اور اسمیں اخبار احاد کثرت کے ساتھ واقع ہو گئیں یہاں تک کہ معنی وہ اخبار احاد تو اتر تک پہنچ گئیں اور یہی معنی ہے شارع کے احکام میں غلبہ ظن کے اعتبار کرنے کا تو گویا یہ شارع کی طرف سے نص قطعی ہوا کہ ہر وہ حکم جس پر مجتہد کو ظن غالب ہو جائے وہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت ہوگا تو حکم مظنون کا ثبوت قطعی ہو جائیگا تو پھر اس کے ادراک پر علم کا اطلاق صحیح ہوگا۔ یہ جواب اس صورت میں ہے جب ہر مجتہد کو علی الصواب تسلیم کیا جائے۔

فَإِنْ قِيلَ الْمَظْنُونُ مَا يَحْتَمِلُ النَّقِیْضَ وَالْمَعْلُومُ مَا لَا يَحْتَمِلُهُ فَيَتَنَا فَيَانِ قُلْنَا يَكُونُ مَظْنُونًا فَيَصِيرُ مَعْلُومًا بِمُلا حَظَةِ هَذَا الْقِيَاسِ وَ هُوَ أَنَّهُ قَدْ عَلِمَ كَوْنُهُ مَظْنُونًا لِلْمُجْتَهِدِ وَ كُلُّ مَا عَلِمَ كَوْنُهُ مَظْنُونًا لِلْمُجْتَهِدِ عَلِمَ كَوْنُهُ ثَابِتًا فِی نَفْسِ الْأَمْرِ قَطْعِيًّا بِنَاءً عَلٰی تَصْوِیْبِ كُلِّ مُجْتَهِدٍ.

**ترجمہ و تشریح:** - (اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے گزشتہ جواب پر ایک اعتراض وارد کیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ حکم مظنون پر معلوم کا اطلاق صحیح ہے یہ بات آپ کی صحیح نہیں) اس لئے کہ مظنون اسکو کہتے ہیں جو نقیض کا احتمال رکھتا ہے اور معلوم اسکو کہتے ہیں جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتا (تو حکم مظنون پر اگر معلوم کا اطلاق صحیح ہو جائے) تو جمع بین المتناقضین لازم آئیگا (یعنی ایک ہی حکم نقیض کا احتمال رکھے گا بھی اور نہیں بھی رکھے گا اور یہ صحیح نہیں ہے۔)

”قلنا“ کے ساتھ جواب دیا کہ حکم مظنون تھا لیکن اس قیاس کے ملاحظہ سے معلوم بن گیا وہ قیاس یہ ہے کہ

اس حکم کا مظنون المجتہد ہونا معلوم ہو چکا ہے اور ہر حکم جس کا مظنون المجتہد ہونا معلوم ہو تو اس حکم کا نفس الامر میں ثابت ہونا معلوم ہوگا یقینی طور پر اسلئے کہ تقدیر یہ ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے۔

(تو اس قیاس کا یہ نتیجہ نکلے گا کہ حکم مظنون اگرچہ ابتداءً مظنون ہے لیکن انتہاءً مظنون نہیں بلکہ معلوم ہے تو مظنون ہونے کا زمانہ معلوم ہونے کے زمانہ سے مختلف ہے اسلئے منافات لازم نہیں آئیگی)۔

وَأَمَّا عَلَى تَقْدِيرِ أَنَّ الْمُصِيبَ وَاحِدٌ فَكَأَنَّهُ ثَبَتَ نَصٌّ قَطْعِيٌّ عَلَى أَنَّ كُلَّ حَكْمٍ غَلَبَ عَلَى ظَنِّ الْمُجْتَهِدِ فَهُوَ وَاجِبُ الْعَمَلِ أَوْ هُوَ ثَابِتٌ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى فَيَكُونُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ أَوْ ثُبُوتُهُ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ قَطْعِيًّا.

**ترجمہ و تشریح:**۔ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہر حال اگر ہر مجتہد مصیب نہ ہو بلکہ اختلاف کی صورت میں مصیب فقط ایک ہی مجتہد ہو تو چونکہ اخبار احاد متواتر المعنی کے ضمن میں قطعی طور پر ثابت ہو چکا ہے۔ کہ ہر حکم جس پر مجتہد کو غلبہ ظن ہو جائے تو وہ حکم واجب العمل ہے یا وہ ثابت بالنظر الی الدلیل ہے اگرچہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت نہیں ہے تو اس حکم پر عمل کا واجب ہونا یا اس حکم کا ثابت ہونا قطعی ہوگا۔ تو اسکے ادراک پر علم کا اطلاق صحیح ہوگا۔

لَكِنْ يَلْزَمُ عَلَى الْأَوَّلِ أَنْ يَكُونَ الْفِقْهُ عِبَارَةً عَنِ الْعِلْمِ بِوَجُوبِ الْعَمَلِ بِالْأَحْكَامِ وَعَلَى الثَّانِي أَنْ يَكُونَ الثَّابِتُ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ الظَّنِّي وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ ثُبُوتَهُ فِي الْوَاقِعِ قَطْعِيًّا وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الثَّابِتَ الْقَطْعِيَّ مَا لَا يَحْتَمِلُ عَدَمَ الثُّبُوتِ فِي الْوَاقِعِ.

**ترجمہ و تشریح:**۔ گزشتہ جواب کی دو شقیں تھیں۔

(۱) ہر حکم جس پر مجتہد کو غلبہ ظن ہو جائے وہ واجب العمل ہے (۲) ہر حکم جس پر مجتہد کو غلبہ ظن ہو جائے وہ ثابت بالنظر الی الدلیل ہے اگرچہ ثابت فی علم اللہ تعالیٰ نہیں ہے۔

تو شارح رحمہ اللہ اس عبارت میں ان میں سے ہر دو شقیں پر اعتراض وارد کرتے ہیں۔

پہلی شق پر اعتراض وارد کرتے ہوئے فرمایا اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ فقہ عبارت ہو علم بوجوب العمل

بالاحکام سے حالانکہ فقہ تو علم بالاحکام سے عبارت ہے۔

لیکن شارح کا یہ اعتراض وارد اسلئے نہیں ہوتا کہ کل حکم غلب علی ظن المجتہد فهو واجب

العمل کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد کو چاہیے کہ وہ یقین کرے کہ یہ حکم مثلاً واجب ہے یا مستحب یا مکروہ پس جب مجتہد کو

اس حکم کے واجب العمل ہونے کا یقین ہو تو وہ واجب ہوگا اور اگر مستحب ہونے کا یقین ہو تو وہ مستحب ہوگا وغیرہ اور یہی واجب ہونا اور مستحب ہونا وغیرہ حکم ہی ہوتا ہے تو پھر فقہ علم بالا حکام ہی رہیں علم بوجوب العمل بالا حکام نہیں ہوگا۔ اور دوسری شق پر (جو یہ ہے کہ ہر حکم جس پر مجتہد کو غلبہ ظن ہو جائے تو وہ ثابت بالنظر رالی الدلیل ہے اگرچہ ثابت فی علم اللہ تعالیٰ نہ ہو) لازم آتا ہے کہ ثابت بالنظر رالی الدلیل قطعی ہوگا اگرچہ اس کا ثبوت فی الواقع معلوم نہ ہو حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ ثابت قطعی وہ ہے جو واقع میں عدم ثبوت کا احتمال نہ رکھتا ہو (اور یہاں واقع میں عدم ثبوت کے احتمال کے باوجود قطعی ہو رہا ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ثابت بالنظر رالی الدلیل جو قطعی ہے تو بالنظر رالی الدلیل قطعی ہے جو مقدمہ اجماعیہ ہے اور وہ یہ کہ ہر وہ حکم جس پر مجتہد کو غلبہ ظن ہو جائے تو وہ ثابت ہے اور یہ مقدمہ اجماعیہ بمنزلہ قرینہ کہ ہے اور خبر واحد جب حجت بالقرائن ہو تو وہ یقین کا فائدہ دیتی ہے تو لہذا یہ بھی یقین کا فائدہ دیگا اسی مقدمہ اجماعیہ کی وجہ سے اگرچہ واقع میں عدم ثبوت کا احتمال موجود ہو)

و غایۃ ما امکن فی ہذا المقام ما ذکرۃ بعض المحققین فی شرح المنہاج وهو ان  
الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً للدلیل القاطع و کل حکم یجب  
العمل بہ قطعاً علیم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ و الا لم یجب العمل بہ و کل ما علیم  
قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ فهو معلوم قطعاً فکل ما یجب العمل بہ معلوم قطعاً فالحکم  
المظنون للمجتہد معلوم قطعاً فالفقہ علیم قطعاً والظن وسیلۃ الیہ۔

**ترجمہ و تشریح:** - اس عبارت میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ مسائل قیاسیہ پر باوجود ظنی ہونے کے علم کا اطلاق درست ہے عبارت کا ترجمہ سمجھنے سے پہلے اس بات کو سمجھ لیا جائے کہ یہ استدلال دو قیاس اقترانی سے مرکب ہے اور دونوں قیاسوں میں شکل اول کا ذکر کیا گیا ہے اور شکل اول وہ ہوتی ہے کہ حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو۔

اب یہ سمجھ لیا جائے ان الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً یہ پہلے قیاس کا صغریٰ ہے اور للدلیل القاطع سے اشارہ ہے شارع کے اس حکم کی طرف جو اخباراً حادثاً و اترالمعنی سے ثابت ہے کہ جس حکم پر مجتہد کو غلبہ ظن ہو جائے وہ واجب العمل ہوتا ہے اور یہ صغریٰ کے لئے دلیل ہے اور کل ما یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ اس قیاس اول کا کبریٰ ہے اور والالمسبب العمل بہ یہ کبریٰ کے لئے دلیل ہے تو حد اوسط جو موجب العمل بہ قطعاً ہے اس کو حذف کرنے کے بعد نتیجہ نکلے گا فالحکم المظنون للمجتہد علم قطعاً



انہ حکم اللہ تعالیٰ اب اس نتیجہ قیاس اول کو صغریٰ بنا کیجئے اور اسکے ساتھ ”کل ما علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ فهو معلوم قطعاً“ کو کبریٰ قیاس ثانی کے طور پر ملا کر نتیجہ نکلے گا فال حکم المظنون للمجتہد معلوم قطعاً تو اس سے معلوم ہوگا کہ فقہ علم قطعی ہے اور ظن اسکی طرف وسیلہ ہے۔ لیکن اس تقریر پر شارح کے قول فکل ما یجب العمل بہ قطعاً معلوم قطعاً کے لئے کوئی وجہ نہیں بنتی۔

اسلئے ان الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً کو قیاس اول کا صغریٰ بنا کیجئے اور کل ما یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ کو قیاس ثانی کا صغریٰ بنا کیجئے اور کل ما علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ فهو معلوم قطعاً کو قیاس ثانی کا کبریٰ بنا کیجئے تو اس کا نتیجہ نکلے گا فکل ما یجب العمل بہ قطعاً معلوم قطعاً اور اس نتیجہ کو قیاس اول کا کبریٰ بنا کیجئے تو اب نتیجہ نکلے گا فال حکم المظنون للمجتہد معلوم قطعاً

اب ترجمہ عبارت کا یہ ہوگا۔ کہ زیادہ سے زیادہ جو اس مقام پر مسائل قیاسیہ کو قطعی ثابت کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے وہ ہے جو بعض محققین نے شرح المنہاج میں ذکر کیا ہے کہ حکم مظنون للمجتہد پر قطعی طور پر عمل واجب ہوتا ہے دلیل قطعی کی وجہ سے اور ہر وہ حکم جس پر عمل واجب ہو قطعی طور پر اسکے متعلق قطعی طور پر معلوم ہے کہ اللہ کا حکم ہے ورنہ اس پر عمل واجب نہ ہوتا اور ہر وہ حکم جسکے متعلق قطعی طور پر معلوم ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے تو وہ معلوم قطعی ہوتا ہے تو ہر وہ حکم جس پر یقیناً عمل واجب ہے وہ معلوم ہے قطعاً تو وہ حکم جو مظنون للمجتہد ہے وہ معلوم قطعاً ہو گیا تو فقہ علم قطعی ہوا اور ظن اسکی طرف وسیلہ ہوا۔

و حُلُّهُ أَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ كُلَّ حُكْمٍ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ قَطْعاً أَنَّهُ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى لِمَ لَا يَجُوزُ  
أَنْ يَجِبَ الْعَمَلُ قَطْعاً بِمَا يَظُنُّ أَنَّهُ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى فَقُولَهُ وَإِلَّا لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهِ عَيْنُ  
الْبِزَاعِ وَإِنْ بَنَى ذَالِكَ عَلَى أَنَّ كُلَّ مَا هُوَ مَظْنُونٌ لِلْمُجْتَهِدِ فَهُوَ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى قَطْعاً  
کما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعاً لا معنى له أصلاً۔

**ترجمہ وتشریح:**۔۔ اس عبارت سے علامہ تقی تازی رحمہ اللہ گزشتہ جواب کو رد کرتے ہیں جسکو شارح نے مسائل قیاسیہ پر علم کے اطلاق کرنے میں امکانی کوشش قرار دیا تھا۔ اور اس قیاس میں صغریٰ ثانیہ جو ہماری تقریر کے مطابق قیاس ثانی کا صغریٰ ہے اس کو رد کرنا ہے اسلئے فرمایا اس امکانی کوشش کی تحلیل اور توڑیہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر حکم جس پر قطعی طور پر عمل واجب ہوا اسکے متعلق علم یقینی ہوگا کہ وہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ جس حکم کے

متعلق علم ظنی حاصل ہو کہ وہ اللہ کا حکم ہے اور اس پر عمل واجب ہو۔ اور اس صغریٰ کی دلیل میں جو ذکر کیا گیا تھا کہ جس حکم پر عمل واجب ہو وہ یقینی طور پر اللہ کا حکم نہ ہو تو پھر اس پر عمل واجب نہ ہوگا اسی میں تو جھگڑا اور نزاع ہے لہذا اسکو دلیل میں ذکر کرنا مصادرة علی المطلوب ہے یعنی عین مدعی کو دلیل میں ذکر کرنا ہے۔ اور اگر اس جواب کو مبنی قرار دیا جائے اس بات پر کہ ہر وہ حکم جو مظنون للمجتہد ہے وہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے جیسا کہ بعض حضرات (جن کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے) کی رائے ہے تو پھر کل حکم بحسب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ جو قیاس ثانی کا صغریٰ ہے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس وقت استدلال میں صرف اتنی بات کافی ہے کہ هذا الحكم مظنون للمجتهد و كل حكم مظنون للمجتهد علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ قطعاً فهذا الحكم علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ قطعاً۔

لیکن گذشتہ بیان سے واضح ہوا کہ علامہ تفتازانی کے تمام اعتراضات کے جوابات ہو چکے ہیں لہذا جسکو شارح جواب میں امکانی کوشش قرار دے رہے ہیں اور پھر اسکو رد کر رہے ہیں یہ امکانی کوشش نہیں ہے بلکہ شارح کے اعتراضات کے جوابات ہو چکے ہیں اسلئے اس جواب پر رد کرنے سے مسائل قیاسیہ یعنی مسائل فقہ پر علم کا اطلاق کرنا غلط نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

**قال المصنف فی التوضیح:** (و أصول الفقه الكتاب والسنة والإجماع والقياس وإن كان ذا فرعاً للثلاثة) لَمَّا ذَكَرَ أَنَّ أَصُولَ الْفِقْهِ مَا يَتَّبِعُ عَلَيْهِ الْفِقْهُ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ مَا يَتَّبِعُ عَلَيْهِ الْفِقْهُ أَيْ شَيْءٌ هُوَ فَقَالَ هُوَ هَذِهِ الْأَرْبَعَةُ فَالْثَلَاثَةُ الْأَوَّلُ أَصُولٌ مُطْلَقَةٌ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُنْبِتٌ لِلْحُكْمِ وَأَمَّا الْقِيَاسُ فَهُوَ أَصْلٌ مِنْ وَجْهِ لِأَنَّهُ أَصْلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ فَرَعَ مِنْ وَجْهِ لِأَنَّهُ فَرَعَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الثَّلَاثَةِ الْأَوَّلِ (إِذَا الْعِلَّةُ فِيهِ مُسْتَنْبَطَةٌ مِنْ مَوَارِدِهَا) فَيَكُونُ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِالْقِيَاسِ ثَابِتاً بِتِلْكَ الْأَدَلَّةِ وَأَيْضاً هُوَ لَيْسَ بِمُنْبِتٍ بَلْ هُوَ مُظْهِرٌ.

أَمَّا نَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ الْكِتَابِ فَكَقِيَاسِ حُرْمَةِ اللَّوَاظَةِ عَلَى حُرْمَةِ الْوُطِيِّ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ الثَّابِتَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ هُوَ أَذَى فَاَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَالْعِلَّةُ هِيَ الْأَذَى. وَأَمَّا الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ السُّنَّةِ فَكَقِيَاسِ حُرْمَةِ قَفْزٍ مِنَ الْجِصِّ بِقَفْزَيْنِ عَلَى حُرْمَةِ

قَفِيزٍ مِنَ الْحِنِطَةِ بِقَفِيزَيْنِ مِنْهَا الثَّابِتَةُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحِنِطَةُ بِالْحِنِطَةِ مَثَلًا بِمَثَلٍ  
يَدَأُ بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبَوًا وَأَمَّا الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ الْإِجْمَاعِ فَأَوْرَدَ وَالنَّظِيرُ قِيَاسُ الْوَطِيِّ  
الْحَرَامِ عَلَى الْحَلَالِ فِي حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ كَقِيَاسِ حُرْمَةِ وَطِيٍّ أَمِ الْمَزْنِيَّةِ عَلَى حُرْمَةِ  
وَطِيٍّ أَمِ أَمْتِهِ الَّتِي وَطَّيَهَا وَالْحُرْمَةُ فِي الْمَقِيسِ عَلَيْهِ ثَابِتَةٌ إِجْمَاعًا وَلَا نَصَّ فِيهِ بَلْ  
النَّصُّ وَارِدٌ فِي أَمْهَاتِ النِّسَاءِ مِنْ غَيْرِ إِشْتِرَاطِ الْوَطِيِّ.

**ترجمہ و تشریح:-** علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ جب اصول الفقہ کے مفہوم اضافی کے بیان سے فارغ ہوئے تو مفہوم لقمی کو بیان کرنے سے پہلے اصول فقہ کے مصداق کو بیان کرنا شروع کیا۔

تو فرمایا کہ اصول فقہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں گو قیاس پہلے تین اصول کی فرع ہے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب انہوں نے بیان کیا کہ اصول الفقہ وہ ہے جس پر فقہ کی بناء ہے تو ارادہ کیا کہ بیان کر لیں کہ جس پر فقہ کی بناء ہے وہ کیا چیز ہے سو فرمایا کہ جس پر فقہ کی بناء ہے وہ یہ چار ہیں تو پہلے تین اصول مطلقہ ہیں اسلئے کہ ہر ایک ان میں سے حکم کو ثابت کرنے والا ہے اور جہاں تک قیاس کا تعلق ہے تو یہ ایک اعتبار سے اصل ہے چنانچہ نسبت حکم کے اصل ہے اور ایک اعتبار سے فرع ہے کیونکہ پہلے تین اصول کے اعتبار سے یہ فرع ہے اسلئے کہ قیاس کی بناء علت پر ہے اور علت اپنے موارد سے مستنبط ہوتی ہے تو حکم ثابت بالقیاس ان ادلہ ثلاثہ سے ثابت ہوتا ہے نیز قیاس مثبت نہیں ہے بلکہ مظہر یعنی حکم کے ثبوت کو ظاہر کرنے والا ہے۔

تو نظیر اس قیاس کی جو مستنبط ہو کتاب اللہ سے جیسے حرمت لواطت کا قیاس ہے حالت حیض میں حرمت وطی پر جو کہ ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے قول ”آپ کہہ دیجئے کہ وہ گندگی ہے پس عورتوں سے الگ رہو حالت حیض میں اور علت حرمت اصل میں اذی اور گندگی ہے اور یہ فرع میں بھی موجود ہیں تو حکم حرمت اصل سے فرع کی طرف متعدی ہو جائیگا۔ اور بہر حال وہ قیاس جو مستنبط ہے سنت سے جیسے ایک قفیز چوڑے کو دو قفیز چوڑے پر بیچنے کی حرمت کو قیاس کرنا ہے ایک قفیز گندم کو دو قفیز گندم کے مقابلہ میں بیچنے کی حرمت پر جو ثابت ہے آپ ﷺ کے قول ”گندم کو گندم کے مقابلے میں برابر برابر ہاتھ در ہاتھ بیچنا چاہیے اور اس میں زیادتی سود ہے۔“ اور بہر حال وہ قیاس جو مستنبط ہے اجماع سے تو اس کی نظیر میں علماء نے ذکر کیا ہے حرمت مصاہرہ میں وطی حرام کو وطی حلال پر قیاس کرنا جیسے ام مزنیہ کی وطی کی حرمت کو قیاس کرنا اپنی موطوہ باندی کی ماں کے ساتھ وطی کی حرمت پر اور حرمت مقیس علیہ موطوہ باندی کی ماں

کی دلی کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اس میں کوئی نص نہیں ہے بلکہ نص بیویوں کے ماؤں میں دلی کے اشتراط کے بغیر وارد ہے (اللہ عزوجل کا ارشاد ہے و امہات نسائکم یعنی تمہاری بیویوں کی مائیں تم پر حرام ہیں) اور وہ علت یہاں پر جزئیت ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ ولد چونکہ ماں اور باپ دونوں کے پانی سے پیدا ہوا ہے اور اس وجہ سے وہ دونوں کا جزو ہو گیا تو ولد کی وجہ سے ماں اور باپ یعنی دلی اور موطوہ بھی ایک دوسرے کے جزو بن گئے اور اپنے جزو سے نفع اٹھانا حرام ہے تو اسلئے دلی کے اصول اور فروع موطوہ پر اور موطوہ کے اصول اور فروع دلی پر حرام ہو جائینگے۔

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ پھر تو میاں اور بیوی کے درمیان ایک مرتبہ ازدواجی تعلق کی بناء پر انکوائس میں ایک دوسرے پر حرام ہونا چاہیے پس جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت شدیدہ کی بناء پر اسکو جائز رکھا گیا ہے اور میاں بیوی کے علاوہ میں یہ ضرورت شدیدہ چونکہ موجود نہیں ہے اسلئے جزئیت کی وجہ سے دونوں کے اصول اور فروع ایک دوسرے پر حرام ہو گئے۔

**قال الشارح فی التلویح:** قوله وأصول الفقه: ما سبق كانه بيان مفهوم أصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الأنواع المنحصرة بحكم الإستقراء في الأربعة ووجه ضبطه أن الدليل الشرعي إما وحى أو غيره والوحى إن كان متلوأ فالكتاب وإلا فالسنة وغير الوحي إن كان قول كل الأمة من عصر فالإجماع وإلا فالقياس أو إن الدليل إما أن يصل من الرسول عليه الصلوة والسلام أو لا والاول أن تعلق بنظمه إلا عجزاً فالكتاب وإلا فالسنة والثاني أن اشترط عصمة من صدر عنه فالإجماع وإلا فالقياس وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة إلى الأربعة وكذا المعقول نوع استدلال بأحدها وإلا فلا دخل للرأي في إثبات الأحكام وما جعله بعضهم نوعاً خامساً من الأدلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع إلى التمسك بمعقول النص أو الإجماع صرح بذلك في الأحكام۔

**ترجمہ و تشریح:** - اس عبارت میں علامہ تفتازانی نے اصول فقہ کے چار ارکان کی دو طریقوں سے وجہ صر ذکر کی ہے اور پھر چند اعتراضات کے جوابات دیئے ہیں تو فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ جب اصول الفقہ کے مفہوم کو

بیان کرنے سے فارغ ہوئے تو اصول الفقہ کے مصداق کو بیان کرنا شروع کر دیا۔

(۱) اور مفہوم اصول فقہ جن انواع پر صادق آتا ہے وہ بحکم استقرار چار کے اندر منحصر ہے اور وجہ ضبط یہ ہے کہ دلیل یا دجی ہوگی یا غیر دجی اور دجی ہونے کی تقدیر پر یا تلو ہوگی یعنی نماز میں اس کا پڑھنا صحیح ہوگا یا نہیں پہلی تقدیر پر وہ کتاب اللہ ہے۔ اور دوسری تقدیر پر سنت ہے۔ اور اگر غیر دجی ہو تو پھر یا تو کسی خاص زمانے میں پوری امت کا قول ہوگا یا نہیں اول اجماع ہے اور ثانی قیاس ہے۔

(۲) یا دلیل ہم تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہنچی ہوگی یا نہیں۔ پہلی صورت میں اگر اسکی نظم کے ساتھ اعجاز متعلق ہو یعنی جن و انس اسکی مثل لانے سے عاجز ہوں تو وہ کتاب ہے اور اگر اسکے ساتھ اعجاز متعلق نہ ہو تو وہ سنت ہے۔ اور دوسری صورت میں یعنی اگر دلیل ہم تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ پہنچی ہو تو پھر جس سے وہ دلیل صادر ہے یا تو اسکی معصومیت شرط ہوگی یا نہیں اگر شرط ہو تو وہ اجماع ہے اور اگر شرط نہ ہو تو وہ قیاس ہے (اسلئے کہ حدیث میں آیا لن یجتمع امتی علی ضلالة فان اجتماعوا فانا برئ منهم وهم برئون منی۔ میری امت کبھی گمراہی پر متفق نہ ہوگی اگر ہو گئی تو میں ان سے بیزار ہوں اور وہ مجھ سے بیزار ہیں یعنی وہ پھر میری امت نہیں ہوگی تو اس سے معلوم ہوا کہ امت بحیثیت امت کے معصوم ہے)۔

واما شرائع من قبلنا الخ سے اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اصول کا چار میں انحصار باطل ہے اسلئے کہ شرائع من قبلنا تو رات اور انجیل غیر محرف کے شرائع اس سے نکل گئے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تعامل صحابہ اور تعامل امت بھی اس سے نکل گئے حالانکہ وہ بھی حجت ہیں۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ قول صحابی اس سے نکل گیا حالانکہ وہ بھی حجت ہے۔ تو شارح نے تینوں اعتراضات کا جواب دیا کہ شرائع من قبلنا اور تعامل امت اور قول صحابی اور انکی امثال ان چاروں اصولوں کی طرف راجع ہیں اسلئے کہ شرائع من قبلنا اگر کتاب اللہ میں بیان ہوئے ہوں تو کتاب اللہ میں داخل ہے اور سنت رسول اللہ ﷺ میں بیان ہوئے ہوں تو سنت ہیں۔ اس طرح تعامل امت اجماع میں داخل ہے اور قول صحابی اگر خلاف القیاس ہو تو سنت میں داخل ہے اسلئے کہ قول صحابی جب خلاف القیاس ہو تو حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اگر مخالف القیاس نہ ہو تو پھر وہ قیاس میں داخل ہے اس طرح تحری وغیرہ بھی قیاس میں داخل ہے۔

پھر ایک چوتھا اعتراض وارد ہوا کہ چار میں اصول کو محصور کرنا باطل ہے اسلئے کہ استدلال بالمعقول جسکو

استدلال کا نام دیا گیا ہے اس سے نکل گیا تو شارح نے جواب دیا و کذا المعقول نوع استدلال باحدها۔

یعنی معقول کے ساتھ استدلال کرنا بھی درحقیقت ان چار میں سے کسی سے استدلال کرنا ہوتا ہے۔

چنانچہ اگر کتاب سے کوئی معنی سمجھ میں آیا اور اس سے استدلال کیا گیا تو اسکو استدلال بمعقول الکتاب یا استدلال بمعقول النص کہیں گے اور اگر اجماع سے یہی معنی سمجھ میں آیا تو اسکو استدلال بمعقول الاجماع کہیں گے۔ اور اگر یہ تاویل نہ کی جائے تو رای کے لئے احکام کے اثبات میں کوئی دخل نہیں ہے اور جسکو بعض حضرات نے ادلہ میں سے پانچویں نوع قرار دیا ہے تو اس کا حاصل استدلال بمعقول النص اور استدلال بمعقول الاجماع کی طرف لوٹتا ہے چنانچہ مصنف نے خود احکام کے باب میں اسکی تصریح کی ہے۔

(پھر مالکیہ اس استدلال بالمعقول کو مصالح مرسلہ کا نام دیتے ہیں اور حنفیہ اسکو استحسان کا نام دیتے ہیں اور

علامہ ابن حاجب نے اسکو تلازم اور استحباب کا نام دیا ہے)۔

ثُمَّ الثَّلَاثَةُ الْأَوَّلُ أَصُولٌ مُطْلَقَةٌ لِكُونِهَا إِدْلَةٌ مُسْتَقِلَّةٌ مُبْتَنِيَةٌ لِلْأَحْكَامِ وَالْقِيَاسِ أَصْلٌ مِنْ وَجْهِ لَا سِنَادِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ ظَاهِرٌ أَدُونِ وَجْهِ لِكُونِهِ فِرْعًا لِلثَّلَاثَةِ لَا يَتَنَاءَى عَلَى عِلَّةٍ مُسْتَبْطِئَةٍ مِنْ مَوَارِدِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ فَالْحُكْمُ بِالتَّحْقِيقِ مُسْتَبْطِئٌ إِلَيْهَا وَأَثَرُ الْقِيَاسِ فِي إِظْهَارِ الْحُكْمِ وَتَغْيِيرِ وَصْفِهِ مِنَ الْخُصُوصِ إِلَى الْعُمُومِ وَمِنْ هُنَا يُقَالُ أَصُولُ الْفِقْهِ ثَلَاثَةُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ الْمُسْتَبْطِئُ مِنْ هَذِهِ الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ۔

**ترجمہ و تشریح:-** پھر پہلے تین یعنی کتاب، سنت اور اجماع اصول مطلقہ اور اصول کاملہ ہیں اسلئے کہ وہ

تینوں ادلہ مستقلہ مثبتہ للاحکام ہیں اور قیاس من وجہ اصل ہے اسلئے کہ حکم ظاہر قیاس کی طرف مستند ہوتا ہے اور من وجہ اصل نہیں ہے اسلئے کہ قیاس پہلے تینوں کے لئے فرع ہے اسلئے کہ وہ علت جس پر قیاس کا مدار ہے وہ موارد کتاب اور سنت اور اجماع سے مستنبط ہوتی ہے تو حکم تحقیقاً ان تینوں یعنی کتاب، سنت اور اجماع کی طرف مستند ہوتا ہے اور قیاس کا اثر فقط اظہار حکم میں اور اس حکم کو خصوص سے عموم کی طرف متغیر کرنے میں ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اصول فقہ تین ہیں کتاب و سنت اور اجماع اور چوتھا اصل قیاس ہے جو کہ ان تین اصول سے مستنبط ہے (جیسا کہ صاحب منار اور صاحب حسامی نے اسطرح کہا ہے لیکن انہوں نے اصول الفقہ کی بجائے اصول الشرع کہا ہے)۔

واعتراض بوجوه الاول أنه لا معنى للاصل المطلق إلا ما يتنى عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء آخر أو لم يكن ولهذا صح إطلاقه على الأب وإن كان فرعاً. الثاني أن السبب القريب للشيء مع أنه مسبب عن البعيد أولى بإطلاق اسم السبب عليه من البعيد وإن لم يكن مسبباً عن شيء آخر الثالث أن أولية بعض الأقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم أن يفرد القسم الضعيف فيقال مثلاً الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف. الرابع أن تغيير الحكم من الخصوص إلى العموم لا يكون إلا بتقديره في صورة أخرى وهو معنى الإصالة المطلقة الخامسة أن الإجماع أيضاً يقتصر إلى السند فينبغي أن لا يكون أصلاً مطلقاً.

**ترجمہ و تشریح:** - اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے ان حضرات پر پانچ اعتراضات کئے ہیں جنہوں نے یہ کہا کہ اصول فقہ تین ہیں کتاب، سنت، اجماع اور چوتھا اصل قیاس ہے۔

پہلے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل مطلق کا معنی ”ما يتنى عليه غيره“ کے سوا کچھ نہیں ہے خواہ پھر وہ کسی اور شی کے لئے فرع ہو یا نہ ہو اور اسی وجہ سے اصل کا اطلاق باپ پر ہوتا ہے اگرچہ وہ باپ اپنے باپ یعنی جد کے لئے فرع ہے (تو اس طرح قیاس جب حکم کے لئے اصل ہے تو اصل مطلق ہو گیا اگرچہ اپنی علت مستتبہ کے اعتبار سے یہ پہلے تینوں میں سے کسی کی فرع ہے)۔

دوسرا اعتراض کسی شی کا سبب قریب باوجود اسکے کہ وہ مسبب ہو بعید کے لئے زیادہ لائق ہے کہ اس پر سبب کا اطلاق کیا جائے نسبت سبب بعید کے تو قیاس جب حکم کے لئے اصل ہے باوجود اسکے کہ یہ قیاس پہلے تین اصول میں سے کسی کی فرع ہے اور ان تین میں سے کوئی ایک اسکا اصل اور سبب ہے یہ قیاس زیادہ لائق ہے کہ اس پر اصل کا اطلاق کیا جائے اور حکم کی نسبت اسی قیاس ہی کی طرف کی جائے نہ کہ اصول ثلاثہ میں سے کسی کی طرف۔

تیسرا اعتراض بعض اقسام کے اولیہ معنی مقسم کے اعتبار سے ہر تقسیم میں لازم ہے تمہارے اس قول کے اعتبار سے تو پھر ضروری ہے کہ ہر جگہ قسم ضعیف مستقل طور پر الگ ذکر کی جائے تو مثلاً کہا جائے کہ کلمہ کی دو قسمیں ہیں اسم اور فعل اور تیسری قسم حرف ہے۔

چوتھا اعتراض آپ نے کہا کہ قیاس کی اصالت اظہار حکم اور حکم کے وصف کو خصوص سے عموم کی طرف متغیر

کرنے کے اعتبار سے ہے اور یہ تغیر حکم خصوص سے عموم کی طرف اس وقت ہو سکتا ہے کہ اس حکم کو کسی اور صورت میں ثابت کیا جائے اور جب قیاس حکم کو دوسری صورت میں ثابت کر لیا تو یہی تو معنی اصالت مطلقہ کا ہے تو پھر یہ اصل مطلق کیوں نہیں ہے۔

پانچواں اعتراض کہ اجماع بھی تو محتاج الی السند ہے خواہ اجماع کے ثبوت کی دلیل کتاب سے ہو یا سنت سے ہو تو اگر قیاس اپنے ثبوت میں اصول مثلثہ کا محتاج ہونے کی وجہ سے انکی فرع ہے تو پھر اجماع بھی اپنے ثبوت میں کتاب اور سنت کا محتاج ہوا چاہیے کہ یہ بھی اصل مطلق نہ ہو حالانکہ اجماع کے اصل مطلق ہونے پر اتفاق ہے۔

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّا لَا نَدْعِي أَنَّ لِعَدَمِ الْفَرَعِيَّةِ دَخْلًا فِي مَفْهُومِ الْأَصْلِ بَلْ أَنَّ الْأَصْلَ مَقُولٌ بِالتَّشْكِيكِ وَأَنَّ الْأَصْلَ الَّذِي يَسْتَقِلُّ فِي مَعْنَى الْإِصَالَةِ وَإِبْتِنَاءِ الْفَرَعِ عَلَيْهِ كَالْكِتَابِ مَثَلًا أَقْوَى مِنَ الْأَصْلِ الَّذِي يَتَنَبَّى فِي ذَلِكَ الْمَعْنَى عَلَى شَيْءٍ آخَرَ بِحَيْثُ يَكُونُ فَرَعُهُ فِي الْحَقِيقَةِ مُبْتَنًى عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ كَالْقِيَاسِ وَالْأَضْعَفُ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْأَصْلِ الْمُطْلَقِ بِمَعْنَى الْكَامِلِ فِي الْإِصَالَةِ وَهَذَا بَيِّنٌ وَأَمَّا الْأَبْثَنُ فَإِنَّمَا يَتَنَبَّى عَلَى أَبِيهِ فِي الْوُجُودِ لَا فِي الْأَبَوَّةِ وَالْإِصَالَةِ لِلْوَلَدِ فَلَا يَكُونُ مِمَّا ذَكَرْنَا فِي شَيْءٍ.

**ترجمہ و تشریح:-** اس عبارت میں شارح رحمہ اللہ نے اعتراض اول کا جواب دیا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ عدم فرعیت کے لئے مفہوم اصل میں دخل ہے بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ اصل ایک کلی مشکل ہے اور اس کا صدق بعض افراد مثلاً اصول مثلثہ پر قوت کے ساتھ ہے اور بعض دوسرے افراد مثلاً قیاس پر ضعف کے ساتھ ہے۔

اور یہ کہ وہ اصل جو معنی اصالت اور فرع کے اس پر مبنی ہونے کے معنی میں مستقل ہو جیسے کتاب یہ زیادہ قوی ہے اس اصل سے جوابتاء الغیر علیہ کے معنی میں کسی اور شئی پر مبنی ہو اس حیثیت سے کہ اسکی فرع مثلاً حقیقت میں اس شئی پر مبنی ہو جس پر وہ اصل مبنی ہے جیسے قیاس کہ اسکی فرع یعنی حکم حقیقت میں اس پر مبنی ہوگا جس سے اس قیاس کی علت مستطب ہو کہ یہ قیاس اس پر مبنی ہو۔ اور اضعف (قیاس) اصل مطلق جو کامل فی الاصالۃ ہو کے معنی میں داخل نہیں ہے اور یہ واضح ہے۔ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ اصل مطلق کا معنی ماہیت علیہ غیرہ کے سوا کچھ نہیں اور یہی معنی قیاس پر بھی صادق ہے لہذا وہ بھی اصل مطلق ہو ہماری مراد سے ناواقفیت کی بنا پر ہے۔ اور جو آپ نے مثال ذکر کی کہ باپ اصل



ہے حالانکہ وہ اپنے باپ کے لئے فرع ہوتا ہے تو باپ کا اپنے باپ پر مبنی ہونا وجود کے اعتبار سے ہے اور یہ باپ اپنے ولد کے لئے اصل ابوة اور اصالت کے اعتبار سے ہے تو اسلئے آپ کا یہ قیاس ماخوذ فیہ میں سے نہیں ہے۔

وعن الثانی أَنَّ السَّبَبَ الْقَرِيبَ هُوَ الْمُؤَثِّرُ فِي فَرْعِهِ وَالْمُفَضَّلُ إِلَيْهِ وَأَثَرُ الْبَعِيدِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْوَسْطَةِ الَّتِي هِيَ السَّبَبُ الْقَرِيبُ لَا فِي فَرْعِهِ فَبِالضَّرُورَةِ يَكُونُ أَوَّلِيٌّ وَأَقْوَىٰ مِنْ الْبَعِيدِ فِي مَعْنَى السَّبَبِيَّةِ وَالْإِصَالَةِ لِذَلِكَ الْفَرْعِ وَفِيمَا نَحْنُ فِيهِ الْقِيَاسُ لَيْسَ بِمُثَبَّتٍ لِحُكْمِ الْفَرْعِ فَضْلًا عَنْ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا لِيَكُونَ أَوَّلِيٌّ بِالْإِصَالَةِ بَلْ هُوَ مُظْهَرٌ لَاسْتِنَادِ حُكْمِ الْفَرْعِ إِلَى النَّصِّ أَوِ الْإِجْمَاعِ۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ اس عبارت میں شارح رحمہ اللہ نے دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ قیاس کی اصالت کو سبب قریب کی سمیت پر قیاس کرنا جبکہ وہ سبب قریب سبب بعید پر مبنی ہو قیاس مع الفارق ہے۔ اسلئے کہ سبب قریب اپنی فرع میں موثر ہوتا ہے اور اپنی فرع کی طرف پہنچنے والا ہوتا ہے اور سبب بعید کا اثر فقط اس واسطہ میں ہوتا ہے جو کہ سبب قریب ہے اور سبب قریب کی فرع میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا اسلئے سبب قریب اسم سبب کے ساتھ مستحق کرنے کا سبب بعید سے زیادہ لائق ہے معنی سمیت اور اصالت میں اس فرع کے لئے۔ اور یہاں پر قیاس تو حکم فرع کے لئے مثبت ہے ہی نہیں چہ جائیکہ یہ حکم فرع کے لئے سبب قریب ہو جائے اور اصالت کے ساتھ زیادہ لائق ہو جائے بلکہ یہ قیاس تو فقط اس بات کو ظاہر کرنے والا ہے کہ حکم فرع نص یعنی کتاب اور سنت یا اجماع کی طرف مستند ہے۔

و عن الثالثِ أَنَا لَأَنْسَلِمَ لَزُومَ أَوْ لَوْيَةِ بَعْضِ الْأَقْسَامِ فِي كُلِّ تَقْسِيمٍ وَ كَيْفَ يَتَصَوَّرُ ذَالِكُ فِي تَقْسِيمِ الْمَاهِيَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ إِلَى أَنْوَاعِهَا وَ أَفْرَادِهَا كَتَقْسِيمِ الْحَيَوَانَ إِلَى الْإِنْسَانِ وَ غَيْرِهِ وَلَوْ سُلِّمَ لَزُومُ ذَالِكُ فِي كُلِّ قِسْمَةٍ فَلَا تُسَلِّمُ لَزُومَ الْإِشَارَةِ إِلَى ذَالِكِ وَ التَّنْبِيْهُ عَلَيْهِ غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ أَنَّهُ يَجُوزُ۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ یہ تیسرے اعتراض کا جواب ہے کہ ہم ہر تقسیم میں بعض اقسام کے اولویت کے لزوم کو نہیں مانتے اور یہ کیسے متصور ہو سکتا ہے ماہیات حقیقیہ کو اسکی انواع اور افراد کی طرف تقسیم کرنے میں جیسے حیوان کی تقسیم انسان اور غیر انسان کی طرف (اسمیں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ بعض اقسام کو بعض سے اولیٰ قرار دیکر جو اولیٰ ہوا کو اصل اقسام قرار دیا جائے۔ اور انکے علاوہ کی طرف الگ عبارت سے اشارہ کیا جائے)۔ اور اگر ہر تقسیم میں اسکے

لزوم کو تسلیم کیا جائے تو پھر ہم اسکی طرف اشارہ اور اس پر تنبیہ کرنے کے لزوم اور ضروری ہونے کو نہیں مانتے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر بعض اقسام بعض سے اولیٰ ہوں، تو اسکی طرف اشارہ کرنا جائز ہے۔

وعن الرابع أنه إن أريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يُقرَّر الحكم ويثبت في صورة الفرع فلا نسلّم امتناع التغيير بدونه وإن أريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضي إسناد الحكم حقيقة إلى القياس ليكون أصلاً كاملاً۔

**ترجمہ و تشریح:-** یہ چوتھے اعتراض کا جواب ہے اور خلاصہ جواب یہ ہے کہ آپ جو کہتے ہیں کہ تغیر حکم کا خصوص سے عموم کی طرف جو قیاس کے ساتھ ہوتا ہے یہ کسی اور صورت میں ثابت کئے بغیر نہیں ہو سکتا اور یہی معنی ہے اصالت مطلقہ کا تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ کسی اور صورت میں ثابت کرنے سے مراد اگر واقع اور نفس الامر میں کسی اور صورت میں ثابت کرنا ہو یہاں تک کہ قیاس ہی حکم کو صورت فرع میں ثابت کرے تو ہم نہیں مانتے کہ تغیر حکم خصوص سے عموم کی طرف بغیر قیاس کے نہیں ہو سکتا اور اگر ہمارے علم کے اعتبار سے کسی اور صورت میں ثابت کرنا مراد ہو تو وہ اس بات کا مقتضی نہیں کہ حکم کی استناد اور نسبت حقیقیہ قیاس کی طرف ہو جائے یہاں تک کہ قیاس اصل کامل بن جائے۔

وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر أن الإجماع إنما يحتاج إلى السند في تحقّقه لا في نفس الدلالة على الحكم فإنّ المُستدلّ به لا يفتقر إلى ملاحظة السند والالتفات إليه بخلاف القياس فإنّ الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الأصول الثلاثة و العلة المُستبطة منها وقد يُجاب بأنّ الإجماع يثبت أمراً زائداً على ما يثبت السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فإنّه لا يقيّد زيادة بل ربما يورثه نقصاناً بأن يكون حكم الأصل قطعياً وحكمه ظني.

**ترجمہ و تشریح:-** یہ پانچویں اعتراض کا جواب ہے (اولاً تو ہم مانتے نہیں ہیں کہ اجماع سند کی طرف محتاج ہوتا ہے اسلئے کہ اجماع کبھی سبب داعی کے بغیر ہوتا ہے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ ان محمدین میں علم ضروری اور علم بدیہی پیدا فرما کر ان کو حق بات کی توفیق دے دیں۔ اور) اگر ہم وہ کچھ تسلیم کر لیں جو ذکر کیا گیا تو اجماع کی احتیاج سند کی طرف اپنے تحقق اور وجود میں ہے نہ کہ حکم پر دلالت کرنے میں اسلئے کہ استدلال کرنے والا ملاحظہ سند اور اسکی

طرف التفات کرنے کا محتاج نہیں ہوتا بخلاف قیاس کے اسلئے کہ قیاس کے ساتھ استدلال کرنا پہلے تین اصولوں میں سے کسی ایک اصل جس سے قیاس کی علت مستنبط ہوتی ہے کے بغیر ممکن نہیں ہے اور یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ اجماع ایک امر زائد کو ثابت کرتا ہے جسکو سند ثابت نہیں کرتی اور وہ حکم کا قطعی ہونا ہے۔ بخلاف قیاس کے کہ وہ زیادت کو ثابت نہیں کرتا البتہ نقصان پیدا کرتا ہے اس طرح کہ حکم اصل مقیس علیہ کا قطعی ہوتا ہے اور حکم قیاس ظنی ہوتا ہے۔

**قال المصنف فی التوضیح:** و لَمَّا عُرِفَ أَصُولُ الْفِقْهِ بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ فَلَا أَنْ

يُعْرِفُهُ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ لَقَبٌ لِعِلْمٍ مُخْصُوصٍ فَيَقُولُ (وَعِلْمُ أَصُولِ الْفِقْهِ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ

الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَيْهِ عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ) أَيْ الْعِلْمُ بِالْقَضَايَا الْكُلِّيَّةِ الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا

إِلَى الْفِقْهِ تَوْصُلًا قَرِيبًا وَإِنَّمَا قُلْنَا تَوْصُلًا قَرِيبًا إِحْتِرَازًا عَنِ الْمَبَادِي كَالْعَرَبِيَّةِ وَالْكَلَامِ

وَقَوْلُنَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ إِحْتِرَازٌ عَنِ عِلْمِ الْخِلَافِ وَالْجَدَلِ فَإِنَّهُ وَإِنْ اشْتَمَلَ عَلَى

الْقَوَاعِدِ الْمُوَصِّلَةِ إِلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ لَكِنَّ لَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ بَلِ الْغَرَضُ مِنْهُ الزَّمَامُ

الْخَصْمِ وَذَلِكَ كَقَوَاعِدِهِمُ الْمَذْكُورَةِ فِي الْإِرْشَادِ وَالْمُقَدِّمَةِ وَنَحْوِهِمَا لَتَبْنِي

عَلَيْهَا النُّكْثُ الْخِلَافِيَّةُ۔

**ترجمہ و تشریح:-** جب مصنف رحمہ اللہ نے اصول فقہ کی تعریف اضافی بیان کی (اور اصول فقہ کا مصداق

بھی بیان ہوا) تو اب اسکی تعریف لقمی بیان کر رہے ہیں تو فرمایا کہ علم اصول فقہ ان قواعد کا علم ہے جنکے ساتھ آدمی فقہ کی

طرف پہنچتا ہے تحقیق کے ساتھ یعنی علم اصول فقہ ان قضایا کلیہ اور قوانین کلیہ کا علم ہے جنکے ساتھ آدمی فقہ کی طرف

توصل قریب کے ساتھ علی وجہ تحقیق پہنچتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم نے تعریف میں توصلاً قریباً کا اضافہ علوم مبادی سے احتراز کرنے کے

لئے کیا ہے جیسے علوم عربیت ہو گئے یا علم کلام ہو گیا کہ انکے ساتھ بھی آدمی فقہ کی طرف پہنچتا ہے لیکن انکے ساتھ فقہ کی

طرف پہنچنا توصل قریب کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ ان علوم کے ذریعے آدمی اصول فقہ کی طرف پہنچتا ہے پھر اصول فقہ

کے ساتھ آدمی فقہ کی طرف پہنچتا ہے۔

اور ”علی وجہ تحقیق“ جو ہم نے تعریف میں ذکر کیا ہے یہ علم خلاف اور علم جدل سے احتراز کرنے کے لئے

ہے اسلئے کہ علم خلاف اور علم جدل بھی گویا ایسے قواعد پر مشتمل ہیں جو آدمی کو فقہ کی طرف پہنچاتے ہیں لیکن وہ پہنچانا علی وجہ

التحقیق نہیں ہوتا بلکہ مقصود اس میں خصم کو ملزم کرنا ہوتا ہے جیسے انکے وہ قواعد جو ارشاد اور مقدمہ (یہ دونوں کتابوں کے نام ہیں) یا انکے علاوہ کتابوں میں مذکور ہیں تاکہ ان پر نکت خلا فیہ مرتب ہو جائے۔

**قال الشارح فی التلویح:** قوله و علم اصول الفقه: بعد ما تقرّر أنّ أصول الفقه لقبٌ للعلم المخصوص لا حاجة إلى إضافة العلم إليه إلا أنّ یفصّد زیادة بیان و توضیح كشجرة الأراك والقاعدة حکم کلى ینطبق على جزئیاته لیُتعرّف أحكامها منه کقولنا کل حکم ذل علیه القیاس فهو ثابت و التوصل القریب مُستفاد من الباء السببیه الظاهره فی السبب القریب و من إطلاق التوصل إلى الفقه اذ فی البعید یتوصل إلى الواسطه و منها إلى الفقه فیخرج العلم بالقواعد العربیه و الکلام لانهما من مبادئ أصول الفقه و التوصل بهما إلى الفقه لیس بقریب اذ یتوصل بقواعد العربیه إلى معرفه کیفیه دلالة اللفاظ على مدلولاتها الوضعیه و بواسطه ذالک یقتدر على استنباط الأحکام من الكتاب والسنة و کذا لک یتوصل بقواعد الکلام إلى ثبوت الكتاب والسنة و وجوب صدقهما لیتوصل بذالک إلى الفقه۔

**ترجمہ و تشریح:-** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اصول فقہ ایک مخصوص علم کا نام ہے تو پھر اصول الفقہ کی طرف ”علم“ کو مضاف کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی ہاں اگر زیادت بیان اور توضیح کا ارادہ کیا جائے تو پھر ٹھیک ہے جیسے ”شجرة الاراک“ لیکر کا درخت حالانکہ لیکر جب درخت کا نام ہے تو شجرہ کو اسکی طرف مضاف کرنے سے فقط توضیح اور زیادت بیان ہی مطلوب ہے تو اسی طرح یہاں بھی زیادت توضیح کی بنا پر مصنف نے و علم اصول الفقہ کا لفظ ذکر کیا۔

اور قاعدہ وہ حکم کلی ہے جو اپنی جزئیات پر منطبق ہوتا ہے تاکہ ان جزئیات کے احکام اس سے معلوم کئے جائیں۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ ہر حکم جس پر قیاس دلالت کرے وہ ثابت ہے اور توصل قریب کی قید جو مصنف نے شرح میں لگائی ہے یہ متن میں ”بما“ کی ”با“ سیبہ سے مستفاد ہے جو ظاہر ہے سبب قریب میں نیز مصنف نے ”یتوصل بها إلى الفقه“ کا اطلاق کیا تو جب ان قواعد کے ساتھ فقہ کی طرف پہنچا جاتا ہے تو یہ توصل قریب ہی ہوگا اسلئے کہ توصل بعید میں اولاً توصل واسطہ کی طرف ہوتا ہے پھر اس واسطہ کے ساتھ فقہ کی طرف پہنچا جاتا ہے تو لہذا اصول فقہ کی

تعریف سے علم بالقواعد العربیہ اور علم کلام خارج ہو گیا اسلئے کہ قواعد عربیہ کا علم اور علم کلام دونوں اصول فقہ کے مبادی میں سے ہیں اور ان دونوں کے ساتھ فقہ کی طرف توصل قریب نہیں ہوتا۔

اسلئے کہ قواعد عربیہ کے ساتھ آدمی الفاظ کے اپنے مدلولات وضعیہ پر دلالت کی کیفیت کو پہچاننے کی طرف پہنچتا ہے اور اسکے ذریعہ سے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے احکام کو مستنبط کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ اور اس طرح علم کلام کے قواعد کے ساتھ کتاب اور سنت کے ثبوت اور انکے صدق کے وجوب یعنی ان پر ایمان لانے کے وجوب کی طرف پہنچتا ہے پھر کتاب اور سنت کے ساتھ فقہ کی طرف پہنچتا ہے اس طرح کہ کتاب اور سنت سے احکام مستنبط کرتا ہے اور اسی کا نام فقہ ہے۔

والتحقیق فی هذا المقام أنَّ الإنسانَ لم یُخلَقْ عبثاً و لم یُتركْ سُدى بل تعلقَ بكلِّ من أعماله حُکمٌ من قِبَلِ الشارعِ منوطٌ بدلیلٍ یُخصِّه لیسْتنبطَ منه عند الحاجةِ ویُقاسَ علی ذالک الحُکم ما یُناسبُه لتعذُّرِ الإحاطةِ بجميعِ الجزئیاتِ فَحَصَلَتْ قضایا موضوعاتها أفعالُ المكلفین ومحمولاتُها أَحکامُ الشارعِ علی التفصیلِ فُسَمِیَ العلمُ بها الحاصلُ من تلك الأدلةِ فقهاً ثم نظروا فی تفاصيلِ الأدلةِ والأحكامِ وعمَّموها فوجدوا الأدلةَ راجعةً إلى الكتابِ والسنةِ والجماعِ والقیاسِ والأحكامُ راجعةً إلى الوجوبِ والنَّدْبِ والحُرْمَةِ والكُراهَةِ والإباحَةِ وتأمَّلوا فی كيفيةِ الاستدلالِ بتلك الأدلةِ علی تلك الأحكامِ إجمالاً من غیرِ نظرٍ إلى تفاصيلِها إلا علی طریقِ ضربِ المِثَالِ فَحَصَلَ لَهُمْ قضایا كُلِّیَّةٌ مُتعلِّقةٌ بِكيفيةِ الاستدلالِ بتلك الأدلةِ علی تلك الأحكامِ إجمالاً و بیان طُرُقِهِ و شرائطِهِ یَتَوَصَّلُ بِكُلِّ من تلك القَضایا إلى استنباطِ كثيرٍ من تلك الأحكامِ الجزئِیَّةِ عن أدلتِها التفصیلیَّةِ فضبطوها ودَوَّنوها وأضافوا إليها من اللواحقِ والمُتَمَمَّاتِ و بیان الاختلافاتِ ما یلیقُ بها و سموا العلمَ الحاصلَ بها أصولَ الفقهِ فصار عبارةً عن العلمِ بالقواعدِ الَّتِی یَتَوَصَّلُ بِهَا إلى الفِقهِ ولفظُ القواعدِ مُشعرٌ بِقیدِ الإجمالِ وزادَ المُصنِّفُ قیدَ التحقیقِ احترازاً عن علمِ الخِلافِ ولقائلٍ أَنْ یمنَعَ كَوْنَ قواعدهُ مما

يَتَّوَصَّلُ بِهِ إِلَى الْفَقْهِ تَوَصُّلاً قَرِيباً بَلْ إِنَّمَا يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى مُحَافَظَةِ الْحُكْمِ الْمُسْتَبْتِ  
او مُدَافَعَتِهِ.

وَنَسَبَتْهُ إِلَى الْفَقْهِ وَغَيْرِهِ عَلَى السُّوِيَّةِ فَإِنَّ الْجَدَّ لِي إِمَّا مُجِيبٌ يَحْفَظُ وَضْعاً وَإِمَّا  
مُعْتَرِضٌ يَهْلِكُ وَضْعاً إِلَّا أَنَّ الْفُقَهَاءَ أَكْثَرُ وَافِيَهُ مِنْ مَسَائِلِ الْفَقْهِ وَبَنَوْا نُكَاتِهِ عَلَيْهَا  
حَتَّى يُتَوَقَّعُ أَنَّ لَهُ اخْتِصَاصاً بِالْفَقْهِ.

**ترجمہ و تشریح:-** شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تحقیق اس مقام میں یہ ہے کہ نہ تو انسان عبث پیدا کیا گیا  
ہے اور نہ اسکو مھمل چھوڑا گیا ہے بلکہ انسان کے اعمال میں سے ہر عمل کے ساتھ شارع کی طرف سے کوئی ایسا حکم  
متعلق ہے جو ایسی دلیل کے ساتھ مربوط ہو کہ وہ دلیل اس حکم کو خاص کرے تاکہ اس دلیل سے ضرورت کے وقت کوئی  
اور حکم مستنبط کیا جائے اور اس حکم پر اسکے مناسب کوئی دوسرا حکم قیاس کیا جائے اسلئے کہ انسانی اعمال کے تمام جزئیات  
پر احاطہ معذور ہے۔ (تو جب انسان عبث پیدا نہیں کیا گیا ہے اور اسکے اعمال میں سے ہر عمل کے ساتھ شارع کا کوئی  
ایسا حکم متعلق ہوتا ہے جو اپنی دلیل کے ساتھ مربوط ہو اور دوسری طرف انسانی اعمال کی تمام جزئیات پر احاطہ کرنا اور  
ہر ہر عمل سے متعلق حکم کا کتاب اور سنت میں مصرح ہونا معذور ہے)

تو یہاں پر کچھ ایسے قضایا حاصل کئے گئے جنکے موضوعات افعال مکلفین ہیں اور قضایا کے محمولات پوری  
تفصیل کے ساتھ احکام شارع ہیں (مثلاً الصلوٰۃ واجبة، الحج واجب، السلام علی من تعرف و من لم  
تعرف سنة رد السلام واجب، الزنا حرام إلى غیر ذالک) تو ان احکام کا علم جو ان ادلہ سے حاصل ہوتا  
ہے اس کو فقہ کے ساتھ مستمی کیا گیا پھر علماء نے ادلہ اور احکام کی تفصیل میں غور کیا۔ اور (ان کے دائرہ کو وسیع کرتے  
ہوئے) ان کو عام کیا تو معلوم کیا کہ ادلہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کی طرف راجع ہیں۔ اور احکام وجوب، ندب،  
حرمت اور اباحت کی طرف راجع ہیں، اور ان احکام پر ان ادلہ کے ساتھ استدلال کرنے کی کیفیت میں ان کی  
تفصیلات سے قطع نظر کرتے ہوئے اجمالاً غور کیا۔

ہاں ضرب المثل کے طور پر اکاد کا کسی حکم پر ان ادلہ سے استدلال کی کیفیت کو صراحت کے ساتھ بھی ذکر کیا  
(مثلاً کہا الصلوٰۃ واجبة لانه ما مور الشارع و کل ما مور الشارع واجب فالصلوة واجبة  
وغیرہ) تو ان علماء کیلئے قضایا کلیہ حاصل ہوئے۔ جو ان احکام پر ان ادلہ کے ساتھ استدلال کرنے کی کیفیت کے

ساتھ اجمالاً مشتمل تھے۔ اور اس استدلال کے طریقوں اور انکی شرائط پر مشتمل تھے کہ ان قضایا میں ہر قضیہ کے ساتھ ان احکام جزئیہ میں سے بہت سارے احکام کو انکے ادلہ تفصیلیہ سے مستنبط کرنے کی طرف پہنچایا جاسکے تو انکو مضبوط کیا اور انکو مدون کیا اور انکے ساتھ لواحقیات اور متممات اور بیان اختلافات میں سے وہ مقدار ملائی جو اسکے ساتھ لائق تھی۔ اور وہ علم جو انکے اوپر حاصل ہوتا ہے کو علم اصول فقہ کا نام دیا تو اس طرح علم جو انکے اوپر حاصل ہوتا ہے اس کو علم اصول فقہ کا نام دیا تو اس طرح علم اصول فقہ عبارت ہو ان قواعد کے علم سے جسکے ساتھ فقہ کی طرف پہنچا جاسکے۔

اور تعریف میں لفظ ”قواعد“ اجمال کی خبر دیتا ہے۔ اور مصنف نے تعریف میں ”علی وجہ التحقیق“ کا لفظ علم جدل اور علم خلاف سے احتراز کرنے کے لئے بڑھایا ہے۔

ولقائل سے شارع اس قید کے بڑھانے کی وجہ سے مصنف پر اعتراض کرتے ہیں۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ علم جدل اور علم خلاف کے قواعد سے فقہ کی طرف تو صل قریب نہیں ہو سکتا بلکہ علم جدل اور علم خلاف کے قواعد کے ساتھ کسی حکم مستنبط کی حفاظت یا کسی حکم مستنبط کی مدافعت کی طرف پہنچا جاسکتا ہے اور اسکی نسبت فقہ اور غیر فقہ کی طرف برابر ہے اسلئے کہ جدلی (مخالف) یا توجیب ہوگا اور (اپنی کسی مقرر کردہ) وضع کی حفاظت کریگا۔ اور یا معترض ہوگا تو مخالف کی مقرر کردہ وضع کو توڑ رہا ہوگا۔ (اور جب انکے ساتھ فقہ کی طرف تو صل قریب نہیں ہوتا اور تعریف میں تو صل سے مراد تو صل قریب لیا گیا تھا۔ جس پر مصنف ”کی تعریف میں ”بھا“ کی باسیبہ جو سب قریب میں ظاہر ہے دلالت کر رہی تھی تو قواعد جدل اور خلاف اس تو صل قریب کی قید سے جو مستفاد ہے باسیبہ کے ساتھ فقہ کی تعریف سے خارج ہو گئے تو پھر علی وجہ التحقیق کے ساتھ ان کو نکالنے کی کوئی حاجت نہیں تھی)

الا ان الفقهاء الخ کے ساتھ شارح اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ فقہاء نے چونکہ قواعد جدل اور خلاف میں مسائل فقہ کو خوب کثرت کے ساتھ بیان کیا ہے اور نکات جدل اور خلاف کی بنا مسائل اصول فقہ پر رکھی ہے یہاں تک کہ اس بات کا وہم ہوا کہ جدل اور خلاف کے لئے اصول فقہ کے ساتھ کوئی خاص تعلق ہے تو اصول فقہ کی تعریف سے علم جدل اور خلاف کو نکالنے کی ضرورت کی وجہ سے مصنف نے علی وجہ التحقیق“ کی قید ذکر کی ہے۔

**قال المصنف فی التوضیح:** (و نعنی بالقضایا الکلیۃ المذکورۃ ما یکون احدی

مقتلعتی الدلیل علی مسائل الفقہ) ای اذا استدلللت علی حکم مسائل الفقہ بالشکل

الاول فکبری الشکل الاول هی تلک القضایا الکلیۃ کقولنا هذا الحکم ثابت لانه حکم

یَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الْقِيَاسِ وَ كُلُّ حَكْمٍ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ الْقِيَاسُ فَهُوَ ثَابِتٌ وَ اِذَا اسْتَدَلَّتْ عَلَى مَسَائِلِ الْفَقْهِ بِالْمَلَاذِمَاتِ الْكُلِّيَةِ مَعَ وُجُودِ الْمَلْزُومِ فَالْمَلَاذِمَاتُ الْكُلِّيَةُ هِيَ تِلْكَ الْقَضَايَا كَقَوْلِنَا هَذَا الْحَكْمُ ثَابِتٌ لِأَنَّهُ كَلَمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى ثُبُوتِ هَذَا الْحَكْمِ يَكُونُ هَذَا الْحَكْمُ ثَابِتًا لَكِنِ الْقِيَاسُ دَلٌّ عَلَى ثُبُوتِ هَذَا الْحَكْمِ فَيَكُونُ ثَابِتًا۔

**ترجمہ و تشریح:** عبارت کا ترجمہ اور تشریح سمجھنے سے پہلے جانا چاہیے کہ قیاس منطقی دو قسم پر ہے۔

### (۱) قیاس اقترانی (۲) قیاس استثنائی

قیاس اقترانی اسکو کہتے ہیں کہ وہ نتیجہ اور نفیض نتیجہ پر مشتمل نہ ہو اور یہ دو مقدموں (قضیوں) سے مرکب ہوتا ہے پہلے قضیہ کو صغریٰ کہتے ہیں اسلئے کہ موضوع نتیجہ یعنی اصغر پر مشتمل ہوتا ہے اور دوسرے مقدمہ کو کبریٰ کہتے ہیں اسلئے کہ محمول نتیجہ یعنی اکبر پر مشتمل ہوتا ہے اور دونوں مقدموں میں ایک جز و مکرر ہوتا ہے جسکو حد اوسط کہا جاتا ہے۔ حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو تو شکل اول کہلاتا ہے اگر دونوں میں محمول ہو تو شکل ثانی اور اگر دونوں میں موضوع ہو تو شکل ثالث اور اگر صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو تو شکل رابع کہلاتا ہے۔ اور شکل اول ان اشکال اربعہ میں سے بدیہی الانتاج ہے۔ اور اسکی صحت کے لئے شرط ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ ہے۔

(۲) قیاس استثنائی وہ قیاس ہے جو نتیجہ یا نفیض نتیجہ پر مشتمل ہو اور اسیس بھی دو مقدمے ہوتے ہیں۔

پہلا مقدمہ شرطیہ ہوتا ہے اور اس کو مقدم کہا جاتا ہے اور دوسرا مقدمہ استثنائیہ ہوتا ہے اور اس کو تالی کہا جاتا ہے۔ اور یہ قیاس استثنائی دو قسم پر ہے وضعی اور رفعی۔

قیاس استثنائی وضعی وہ ہوتا ہے کہ حقیقت مقدم سے حقیقت تالی پر یا حقیقت تالی سے حقیقت مقدم پر استدلال کیا گیا ہو اور قیاس استثنائی رفعی اسکو کہتے ہیں بطلان تالی سے بطلان مقدم پر یا بطلان مقدم سے بطلان تالی پر استدلال کیا گیا ہو۔ پھر جانا چاہیے کہ حقیقت تالی سے حقیقت مقدم پر اور بطلان مقدم سے بطلان تالی پر استدلال کرنا جائز نہیں۔

لہذا قیاس استثنائی وضعی میں فقط حقیقت مقدم سے حقیقت تالی پر استدلال کیا جائیگا مثلاً کہا جائے گا ”ان کان هذا انسانا کان حیوانا لکنہ انسان فهو حیوان“ اور قیاس استثنائی رفعی میں فقط بطلان تالی سے بطلان مقدم پر استدلال کیا جائیگا مثلاً کہا جائے گا ”ان کان هذا لیس بانسان کان لیس بحیوان لکنہ لیس



بحیوان فهو ليس بانسان“۔

اب عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا۔

اور قضایا کلیہ مذکورہ سے ہماری مراد وہ قضایا ہیں جو مسائل فقہ کی دلیل کے دو مقدموں (صغریٰ اور کبریٰ) میں سے ایک مقدمہ ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ جب آپ مسائل فقہ کے کسی حکم پر شکل اول کے ساتھ (قیاس اقترانی میں سے) استدلال کریں گے تو شکل اول کا کبریٰ ان قضایا کلیہ میں سے ہوگا جیسے مثلاً ہمارا قول ”یہ حکم ثابت ہے“ (یہ مدعی ہے اور دلیل یہ ہے کہ) اسلئے کہ اس حکم کے ثبوت پر قیاس دلالت کرتا ہے۔ (یہ صغریٰ ہے) اور جس حکم کے ثبوت پر قیاس دلالت کرتا ہے وہ ثابت ہوتا ہے۔ (یہ کبریٰ ہے اب جزو مکرر جو کہ حد واسطہ ہے کو اگر حذف کریں گے تو نتیجہ یہ نکلے گا) پس یہ حکم ثابت ہے۔

اور جب آپ مسائل فقہ کے کسی حکم پر ملازمات کلیہ (یعنی قیاس استثنائی) کے ساتھ وجود ملزوم کے ساتھ استدلال کریں گے۔ تو ملازمت کلیہ یہی قضایا ہو گئے جیسے مثلاً کہا جائے۔

هذا الحكم ثابت (یہ مدعی ہے) لانه دل القیاس علی ثبوت هذا الحكم (مقدم ہے) و كلما دل القیاس علی ثبوت هذا الحكم فهو ثابت (یہ تالی ہے) لكن القیاس دال علی ثبوت هذا الحكم یہ مقدمہ استثنائیہ ہے اور اس میں حقیقت مقدم کے ساتھ حقیقت تالی پر استدلال کیا گیا ہے تو نتیجہ نکلا فہذا الحكم ثابت۔ اسلئے کہ جب قیاس اس حکم کے ثبوت پر دلالت کریگا تو یہ حکم ثابت ہوگا۔ لیکن قیاس اس حکم کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے پس یہ حکم ثابت ہوگا۔

قال الشارح فی التلویح: قوله و نَعْنی بالقضایا الکلیّة.

اعلم أنّ المرکّب التامّ الْمُحتَمِلَ للصدقِ والكذبِ يُسمّى من حيث اشتماله علی الحكمِ قَضِیّةً و من حيث احتمالِ الصدقِ والكذبِ خبراً و من حيث إفادته الحكمِ إخباراً و من حيث كونه جزءاً من الدلیل مُقَدِّمَةً و من حيث یُطلبُ بالدلیل مطلوباً و من حيث یحصلُ من الدلیل نتیجَةً و من حيث یقع فی العلمِ و یسأل عنه مسئلةً فالذاتِ واحدةً و اختلافُ العباراتِ باختلافِ الاعتبارِ و المَحْكُومُ علیه فی القضيةِ یُسمّى موضوعاً و المَحْكُومُ به محمولاً و موضوعُ المطلوبِ یُسمّى أصغروً و محموله یُسمّى

اکبر و الدلیل لا محالة یتألف عن مُقْلَمَتَینِ تَشْتَمِلُ احدهما على الأصغرِ و یُسَمَّى صُغْرٰی و الأخرى على الاکبر و یُسَمَّى الْکُبْرٰی و کلّتا هما تَشْتَمِلُ على امرٍ مُتَکَرِّرٍ فیہما یُسَمَّى الْأَوْسَطُ و الْأَوْسَطُ اِمَّا مَحْمُولٌ فی الصغری موضوع فی الْکُبْرٰی و یُسَمَّى الدلیل بهذا الاعتبار الشکل الاول او بالعکس و یُسَمَّى الشکل الرابع او محمولاً فیہما و یُسَمَّى الشکل الثانی او موضوع فیہما و یُسَمَّى الشکل الثالثلاً اِذَا قُلْنَا الْحُجُّ وَاجِبٌ لِأَنَّهُ مَامُورُ الشَّارِعِ وَ کُلُّ مَامُورٍ الشَّارِعِ فَهُوَ وَاجِبٌ فَالْحُجُّ وَاجِبٌ "فَالْحُجُّ" الْأَصْغَرُ و،،"الوَاجِبُ" الْاَکْبَرُ و "المأمور" الاوسط و قولنا "الحج ما مورُ الشَّارِعِ" هی الصغری و قولنا "کل مأمورٍ الشَّارِعِ فَهُوَ وَاجِبٌ" الْکُبْرٰی و الدلیل المذکور من الشکل الاول. فالقواعدُ الَّتِی یَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْفَقْهِ هِی الْقَضَايَا الْکُلِّیَّةُ الَّتِی تَقَعُ کُبْرٰی لَصُغْرٰی سَهْلَةِ الْحَصُولِ عِنْدَ الْاِسْتِدْلَالِ عَلَى مَسَائِلِ الْفَقْهِ بِالشَّکْلِ الْاَوَّلِ کَمَا فِی الْمِثَالِ الْمَذْکُورِ وَ ضَمُّ الْقَاعِدَةِ الْکُلِّیَّةِ إِلَى الصغری السَهْلَةِ الْحَصُولِ لِیَخْرُجَ الْمَطْلُوبُ الْفَقْهَی مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفَعْلِ هُوَ مَعْنٰی التَّوَصُّلِ بِهَا إِلَى الْفَقْهِ لَکِنَّ تَحْصِيلَ الْقَاعِدَةِ الْکُلِّیَّةِ یَتَوَقَّفُ عَلَى الْبَحْثِ عَنْ اَحْوَالِ الْاَدْلَةِ وَالْاَحْکَامِ وَ بَيَانِ شُرَائِطِهِمَا وَ قِيُودِهِمَا الْمُعْتَبَرَةِ فِی کُلِّیَّةِ الْقَاعِدَةِ فَالْمَبَاحِثُ الْمُجْتَاعِلَةُ بِذَلِكَ هِی مَطَالِبُ اُصُولِ الْفَقْهِ وَ یَنْدَرُجُ کُلُّهَا تَحْتَ الْعِلْمِ بِالْقَاعِدَةِ عَلَى مَا شَرَّحَهُ الْمُصَنِّفُ بِمَا لَا مَزِيدَ عَلَيْهِ۔

**ترجمہ و تشریح:**۔۔ شارح فرماتے ہیں کہ جان لو کہ مرکب تام جو صدق اور کذب کے لئے مجتمعات ہوتا ہے علم پر مشتمل ہونے کے اعتبار سے قضیہ کہلاتا ہے اور صدق اور کذب کا احتمال رکھنے کی وجہ سے خبر کہلاتا ہے اور جزو دلیل ہونے کے اعتبار سے مقدم کہلاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ اسکو دلیل کے ساتھ طلب کیا جاتا ہے مطلوب کہلاتا ہے، اور اس اعتبار سے کہ یہ دلیل سے حاصل کیا جاتا ہے نتیجہ کہلاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ یہ علم میں واقع ہوتا ہے اور اس سے سوال کیا جاتا ہے مسئلہ کہلاتا ہے۔ پس ذات کے اعتبار سے ایک ہی ہے لیکن مختلف اعتبارات کی وجہ سے اسکو مختلف نام دیے جاتے ہیں۔

اور محکوم علیہ قضیہ میں موضوع کہلاتا ہے اور محکوم بہ محمول کہلاتا ہے اور موضوع مطلوب اصغر کہلاتا ہے اور محمول

مطلوب اکبر کہلاتا ہے۔ اور دلیل لامحالہ ضرور بالضرور دو مقدموں سے مرکب ہوتی ہے۔ ایک مقدمہ اصغر پر مشتمل ہوتا ہے اور اسکو صغریٰ کہتے ہیں اور دوسرا مقدمہ اکبر پر مشتمل ہوتا ہے اور اسکو کبریٰ کہتے ہیں اور دونوں مقدمے ایک جزو مکرر پر مشتمل ہوتے ہیں اور اسکو اوسط کہتے ہیں اور اوسط یا تو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہوگا اور دلیل اس اعتبار سے شکل اول کہلاتی ہے۔ اور یا بالعکس ہوگا یعنی صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہوگا تو شکل رابع ہوگا اور یا دونوں میں محمول ہوگا تو ثانی ہوگا اور یا دونوں میں موضوع ہوگا تو ثالث ہوگا۔

مثلاً ہمارا قول حج واجب ہے اسلئے کہ یہ مامور شارع ہے اور ہر مامور شارع واجب ہوتا ہے تو آسین ”حج“ اصغر ہے اور ”واجب“ اکبر ہے ”مامور“ اوسط ہے اور ہمارا قول ”الحج مامور الشارع“ صغریٰ ہے اور ہمارا قول ”کل مامور الشارع واجب“ کبریٰ ہے۔ اور دلیل مذکور شکل اول سے ہے تو وہ قواعد جتنے ساتھ فقہ کی طرف پہنچا جاتا ہے یہ وہ قضایا کلیہ ہیں جو کبریٰ واقع ہوتے ہیں صغریٰ سہلۃ الحصول کے لئے مسائل فقہیہ پر شکل اول کے ساتھ استدلال کرتے وقت جیسا کہ مثال مذکور میں ہے اور قاعدہ کلیہ کا ملانا صغریٰ سہلۃ الحصول کے ساتھ مطلوب فقہی کو قوت سے فعل کی طرف نکالنے کے لئے ہوتا ہے یہی فقہ کی طرف پہنچنے کا معنی ہے لیکن قاعدہ کلیہ کا حاصل کرنا احوال اولہ اور احکام سے بحث کرنے اور انکی شرائط اور قیود کے بیان پر موقوف ہیں جو قاعدہ کلیہ میں معتبر ہیں۔ پس وہ مباحث جو اس کے ساتھ متعلق ہیں وہ اول فقہ کے مطالب ہیں اور وہ تمام مباحث قاعدہ کے علم پر موقوف ہیں جیسا کہ مصنفؒ نے انکو ایسے انداز سے بیان کیا ہے جس سے اضافہ نہیں ہو سکتا۔

**قال المصنف فی التوضیح:** واعلم أنه يمكن أن لا يكون هذه القضية الكلية بعينها المذكورة في مسائل أصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي المذكورة في مسائل أصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فإن هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب والحرمة من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملزمة التي هي إحدى مقدمات الدليل تكون من مسائل أصول الفقه بطريق التضمن.

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ كُلَّ دَلِيلٍ مِنَ الْأَدَلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ إِنَّمَا يَثْبُتُ بِهِ الْحُكْمُ إِذَا كَانَ مُشْتَمِلًا عَلَى شَرَائِطَ تَذَكُّرٍ فِي مَوْضِعِهَا وَذَلِكَ أَنَّ لَا يَكُونُ الدَّلِيلُ مَنْسُوخًا وَلَا يَكُونُ لَهُ مُعَارِضٌ مُسَاوٍ أَوْ رَاجِحٌ وَيَكُونُ الْقِيَاسُ قَدْ أَذَى إِلَيْهِ رَأْيٌ مُجْتَهِدٍ حَتَّىٰ لَوْ خَالَفَ إِجْمَاعُ الْمُجْتَهِدِينَ يَكُونُ بَاطِلًا فَالْقَضِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ مُوَأَّاةٌ جَعَلْنَا هَا كِبْرَىٰ أَوْ مَلَاذِمَةً إِنَّمَا تَصْدُقُ كَلِيَّةً إِذَا اشْتَمَلَتْ عَلَىٰ هَذِهِ الْقَيُودِ فَالْعِلْمُ بِالْمَبَاحِثِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَذِهِ الْقَيُودِ يَكُونُ عِلْمًا بِالْقَضِيَّةِ الْكَلِيَّةِ الَّتِي هِيَ إِحْدَىٰ مُقَدِّمَتِي الدَّلِيلِ عَلَىٰ مَسَائِلِ الْفَقْهِ فَيَكُونُ تِلْكَ الْمَبَاحِثُ مِنْ مَسَائِلِ أَصُولِ الْفَقْهِ۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ ہو سکتا ہے کہ وہ قضیہ کلیہ جو قیاس اقترانی کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے صغریٰ سہلۃ الحصول کے لئے کبریٰ بنتا ہے یا قیاس استثنائی کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے مقدمہ شرطیہ کے مقدم اور تالی کے درمیان بیان ملازمہ بنتا ہے مسائل اصول فقہ میں صراحتہ مذکور نہ ہو بلکہ وہ کسی ایسے قضیہ کلیہ میں مندرج ہوگا جو اصول فقہ کے مسائل میں مذکور ہوگا۔ جیسے ہمارا قول کہ جب قیاس کسی اختلافی صورت میں وجوب پر دلالت کریگا تو وجوب اس صورت میں ثابت ہوگا یہ قضیہ کلیہ (خود صراحتہ مسائل اصول فقہ میں مذکور نہیں بلکہ) اس دوسرے ملازمہ میں مندرج ہے اور وہ یہ ہے کہ ”کَلَمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى ثُبُوتِ كُلِّ حُكْمٍ هَذَا شَأْنُهُ يَثْبُتُ هَذَا الْحُكْمُ“ یعنی جب قیاس کسی ایسے حکم کے ثبوت پر دلالت کرے جسکی یہ صفت ہو یعنی اس میں اختلاف ہو تو وہ حکم ثابت ہوتا ہے اور وجوب اور حرمت اس حکم کی جزئیات میں سے ہیں تو گویا کہ کہا گیا کہ جب بھی قیاس وجوب پر دلالت کرے تو وجوب ثابت ہوگا اور جب قیاس جواز پر دلالت کرے تو جواز ثابت ہوگا۔ تو وہ ملازمہ جو دلیل کے دو مقدموں میں سے کوئی ایک مقدمہ ہوگا مسائل اصول فقہ میں سے ضمنًا ہوگا۔

پھر جان لو کہ اولہ شرعیہ میں سے کسی دلیل کے ساتھ حکم اس وقت ثابت ہوگا جبکہ وہ دلیل ان شرائط پر مشتمل ہو جو اپنے مقام پر مذکور ہیں اور وہ یہ کہ (۱) دلیل منسوخ نہ ہو (۲) اسکے لئے کوئی معارض مساوی یا معارض راجح نہ ہو (۳) اور اس قیاس کی طرف مجتہد کی رائے پہنچی ہو (یعنی مجتہد فیہ مسائل میں سے ہو) یہاں تک کہ اگر مجتہد نے اپنے قیاس کے ساتھ مجتہدین کے اجماع کی مخالفت کی تو وہ باطل ہوگا۔ (اسلئے کہ خرق اجماع جائز نہیں ہے) تو وہ قضیہ مذکورہ خواہ ہم اسکو قیاس اقترانی کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے صغریٰ سہلۃ الحصول کے لئے کبریٰ بنادیں یا

قیاس استثنائی کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے ہم اسکو مقدمہ شرطیہ کے مقدم اور تالی کے درمیان ملازمہ بنا دیں گے۔ اس وقت صادق ہوگا جب ان قیود و ملاحظات پر مشتمل ہو۔ تو ان مباحث کا علم جو ان قیود کے ساتھ متعلق ہیں یہ اس قضیہ کلیہ کا علم ہوگا جو مسائل قیاسیہ پر استدلال کرتے ہوئے دلیل کے دو مقدموں میں سے کوئی ایک مقدمہ ہوگا تو یہ مباحث اصول فقہ میں سے ہوں گی۔

**قال المصنف فی التلویح :** قوله و يكون القياس قد أدى إليه رأى مجتهد يعنى يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء ليحترز عن مخالفة الإجماع إما إذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد أو سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه.

**ترجمہ و تشریح :-** شارح فرماتے ہیں کہ مطلب اس قول و يكون القياس الخ کا یہ ہے کہ قیاس ایسا ہو کہ اسکی طرف کسی مجتہد کی رائے پہنچی ہو یعنی یہ اس مسئلہ میں شرط ہے جس میں پہلے اجتہادات ہوئے ہوں تاکہ مخالفت اجماع سے احتراز ہو جائے بہر حال اگر اس مسئلہ میں بالکل اجتہاد ہوا ہی نہ ہو یا اس میں کسی ایک مجتہد کا اجتہاد ہوا ہو تو اس کے خلاف اجتہاد کے جائز ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے۔ یعنی اس میں بالاتفاق اجتہاد جائز ہے۔

**قال المصنف فی التوضیح :** و قولنا يتوصل بها إليه الظاهر أن هذا يختص بالمجتهد فإن المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها إلى الفقه فإن المتوصل إلى الفقه ليس إلا المجتهد فإن الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد أن يقال إنه يعنى المجتهد والمقلد فالأدلة الأربعة إنما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فأما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه أدى إليه رأى أبى حنيفة وكل ما أدى إليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه أيضاً فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الأصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى مسائل الفقه ولا يقال إلى الفقه لأن الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة۔

**ترجمہ و تشریح:-** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمارا قول یتوصل بہا الیہ سے متعلق ظاہر بات یہ ہے کہ یہ مجتہد کے ساتھ خاص ہے اسلئے کہ اس علم میں ان قواعد سے بحث ہوتی ہے جبکہ ساتھ مجتہد فقہ کی طرف پہنچتا ہے۔ اسلئے کہ فقہ کی طرف پہنچنے والا مجتہد ہی ہوتا ہے کیونکہ فقہ وہ علم ہے جو احکام پر ان ادلہ سے حاصل ہو کہ دلیل مقلد ان میں سے نہیں ہے۔ (یعنی کتاب سنت اجماع اور قیاس کے ساتھ اور ان میں سے کوئی مقلد کی دلیل نہیں ہے) اور اسی وجہ سے مباحث تقلید اور استفتاء ہماری کتابوں میں مذکور نہیں ہیں۔ اور بعید نہیں یعنی ہو سکتا ہے کہ ”یتوصل بہا الیہ کو مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل کیا جائے پس ادلہ اربعہ کے ساتھ مجتہد فقہ کی طرف پہنچے گا نہ کہ مقلد جہاں تک مقلد کا تعلق ہے تو اسکی دلیل اسکے مجتہد کا قول ہے تو مقلد کسی مسئلہ پر استدلال کرتے ہوئے کہے گا کہ یہ حکم میرے نزدیک واقع ہے۔ اسلئے کہ اسکی طرف امام ابو حنیفہؒ کی رائی پہنچی ہے اور جسکی طرف امام ابو حنیفہؒ کی رائی پہنچی ہو تو وہ میرے نزدیک واقع ہے۔ (تو یہ حکم میرے نزدیک واقع ہے) تو دوسرا قضیہ (ہر وہ حکم جسکی طرف امام ابو حنیفہؒ کی رائی پہنچی ہو وہ میرے نزدیک واقع ہے) اصول فقہ میں سے ہے۔ اور اسی وجہ سے بعض علماء نے کتب اصول میں مباحث تقلید اور استفتاء ذکر کئے ہیں تو اس صورت میں علم اصول فقہ کی تعریف میں کہا جائیگا۔ ہو العلم بالقواعد التی یتوصل بہا الی مسائل الفقہ۔ اور مسائل الفقہ کے بجائے الی الفقہ نہیں کہا جائیگا۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے۔ ہو العلم بالقواعد التی یتوصل بہا الی الفقہ او الی مسائل الفقہ۔ تاکہ مجتہد اور مقلد دونوں کو صراحتہ شامل ہو جائے۔

**قال الشارح فی التلویح:** قوله وَلَا يَعْدُ أَنْ يُقَالَ: الظاهرُ أَنَّهُ بَعِيدٌ لَمْ يَلْهَبْ إِلَيْهِ

أَحَدٌ وَالْمُتَعَرِّضُونَ لِمَبَاحِثِ التَّقْلِيدِ فِي كُتُبِهِمْ يُصَرِّحُونَ بِأَنَّ الْبَحْثَ عَنْهُ إِنَّمَا وَقَعَ مِنْ

جِهَةٍ كَوْنِهِ فِي مُقَابَلَةِ الْاجْتِهَادِ۔

**ترجمہ و تشریح:-** یعنی مصنفؒ نے جو کہا کہ بعید نہیں ہے کہ کہا جائے کہ یہ مجتہد اور مقلد دونوں کو عام ہے الخ شارح فرماتے ہیں ظاہر یہ ہے کہ یہ بعید ہے یعنی یہ جائز نہیں ہے اسلئے کہ کوئی ایک بھی علماء میں سے اسکا قائل نہیں ہے۔ اور جن مصنفین نے اپنی کتابوں میں تقلید کی مباحث ذکر کی ہیں انہوں نے خود تصریح کی ہے کہ تقلید کی بحث اس لئے لائی گئی ہے کہ یہ اجتہاد کے مقابلہ میں ہے اسلئے نہیں کہ اصول فقہ کے قواعد کلیہ کے ساتھ مجتہد اور مقلد دونوں فقہ کی طرف یعنی مسائل فقہ کی طرف پہنچے ہیں۔

لیکن شارح کا یہ اعتراض اسلئے وارد نہیں ہوتا کہ یہ قول مصنفؒ نے بھی محض ایک احتمال کی حیثیت سے ذکر کیا ہے اور یہ توجیہ مصنف کے نزدیک بھی کوئی رائج توجیہ نہیں جیسا کہ ”لا یبعد“ کے الفاظ سے خود واضح ہے کہ یہ الفاظ احتمال ضعیف کی صورت میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

قوله ولا یقال إلى الفقه: لأنَّ الْمُقْلَدَ یَتَوَصَّلُ بِقَوَاعِدِهِ إِلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ لَا إِلَى الْفِقْهِ  
الَّذِي هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ عَنْ أَدْلَتِهَا الْأَرْبَعَةِ لِأَنَّ عِلْمَهُ بِهَا لَيْسَ عَنِ الْأَدْلَةِ الْأَرْبَعَةِ۔

**ترجمہ و تشریح:-** یعنی علم بالقواعد الہی بتوصل بہا الی مسائل الفقہ کہا جائیگا اور الی الفقہ نہیں کہا جائیگا اسلئے کہ مقلد اپنے قواعد کے ساتھ مسائل فقہ کی طرف پہنچتا ہے اور وہ اپنے قواعد کے ساتھ فقہ کی طرف نہیں پہنچتا اسلئے کہ فقہ علم بالاحکام عن ادلتها الاربعة سے عبارت ہے اور مقلد کا علم مسائل فقہ پر انکے اولہ اربعہ سے نہیں ہے۔

قال المصنف فی التوضیح: وَقَوْلُنَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ لَا يُنَافِي هَذَا الْمَعْنَى فَإِنَّ تَحْقِيقَ الْمُقْلَدِ أَنْ يُقْلَدَ مُجْتَهِدًا بِأَنْ يُعْتَقَدَ ذَلِكَ الْمُقْلَدُ حَقِيقَةً رَأَى ذَلِكَ الْمُجْتَهِدُ وَ هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ إِنَّمَا هُوَ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ فَأَمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَدْلُولِ فَإِنَّ الْقَضِيَّةَ الْمَذْكُورَةَ إِنَّمَا يُمَكِّنُ إثباتها كُلِّيَّةً إِذَا عُرِفَ أَنْوَاعُ الْحُكْمِ وَأَنَّ أَيْ نَوْعَ مِنَ الْأَحْكَامِ يَبْثُ بِأَيِّ نَوْعٍ مِنَ الْأَدْلَةِ بِخُصُوصِيَّةٍ نَاشِئَةٍ مِنَ الْحُكْمِ كَوْنِ هَذَا الشَّيْءِ عِلَّةً لِذَلِكَ فَإِنَّ هَذَا الْحُكْمَ لَا يُمَكِّنُ إثباته بِالْقِيَاسِ بَلْ بِالنَّصِّ۔

**ترجمہ و تشریح:-** اور ہمارا قول علی وجہ تحقیق اس معنی کے منافی نہیں ہے (کہ قضیہ کلیہ کو مجتہد اور مقلد دونوں کیلئے عام کیا جائے) اسلئے کہ مقلد کے لئے تحقیق یہ ہے کہ وہ کسی مجتہد کی تقلید کرے اس طرح کہ وہ مقلد کسی خاص مجتہد کی رائی کی حقیقت کا اعتقاد کر لیس۔ (کیونکہ مقلد کی دلیل اپنے مجتہد کا قول صریح ہے نہ وہ اپنے ظن پر عمل کر سکتا ہے اور نہ اپنے مجتہد کے ظن پر عمل کر سکتا ہے اور دلیل کے مطابق عمل کرنا تحقیق کہلاتا ہے تو پھر مقلد کی تحقیق یہ ہوگی کہ وہ اپنے مجتہد کی تقلید کر لیس) یہ جو کچھ ہم نے قضیہ کلیہ سے متعلق ذکر کیا یہ دلیل کے اعتبار سے ہے اور مدلول کے اعتبار سے اس قضیہ مذکورہ کا کلیہ اثبات انواع حکم کے پہچانے پر اور یہ کہ احکام کی کوئی قسم اولہ کی کوئی قسم سے حکم کی خاص خصوصیت کے اعتبار سے ثابت ہے۔ جیسے ایک شی کا دوسری کے لئے علت ہونا کیونکہ اس حکم کا اثبات قیاس سے

نہیں ہو سکتا بلکہ اسکے لئے نص کا ہونا ضروری ہے۔

ثُمَّ الْمَبَاحُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْمَحْكُومِ بِهِ وَهُوَ فِعْلُ الْمُكْلَفِ كَكُونِهِ عِبَادَةً أَوْ عُقُوبَةً وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا يَنْبَدِرُ فِي كُلِّيةِ تِلْكَ الْقَضِيَةِ فَإِنَّ الْأَحْكَامَ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ أَعْمَالِ الْمُكْلَفِينَ فَإِنَّ الْعُقُوبَاتِ لَا يُمْكِنُ إِيْجَابُهَا بِالْقِيَاسِ.

ثُمَّ الْمَبَاحُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَهُوَ الْمُكْلَفُ كَمَعْرِفَةِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْعَوَارِضِ الَّتِي تَعْتَرِضُ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ سَاوِيَةً أَوْ مُكْتَسِبَةً مَنْدَرِجَةً تَحْتَ تِلْكَ الْقَضِيَةِ الْكُلِّيَّةِ أَيْضًا لِاخْتِلَافِ الْأَحْكَامِ بِاخْتِلَافِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَبِالنَّظَرِ إِلَى وُجُودِ الْعَوَارِضِ وَغَدَمِهَا فَيَكُونُ تَرْكِيبُ الدَّلِيلِ عَلَى إِبْطَالِ مَسَائِلِ الْفَقِهِ بِالشَّكْلِ الْأَوَّلِ هَكَذَا. هَذَا الْحُكْمُ ثَابِتٌ لِأَنَّهُ حُكْمٌ هَذَا شَأْنُهُ مُتَعَلِّقٌ بِفِعْلِ هَذَا شَأْنُهُ وَهَذَا الْفِعْلُ صَادِرٌ مِنْ مُكْلَفٍ هَذَا شَأْنُهُ وَلَمْ يَوْجَدْ الْعَوَارِضُ الْمَانِعَةُ مِنْ ثُبُوتِ هَذَا الْحُكْمِ وَيَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ هَذَا الْحُكْمِ قِيَاسٌ هَذَا شَأْنُهُ هَذَا هُوَ الصَّغَرَى ثُمَّ الْكُبْرَى قَوْلُنَا وَكُلُّ حُكْمٍ مَوْصُوفٍ بِالْصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةِ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ الْقِيَاسُ الْمَوْصُوفُ فَهُوَ ثَابِتٌ فَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ الْأَخِيرَةُ مِنْ مَسَائِلِ أَصُولِ الْفِقْهِ.

وَبِطَرِيقِ الْمُلَازِمَةِ هَكَذَا كَلَّمَا وَجَدَ قِيَاسٌ مَوْصُوفٌ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ دَالٌّ عَلَى حُكْمٍ مَوْصُوفٍ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ يَنْبُتُ ذَلِكَ الْحُكْمُ لِكُنْهٖ وَجَدَ الْقِيَاسُ الْمَوْصُوفُ الْخ.

**ترجمہ و تشریح :-** پھر وہ مباحث جو متعلق ہوتی ہیں محکوم بہ کے ساتھ جو کہ فعل مکلف ہے جیسے مثلاً اس فعل مکلف کا عبادت ہونا یا عقوبت وغیرہ ہونا بھی ان مباحث میں سے ہے جو اس قضیہ کلیہ میں مندرج ہیں۔ اس لئے کہ احکام افعال مکلفین کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتے ہیں۔ کیونکہ عقوبات اور سزاؤں کا اثبات قیاس کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔

پھر وہ مباحث جو محکوم علیہ یعنی خود مکلف کے ساتھ متعلق ہیں جیسے مکلف کی اہلیت کی معرفت اور ان عوارض کی معرفت جو اہلیت مکلف پر پیش آتے ہیں اور ان عوارض کا مساوی ہونا جس میں فعل مکلف کے لئے دخل نہیں ہوتا اور یا غیر مساوی مکسب ہونا جس میں فعل مکلف کے لئے دخل ہوتا ہے یہ سب بھی اس قضیہ کلیہ میں مندرج



ہیں اسلئے کہ احکام محکوم علیہ کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور عوارض کے موجود ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے بھی احکام مختلف ہوتے ہیں۔

تو مسائل فقہ کے اثبات پر شکل اول کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے کہیں گے ”هذا الحكم ثابت“ یہ مدعی ہے۔ لانه حکم هذا شانه یہ انواع حکم کی طرف اشارہ ہے وجوب اور ندب وغیرہ میں سے متعلق بفعل هذا شانه یہ ان مباحث کی طرف اشارہ ہے جو محکوم بہ یعنی فعل مکلف کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں مثلاً فعل مکلف کا عبارت ہونا و هذا الفعل صادر من مکلف هذا شانه یہ اہلیت مکلف کی طرف اشارہ ہے جیسے اس کا صحت یا ب اور عاقل بالغ ہونا و لم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم امیں عوارض طاریہ کی نفی ہے و يدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه یہ نوع دلیل کا تعین ہے۔ یہ پوری عبارت بیان صغریٰ ہے اور کبریٰ پھر ہمارا قول ہے کہ ہر حکم جو موصوف ہو صفات مذکورہ کے ساتھ اور ایسا قیاس اسکے ثبوت پر دلالت کرے جسکی صفات بیان ہو چکی ہیں تو وہ حکم ثابت ہوتا ہے تو یہ قضیہ اخیرہ اصول فقہ کے مسائل میں سے ہے۔

اور اگر ہم بطریق ملازمہ قیاس استثنائی کے طور پر استدلال کریں تو یوں ہوگا جب ایسا قیاس پایا جائے جو ان صفات کے ساتھ موصوف ہو اور ایسے حکم کے ثبوت پر دلالت کرے جو ان صفات کے ساتھ موصوف ہے تو وہ حکم ثابت ہوتا ہے لیکن ایسا قیاس پایا گیا جو اس حکم موصوف کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے لہذا یہ حکم ثابت ہے۔

(مثلاً کہا جائے كلما دل القياس على حرمة البهنگ يكون حراماً لكن القياس يدل على حرمة البهنگ فهو حرام وغيره)

فَعَلِمَ أَنَّ جَمِيعَ الْمَبَاحِثِ الْمُتَقَدِّمَةِ مُنْذِرَةٌ تَحْتَ تِلْكَ الْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ الْمَذْكُورَةِ  
الَّتِي هِيَ إِحْدَى مُقَدِّمَتَي الدَّلِيلِ عَلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ فَهَذَا مَعْنَى التَّوَضُّعِ الْقَرِيبِ  
الْمَذْكُورِ. فَإِذَا عَلِمَ أَنَّ جَمِيعَ مَسَائِلِ الْأَصُولِ رَاجِعَةٌ إِلَى قَوْلِنَا كُلِّ حُكْمٍ كَذَا يَدُلُّ  
عَلَى ثُبُوتِهِ دَلِيلٌ كَذَا فَهُوَ ثَابِتٌ أَوْ كُلاًمَا وَجَدَ دَلِيلٌ كَذَا دَالٌّ عَلَى حُكْمٍ كَذَا يَبْثُ  
ذَلِكَ الْحُكْمُ عَلَمٌ أَنَّهُ يُبْحَثُ فِي هَذَا الْعِلْمِ عَنِ الْأَدَلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْأَحْكَامِ الْكُلِّيَّةِ  
مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْأُولَى مُثَبَّتَةٌ لِلثَّانِيَةِ وَالثَّانِيَةُ ثَابِتَةٌ بِالْأُولَى وَالْمَبَاحِثُ الَّتِي تَرْجِعُ إِلَى أَنَّ  
الْأُولَى مُثَبَّتَةٌ لِلثَّانِيَةِ وَالثَّانِيَةُ ثَابِتَةٌ بِالْأُولَى بَعْضُهَا نَاشِئَةٌ عَنِ الْأَدَلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَبَعْضُهَا

نَاشِئَةً عَنِ الْأَحْكَامِ فَمَوْضُوعُ هَذَا الْعِلْمِ الْأَدْلَةُ الشَّرْعِيَّةُ وَالْأَحْكَامُ إِذْ يُبْحَثُ فِيهِ عَنِ  
الْعَوَارِضِ الدَّائِيَّةِ لِلْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ وَهِيَ إِبْنَاتُهَا لِلْأَحْكَامِ وَغَنِ الْعَوَارِضِ الدَّائِيَّةِ  
لِلْأَحْكَامِ وَهِيَ ثُبُوتُهَا بِتِلْكَ الْأَدْلَةِ۔

**ترجمہ و تشریح:-** پس معلوم ہوا کہ یہ تمام مباحث جو گزر گئیں جن میں سے بعض دلیل اور بعض حکم کے  
ساتھ متعلق ہیں یہ سب اس قضیہ کلیہ کے اندر داخل ہیں جو مسائل فقہ پر استدلال کرتے ہوئے دلیل کے دو مقدموں  
میں ایک مقدمہ یعنی کبریٰ قیاس، قیاس اقترانی کی شکل اول میں اور ملازمہ کلیہ، قیاس استثنائی میں بنتا ہے یہی معنی ہے  
اس توصل قریب کا جو علم اصول فقہ کی تعریف لقمی میں گزر گیا۔ جوہو العلم بالقواعد التی یتوصل بہا الی الفقہ  
توصلاً قریباً علی وجہ التحقيق تھا۔

تو جب یہ معلوم ہوا کہ اصول فقہ کے تمام مسائل ہمارے اس قول کی طرف راجع ہیں۔ ہر حکم جو ایسا ہو اور  
اسکے ثبوت پر ایسی دلیل دلالت کرتی ہو تو وہ حکم ثابت ہوتا ہے لہذا یہ حکم ثابت ہے۔ یا جب بھی ایسی دلیل موجود ہو اور  
ایسے حکم پر دلالت کرتی ہو تو وہ حکم ثابت ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ اس علم میں ادلہ شرعیہ کلیہ اور احکام شرعیہ کلیہ سے بحث  
ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ ادلہ شرعیہ مثبت ہیں احکام شرعیہ کے لئے اور احکام شرعیہ مثبت ہیں ادلہ شرعیہ کے  
ساتھ۔ اور وہ مباحث جو راجع ہیں اس بات کی طرف کہ ادلہ شرعیہ ثابت کرنے والی ہیں احکام شرعیہ کو اور احکام شرعیہ  
ثابت ہوتے ہیں ادلہ شرعیہ کے ساتھ ان میں سے بعض ادلہ شرعیہ سے نکلتی ہیں اور بعض احکام سے نکلتی ہیں تو موضوع  
اس علم کا ادلہ شرعیہ اور احکام ہیں۔

اس لئے کہ اس علم میں ادلہ شرعیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اور وہ ان احکام کا ثابت کرتا ہے اور احکام  
کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اور وہ ان احکام کا ثابت ہونا ہے ادلہ کے ساتھ۔

(فَبُحِثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ الْأَدْلَةِ الْمَذْكُورَةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا) أَلْفَاءُ فِي قَوْلِهِ فَيُبْحَثُ

مُتَعَلِّقٌ بِحَدِّ هَذَا الْعِلْمِ أَيْ إِذَا كَانَ حَدُّ أَصُولِ الْفِقْهِ هَذَا يَجِبُ أَنْ يُبْحَثَ فِيهِ عَنِ  
أَحْوَالِ الْأَدْلَةِ وَالْأَحْكَامِ وَمُتَعَلِّقًا بِهِمَا وَالْمَرَادُ بِالْأَحْوَالِ الْعَوَارِضِ الدَّائِيَّةِ وَمَا  
يَتَعَلَّقُ بِهَا عَظْفٌ عَلَى الْأَدْلَةِ وَالضَّمِيرُ فِي قَوْلِهِ بِهَا يَرْجِعُ إِلَى الْأَدْلَةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا هُوَ  
الْأَدْلَةُ الْمُخْتَلَفُ فِيهَا كَالْأَسْتِضْحَابِ وَالْأَسْتِحْسَانِ وَادِلَةُ الْمُقْلَدِ وَالْمُسْتَفْتَى وَ

ایضاً مَا یَتَعَلَّقُ بِالْأَدْلَةِ الْأَرْبَعَةِ مِمَّا لَهُ مَدْخَلٌ فِی کَوْنِهَا مُثَبَّتَةً لِلْحُكْمِ کَالْبَحْثِ عَنِ  
الْإِجْتِهَادِ وَنَحْوِهِ.

وَاعْلَمْ أَنَّ الْعَوَارِضَ الدَّائِيَّةَ لِلْأَدْلَةِ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ مِنْهَا الْعَوَارِضُ الدَّائِيَّةُ الْمَبْحُوثُ عَنْهَا وَ  
هِيَ کَوْنُهَا مُثَبَّتَةً لِلْأَحْكَامِ وَمِنْهَا مَا لَيْسَتْ بِمَبْحُوثٍ عَنْهَا لَكِنْ لَهَا مَدْخَلٌ فِی لُحُوقِ  
مَا هِيَ مَبْحُوثٌ عَنْهَا كَكَوْنِهَا عَامَّةً أَوْ مُشْتَرِكَةً أَوْ خَبَرَ وَاحِدًا وَآمَالُ ذَلِكَ وَمِنْهَا مَا  
لَيْسَ كَذَلِكَ كَكَوْنِهَا قَدِيمَةً أَوْ حَادِثَةً أَوْ غَيْرَهُمَا فَالْقِسْمُ الْأَوَّلُ يَقَعُ مَحْمُولَاتٍ فِی  
الْقَضَايَا الَّتِي هِيَ مَسَائِلُ هَذَا الْعِلْمِ وَالْقِسْمُ الثَّانِي يَقَعُ أَوْصَافًا وَقِيودًا لِمَوْضُوعِ  
بِلَاكِ الْقَضَايَا كَقَوْلِنَا الْخَبَرَ الَّذِي يَرَوِيهِ وَاحِدٌ يُوجِبُ غَلْبَةَ الظَّنِّ بِالْحُكْمِ وَقَدْ يَقَعُ  
مَوْضُوعًا لِبِلَاكِ الْقَضَايَا كَقَوْلِنَا الْعَامُّ يُوجِبُ الْحُكْمَ قَطْعًا وَقَدْ يَقَعُ مَحْمُولًا فِيهَا  
نَحْوُ التَّكْرَرِ فِی مَوْضِعِ النِّفْيِ عَامَّةً وَكَذَلِكَ الْأَعْرَاضُ الدَّائِيَّةُ لِلْحُكْمِ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ  
أَيْضًا الْأَوَّلُ مَا يَكُونُ مَبْحُوثًا عَنْهَا وَهُوَ كَوْنُ الْحُكْمِ ثَابِتًا بِالْأَدْلَةِ الْمَذْكُورَةِ وَالثَّانِي  
مَا يَكُونُ لَهُ مَدْخَلٌ فِی لُحُوقِ مَا هُوَ مَبْحُوثٌ عَنْهَا كَكَوْنِهِ مُتَعَلِّقًا بِفِعْلِ الْبَالِغِ أَوْ بِفِعْلِ  
الصَّبِيِّ وَنَحْوِهِ وَالثَّالِثُ مَا لَا يَكُونُ كَذَلِكَ فَالْأَوَّلُ يَكُونُ مَحْمُولًا فِی الْقَضَايَا الَّتِي  
هِيَ مَسَائِلُ هَذَا الْعِلْمِ وَالثَّانِي أَوْصَافًا وَقِيودًا لِمَوْضُوعِ الْقَضَايَا وَقَدْ يَقَعُ مَوْضُوعًا  
وَقَدْ يَقَعُ مَحْمُولًا كَقَوْلِنَا الْحُكْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْعِبَادَةِ يَثْبُتُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَنَحْوِ الْعُقُوبَةِ  
لَا يَثْبُتُ بِالْقِيَاسِ وَنَحْوُ زَكَاةِ الصَّبِيِّ عِبَادَةً وَأَمَّا الثَّالِثُ مِنْ كِلَا الْقِسْمَيْنِ فَبِمَعْزَلٍ  
عَنِ هَذَا الْعِلْمِ وَعَنْ مَسَائِلِهِ.

**ترجمہ و تشریح:-** سواس علم میں بحث کی جائیگی ادلہ مذکورہ کے احوال اور جو کچھ ان ادلہ مذکورہ کے ساتھ  
متعلق ہوتا ہے ان کے احوال سے۔ ”فا“ مصنف کے قول فی بحث میں اس علم کی تعریف کے ساتھ متعلق ہے یعنی  
جب اصول فقہ کی تعریف یہ مذکور (العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه) ہے تو ضروری ہے کہ اس علم میں ادلہ  
اور احکام اور ان کے متعلقات کے احوال سے بحث کی جائے اور احوال سے مراد عوارض ذاتیہ ہیں اور ما يتعلق بها کا  
عطف ادلہ پر ہے اور ضمیر اسکے قول ”بها“ میں ادلہ کی طرف راجع ہے۔

اور ”ما يتعلق بها“ سے مراد وہ ادلہ ہیں جن میں اختلاف ہوا ہے یعنی بعض کے نزدیک انکا دلائل ہونا معتبر ہے اور بعض کے نزدیک نہیں مثلاً اصحاب یعنی اصحاب الحال یہ شافعیہ کے ہاں حجت ہے ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے اور استحسان کہ یہ ہمارے ہاں حجت ہے اور انکے ہاں حجت نہیں ہے اور ادلہ مقلد اور مستفتی اور اسطرح جو ادلہ اربعہ کے ساتھ متعلق ہے حکم کو ثابت کرنے میں جیسے اجتہاد وغیرہ سے بحث کرنا۔

اور جان لو کہ ادلہ کے عوارض ذاتیہ تین قسم پر ہیں۔ (۱) وہ عوارض ذاتیہ جن سے بحث ہوتی ہے اور وہ ان ادلہ سے احکام کو ثابت کرنا ہے۔

(۲) وہ جن سے علم میں بحث نہیں ہوتی لیکن ان کے لئے عوارض ذاتیہ مجوٹ عنہا کے ساتھ ملحق ہونے میں دخل ہے جیسے انکا عام ہونا یا مشترک ہونا یا خبر واحد ہونا وغیرہ۔

(۳) بعض وہ عوارض ذاتیہ ہیں جو نہ تو مجوٹ عنہا ہیں اور نہ مجوٹ عنہا کے ساتھ ملحق ہونے میں انکے لئے دخل ہے جیسے ان ادلہ کا قدیم ہونا یا حادث ہونا وغیرہ۔

تو عوارض ذاتیہ کی قسم اول ان قضایا کے محمولات ہوتے ہیں جو اس علم کے مسائل ہیں اور عوارض ذاتیہ کی قسم ثانی ان قضایا کے موضوع کے لئے اوصاف اور قیود واقع ہوتی ہے جیسے ہمارا قول وہ خبر جو خبر واحد ہو حکم پر غلبہ ظن کو واجب کرتا ہے۔

اور کبھی کبھی اس قسم کے عوارض ذاتیہ ان قضایا کے لئے موضوع بھی واقع ہوتے ہیں جیسے عام حکم کو قطعاً ثابت کرتا ہے اور کبھی ان قضایا کے لئے وہ محمول واقع ہوتے ہیں جیسے نکرہ سیاق نفی میں عام ہوتا ہے یعنی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

اسطرح حکم کے عوارض ذاتیہ بھی تین قسم پر ہیں۔

(۱) وہ جو اس علم میں مجوٹ عنہا ہوتے ہیں اور وہ حکم کا ادلہ مذکورہ کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔

(۲) وہ جنکے لئے عوارض مجوٹ عنہا کے ساتھ ملحق ہونے میں دخل ہوتا ہے جیسے حکم کا فعل بالغ اور فعل مبی وغیرہ کے ساتھ متعلق ہونا ہے۔

(۳) وہ عوارض ذاتیہ جو اسطرح نہ ہوں یعنی نہ تو مجوٹ عنہا ہو اور نہ مجوٹ عنہا کے ساتھ ملحق ہونے میں انکے لئے دخل ہو تو پہلی قسم حکم کے عوارض ذاتیہ میں سے اس علم کے مسائل میں محمول واقع ہوتی ہے اور دوسری قسم اس

علم کے مسائل کے موضوعات کے لئے قیود اور اوصاف واقع ہوتی ہے اور کبھی کبھی موضوع اور محمول بھی واقع ہوتی ہے۔ جیسے ہمارا قول کہ وہ حکم جو عبادت کے ساتھ متعلق ہو خبر واحد کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور جیسے مثلاً عقوبت اور حدود قیاس کے ساتھ ثابت نہیں ہوتے۔ اور مثلاً بچے کی زکوٰۃ عبادت ہے اور تیسری قسم ان دونوں قسموں یعنی اولہ کے عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم جیسے انکا قدیم اور حادث ہونا اور احکام کے عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم جو نہ موجب و نہ عینا ہو اور نہ موجب و نہ عینا ہو اس کے لئے دھل ہو وہ اس علم اور اس کے مسائل سے ایک طرف ہیں۔ یعنی ان سے اس علم کے مسائل میں بحث ہوگی ہی نہیں۔

**قال الشارح فی التلویح:** قوله غلیم أنه یبحث فی هذا العلم عن الأدلة الشرعیة و

الأحكام: یعنی عن أحوالہما علی حذف المضاف إذ لا یبحث فی العلم عن نفس

الموضوع بل عن أحوالہ و عوارضہ إلا أن حذف هذا المضاف شائع فی عبارة القوم.

**ترجمہ و تشریح:**۔ یعنی مصنف رحمہ اللہ کا یہ قول فاذا علم ان جميع مسائل الاصول الخ جو کہ

شرط ہے اسکے قول علم انہ یبحث فی هذا العلم عن الأدلة الشرعیة جو کہ جزاء ہے اس شرط کے لئے کہ

مطلب یہ ہے کہ اس علم میں اولہ شرعیہ اور احکام کے احوال سے بحث ہوتی ہے اور عبارت محمول ہے حذف مضاف پر

اس لئے کہ کسی علم میں عین موضوع سے بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے احوال اور عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے لیکن

اس طرح مضاف کو حذف کرنا علماء اور مصنفین کی عبارات میں شائع متعارف ہے۔

قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما یبحث فی العلم عن عوارضہ

الدائیة والمراد بالعرض ہلہنا المَحْمُولُ عَلَى الشَّيْءِ الْخَارِجُ عَنْهُ و بِالْعَرْضِ الدَّائِي مَا

يَكُونُ مَنْشَأَهُ الدَّائِي بَأَن يَلْحَقَ الشَّيْءُ لِذَاتِهِ كَالْإِدْرَاكِ لِلْإِنْسَانِ أَوْ بِوَاسِطَةِ أَمْرٍ

يُسَاوِيهِ كَالضَّحْكِ لِلْإِنْسَانِ بِوَاسِطَةِ تَعَجُّبِهِ أَوْ بِوَاسِطَةِ أَمْرٍ أَعْمَ مِنْهُ دَاخِلٍ فِيهِ

كَالتَحَرُّكِ لِلْإِنْسَانِ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ حَيَوَانًا.

و المراد بالبحث عن الأعراض الدائیة حَمْلُهَا عَلَى مَوْضُوعِ الْعِلْمِ كَقَوْلِنَا الْكِتَابُ

يَبْتُئُ الْحُكْمَ قَطْعًا أَوْ عَلَى أَنْوَاعِهِ كَقَوْلِنَا الْأَمْرُ يُفِيدُ الْوُجُوبَ أَوْ عَلَى أَعْرَاضِهِ الدَّائِيَةِ

كَقَوْلِنَا الْعَامُّ يُفِيدُ الْقَطْعَ أَوْ عَلَى أَنْوَاعِ أَعْرَاضِهِ الدَّائِيَةِ كَقَوْلِنَا الْعَامُّ الَّذِي خُصَّ مِنْهُ

الْبَعْضُ يُفِيدُ الظَّنَّ وَ جَمِيعُ مَبَاحِثِ أَصُولِ الْفِقْهِ رَاجِعٌ إِلَى إِبْطَالِ أَعْرَاضِهِ الدَّائِيَةِ  
لِلدَّلِيلِ وَالْأَحْكَامِ مِنْ حَيْثُ إِبْطَالُ الدَّلِيلِ لِلْأَحْكَامِ وَ ثُبُوتُ الْأَحْكَامِ بِالدَّلِيلِ بِمَعْنَى  
جَمِيعِ مَحْمُولَاتِ مَسَائِلِ هَذَا الْفَنِّ هُوَ الْإِبْطَالُ وَ الثَّبُوتُ وَ مَا لَهُ نَفْعٌ وَ دَخَلَ فِي  
ذَلِكَ فَيَكُونُ مَوْضُوعَهُ الدَّلِيلُ وَالْأَحْكَامُ مِنْ حَيْثُ إِبْطَالُ الدَّلِيلِ لِلْأَحْكَامِ وَ ثُبُوتُ  
الْأَحْكَامِ بِالدَّلِيلِ.

فَإِنْ قُلْتَ فَمَا بَالُهُمْ يَجْعَلُونَ مِنْ مَسَائِلِ الْأُصُولِ إِبْطَالَ الْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ لِلْأَحْكَامِ وَ  
لَا يَجْعَلُونَ مِنْهَا إِبْطَالَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ لِدَالِكِ.

قُلْتُ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ بِالنَّظَرِ فِي الْفَنِّ هِيَ الْكَسْبِيَّاتُ الْمُفْتَقِرَةُ إِلَى الدَّلِيلِ وَ كَوْنُ  
الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ حُجَّةً بِمَنْزِلَةِ الْبَدِيهِ فِي نَظَرِ الْأُصُولِيِّ لِقَرُّرِهِ فِي الْكَلَامِ وَ شَهْرَتِهِ  
بَيْنَ الْأَنَامِ بِخِلَافِ الْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ وَ لِهَذَا تَعَرَّضُوا بِمَا لَيْسَ إِبْطَالُهُ لِلْحُكْمِ مُبِينًا  
كَالْقِرَاءَةِ الشَّاذَّةِ وَ خَيْرُ الْوَاحِدِ.

**ترجمہ و تشریح:-** شارح کہتے ہیں کہ موضوع علم سے مراد وہ شی ہے کہ اس علم میں اس شی کے عوارض  
ذاتیہ سے بحث کی جائے اور عرض سے مراد یہاں خارج محمول ہے یعنی وہ جوشی کی حقیقت سے خارج ہوتا ہے اور اس  
پر حمل ہوتا ہے (اور یہ مطلق عرض کی تعریف ہے خواہ عرض ذاتی ہو یا عرض غریب) اور عرض ذاتی سے مراد وہ عرض ہے  
کہ جو ذات شی سے ناشی اور نکلتا ہے اس طرح کہ اس شی کو اسکی ذات کے اعتبار سے لاحق ہوتا ہو جیسے ادراک اور علم کا  
لحوق انسان کے لئے (مثلاً کہا جاتا ہے انسان مدرک تو ادراک کا لحوق ذات انسان کو بغیر کسی واسطہ کے ہے) یا کسی  
امر مساوی کے واسطہ سے اس شی کو لاحق ہو جیسے محک انسان کے لئے بواسطہ اسکے تعجب کے (اور تعجب انسان کا عرض  
مساوی ہے اس طرح کہ ہر متعجب انسان ہے اور ہر انسان متعجب ہے مثلاً کہا جاتا ہے ”الانسان ضاحک لانه  
متعجب و کل متعجب ضاحک فالانسان ضاحک“ یا بواسطہ کسی ایسی شی کے جو اس شی کی ذات سے اعم  
ہو اور اسکی حقیقت میں داخل ہو جیسے تحرک انسان کے لئے بواسطہ اسکے حیوان ہونے کے (اور یہ حیوان انسان سے عام  
ہے اور انسان کی حقیقت میں داخل ہے مثلاً کہا جاتا ہے ”الانسان متحرک لانه حیوان و کل حیوان  
متحرک فالانسان متحرک“ اور اعراض ذاتیہ سے بحث کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ان اعراض کو علم کے

موضوع پر حمل کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ کتاب اللہ سے حکم قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ یا موضوع کی انواع اور اقسام میں سے کسی نوع اور قسم پر حمل کیا جاتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے امر و وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔ یا اسکے عوارض ذاتیہ پر حمل ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ عام یقین کا فائدہ دیتا ہے یا اعراض ذاتیہ کی انواع میں سے کسی نوع پر حمل کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے وہ عام جس میں تخصیص ہو ظن کا فائدہ دیتا ہے۔

اور اصول فقہ کی تمام مباحث ادلہ و احکام کے اعراض ذاتیہ کو ان ادلہ اور احکام کے لئے ثابت کرنے کی طرف اس حیثیت کے ساتھ راجع ہیں کہ ادلہ احکام کو ثابت کرتے ہیں اور احکام ادلہ سے ثابت ہوتے ہیں اس معنی پر کہ اس فن کے مسائل کے تمام محمولات اثبات اور ثبوت ہیں۔ یا وہ ہیں جن کے لئے اثبات اور ثبوت میں دخل ہو لہذا علم اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں اس اعتبار سے کہ ادلہ سے احکام ثابت ہوتے ہیں اور احکام ادلہ کے ساتھ ثابت کئے جاتے ہیں۔

فان قلت: اعترض کا خلاصہ یہ ہے کہ علماء اصول اجماع اور قیاس کے ساتھ احکام کے ثابت کرنے کو مسائل اصول فقہ میں ذکر کرتے ہیں اور کتاب اللہ اور سنت رسول کے ساتھ احکام کے ثابت کرنے کو مسائل اصول فقہ میں ذکر نہیں کرتے تو اسکی وجہ کیا ہے (اور ان میں ما بہ الفرق کیا ہے یا تو کتاب اور سنت کے ساتھ احکام کے ثابت کرنے کو بھی مسائل اصول میں ذکر کرنا چاہیے تھا اور یا پھر اجماع اور قیاس کے ساتھ احکام کے ثابت کرنے کو بھی ذکر نہیں کرنا چاہیے تھا۔ اسلئے کہ چاروں اصول فقہ ہونے میں برابر ہیں)

قلت: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر فن اور علم میں اس علم کے ایسے نظری مسائل کو بیان کیا جاتا ہے جو دلیل کے محتاج ہوں اور جو بد بھی مسائل ہوں یا واضح اور معلوم ہونے میں بد بھی کے برابر اور اسکے قائم مقام ہوں تو انکو اس علم میں نظر انداز کیا جاتا ہے۔ اور چونکہ کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ حجت ہونے میں اصولی کی نظر میں بمنزلہ بد بھی کے ہیں اسلئے کہ کتاب اور سنت کا حجت ہونا علم کلام میں ثابت ہو چکا ہے اور یہ دونوں اپنی حجیت میں عوام اور خواص کے ہاں معروف اور مشہور ہیں اسلئے انکے ساتھ احکام کے ثابت ہونے کو مسائل اصول فقہ میں ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔

بخلاف اجماع اور قیاس کے کیونکہ دونوں کی حجیت کتاب اور سنت کی مانند نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ کتاب اور سنت کی جن اقسام کی حجیت بد بھی نہیں تو انکے ساتھ احکام کے ثابت ہونے کے لئے مسائل کو اصول میں ذکر کیا

جاتا ہے جیسے قرأت شاذہ اور خبر واحد کے ساتھ حکم کے ثابت ہونے کے لئے مسائل کو اصول فقہ میں ذکر کیا جاتا ہے۔

قوله وأما الثالث: يعنى العوارض الذاتية التى لا يكون مبحوثاً عنها فى هذا العلم ولا لها مداخل فى لُحوق ما هى مبحوث عنها من القسمين يعنى قسمي العوارض التى للأدلة والعوارض التى للأحكام وذلك كالأماكن والقدم والحذوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية ثلثية مفرداته أو رباعية معربة أو مبنية إلى غير ذلك مما لا دخل له فى الإثبات والقبول فلا يبحث عنها فى الأصول

وهذا كما أن النجار ينظر فى الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظته وإعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة إمكانيه وحذوئه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك۔

**ترجمہ وتشریح:-** شارح فرماتے ہیں کہ وہ عوارض ذاتیہ جو نہ تو اس علم میں مبحث عنہا ہیں اور نہ عوارض ذاتیہ مبحث عنہا کے ساتھ ملحق ہونے میں انکا دخل ہے جن میں ایک قسم تو ادلہ کے عوارض ذاتیہ ہیں اور ایک قسم احکام کے عوارض ذاتیہ ہیں جیسے ممکن ہونا، قدیم ہونا، حادث ہونا، بسیط ہونا، مرکب ہونا اور دلیل کا جملہ اسمیہ ہونا یا جملہ فعلیہ ہونا اور اس جملہ کے مفردات کا محلائی ہونا، رباعی ہونا، معرب ہونا یا مبنی ہونا وغیرہ جبکہ لئے اثبات اور ثبوت میں کوئی دخل نہیں ہے۔ ان سے علم اصول فقہ میں بحث نہیں ہوگی۔

اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ ترکھان اور کارہنر لکڑی کے سخت اور نرم ہونے پتلا اور موٹا ہونے ٹیڑا اور سیدھا ہونے یا اسکے علاوہ ایسے عوارض جو ترکھان کی کاریگری کے ساتھ متعلق ہیں بے بحث کرتا ہے لیکن لکڑی کے ممکن ہونے، حادث ہونے، مرکب اور بسیط ہونے وغیرہ سے بالکل بحث نہیں کرتا اسلئے کہ وہ اسکی کاریگری کے ساتھ متعلق نہیں ہیں۔

**قال المصنف فى التوضيح:** (وَيُلْحَقُ بِهِ الْبَحْثُ عَمَّا يَثْبُتُ بِهِ هَذِهِ الْأَدِلَّةُ وَهُوَ

الْحُكْمُ وَعَمَّا يَتَعَلَّقُ بِهِ) الضَّمِيرُ الْمَجْرُورُ فِي قَوْلِهِ وَيُلْحَقُ بِهِ يَرْجِعُ إِلَى الْبَحْثِ

الْمَدْلُولِ فِي قَوْلِهِ فَيُبْحَثُ وَقَوْلُهُ عَمَّا يَثْبُتُ أَيُّ عَنْ أَحْوَالِ مَا يَثْبُتُ وَقَوْلُهُ عَمَّا يَتَعَلَّقُ



بہ ائی بالحکم و ہُوَ الْحَاکِمُ وَالْمَحْکُومُ بِهِ وَالْمَحْکُومُ عَلَيْهِ وَاعْلَمْ أَنَّ قَوْلَهُ وَيُلْحَقُ بِهِ يَحْتَمِلُ امْرَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ يُرَادَ بِهِ أَنْ يُذَكَّرَ مَبَاحِثَ الْحُكْمِ بَعْدَ مَبَاحِثِ الْأَدْلَةِ عَلَى أَنَّ مَوْضُوعَ هَذَا الْعِلْمِ الْأَدْلَةُ وَالْأَحْكَامُ .

وَالثَّانِي أَنَّ مَوْضُوعَ هَذَا الْعِلْمِ الْأَدْلَةُ فَقَطْ وَ إِنَّمَا يُبَحِّثُ عَنِ الْأَحْكَامِ عَلَى أَنَّهُ مِنْ لَوَاحِقِ هَذَا الْعِلْمِ فَإِنَّ أَصُولَ الْفِقْهِ هِيَ أدِلَّةُ الْفِقْهِ ثُمَّ أُريدَ بِهَا الْعِلْمُ بِالْأَدْلَةِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مُثَبَّتَةٌ لِلْحُكْمِ فَالْمَبَاحِثُ النَّاشِئَةُ عَنِ الْحُكْمِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ خَارِجَةٌ عَنْ هَذَا الْعِلْمِ وَهِيَ مَسَائِلٌ قَلِيلَةٌ تُذَكَّرُ عَلَى أَنَّهَا لَوَاحِقُ وَ تَوَابِعُ لِمَسَائِلِ هَذَا الْعِلْمِ كَمَا أَنَّ مَوْضُوعَ الْمَنْطِقِ التَّصَوُّرَاتِ وَ التَّصَدِيقَاتِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مُوَصَّلَةٌ إِلَى تَصَوُّرٍ وَ تَصَدِيقٍ فَمُعْظَمُ مَسَائِلِ الْمَنْطِقِ رَاجِعٌ إِلَى أَحْوَالِ الْمُوَصِّلِ وَإِنْ كَانَ يُبَحِّثُ فِيهِ عَلَى سَبِيلِ النَّدَرَةِ عَنْ أَحْوَالِ التَّصَوُّرِ الْمُوَصِّلِ إِلَيْهِ كَالْبَحْثِ عَنِ الْمَاهِيَاتِ أَنَّهَا قَابِلَةٌ لِلتَّحَدُّ قَهَذَا الْبَحْثِ يُذَكَّرُ عَلَى طَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ فَكَذَا هُنَا . وَفِي بَعْضِ كُتُبِ الْأَصُولِ لَمْ يُعَدَّ مَبَاحِثَ الْحُكْمِ مِنْ مَبَاحِثِ هَذَا الْعِلْمِ لَكِنَّ الصَّحِيحَ هُوَ الْإِخْتِمَالُ الْأَوَّلُ .

وَقَوْلُهُ وَ هُوَ الْحُكْمُ فَإِنْ أُريدَ بِالْحُكْمِ الْخِطَابُ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ وَ هُوَ قَدِيمٌ فَالْمُرَادُ بِثُبُوتِهِ بِالْأَدْلَةِ الْأَرْبَعَةِ ثُبُوتُ عِلْمِنَا بِهِ بِتِلْكَ الْأَدْلَةِ وَإِنْ أُريدَ بِالْحُكْمِ اثْرُ الْخِطَابِ كَالْوُجُوبِ وَالْحُرْمَةِ فَثُبُوتُهُ بِبَعْضِ الْأَدْلَةِ الْأَرْبَعَةِ صَحِيحٌ وَ بِالْبَعْضِ لَا كَالْقِيَاسِ مَثَلًا لِأَنَّ الْقِيَاسَ غَيْرُ مُثَبَّتٍ لِلْوُجُوبِ بَلْ هُوَ مُثَبَّتٌ بِغَلْبَةِ ظَنِّنا بِالْوُجُوبِ كَمَا قِيلَ إِنَّ الْقِيَاسَ مُظْهَرٌ لَا مُثَبَّتٌ فَيَكُونُ الْمُرَادُ بِالْإثْبَاتِ إِثْبَاتُ غَلْبَةِ الظَّنِّ .

وَإِنْ نُوَقِّشْ فِي ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّفْظَ الْوَاحِدَ لَا يُرَادُ بِهِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةُ وَ الْمَجَازِيَّةُ مَعًا فَنَقُولُ نُرِيدُ فِي الْجَمِيعِ إِثْبَاتَ الْعِلْمِ لَنَا أَوْ غَلْبَةَ الظَّنِّ لَنَا .

**ترجمہ و تشریح :-** مصنف فرماتے ہیں کہ ادلہ کے احوال اور ان کے تعلقات کے احوال سے بحث کرنے کے ساتھ ان ادلہ سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے ان کے احوال سے بحث کرنا ملحق کیا جائے گا اور وہ جو ان ادلہ سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم اور جو اس حکم کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے متن کی عبارت کی تحلیل کرتے ہوئے فرمایا کہ ”و یلحق بہ“ کی ضمیر مجرور اس ”بحث“ کی طرف لوٹتی ہے جس پر مصنف رحمہ اللہ کا قول پچھلے متن ”فی بحث“ میں دلالت کرتا ہے۔ اور مصنف کا قول ”عما یثبت“ حذف مضاف عن احوال ما یثبت پر محمول ہے اور مصنف کا قول ”عما یتعلق بہ“ کی ضمیر مجرور حکم کی طرف لوٹتی ہے اور ما یتعلق بال حکم حاکم محکوم بہ اور محکوم علیہ ہیں۔ جاننا چاہیے کہ مصنف کا قول ”و یلحق بہ“ میں دو احتمال ہیں۔

(۱) کہ مباحث حکم کو مباحث ادلہ کے بعد ذکر کیا جائے اس لئے کہ اس علم کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں۔  
(۲) موضوع اس علم کا فقط ادلہ ہوں اور احکام سے اس علم میں اسلئے بحث کی جائے کہ وہ اس علم کے لواحق میں سے ہیں کیوں کہ اصول فقہ ادلہ فقہ ہیں اور پھر اس سے علم بالادلہ مراد لیا گیا اسلئے کہ یہ ادلہ اور اصول حکم کے لئے مثبت ہیں لہذا وہ مباحث جو حکم اور اسکے متعلقات سے ناشی اور نکلتی ہیں اس علم سے خارج ہونگی لیکن حکم اور اسکے متعلقات کے مباحث بہت قلیل مسائل ہونے کے باوجود اس علم کے مسائل کے لئے لواحق اور توابع کی حیثیت سے ذکر کیے جاتے ہیں۔

اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ علم منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات ہیں اس حیثیت سے کہ یہ معلومات تصور یہ اور تصدیقیہ مجہول تصور اور مجہول تصدیق کی طرف پہنچاتے ہیں لہذا منطق کے مسائل کا بڑا حصہ احوال موصل ہیں لیکن کبھی کبھی شاذ و نادر تصور موصل الیہ کے احوال سے علم منطق میں بحث ہوتی ہے جیسے ماہیات کی حد اور تعریف کے لئے قابل ہونے کی مباحث۔ تو جس طرح ماہیات کی حد کے لئے قابل ہونے کی مباحث علم منطق میں علی سبیل الشذوذ ذکر کئے جاتے ہیں تو اس طرح حکم اور اسکے متعلقات کے مسائل بھی اصول کے مباحث میں ضمناً اور تبعاً ذکر کئے جاتے ہیں۔

اور اصول فقہ کی بعض کتابوں میں حکم اور اسکے متعلقات کی مباحث کو اس علم کی مباحث میں سے شمار نہیں کیا ہے۔ لیکن احتمال اول یعنی یہ کہ مباحث حکم بھی اس علم کے مقصودی مسائل میں داخل ہے زیادہ صحیح ہے البتہ حکم کے مباحث ادلہ کے مباحث سے مؤخر ہونگے

اور مصنف کا قول ”و هو الحکم“ میں حکم سے مراد اگر خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بالفعال المکلفین ہے تو وہ چونکہ قدیم ہونے کی وجہ سے ادلہ کے ساتھ ثابت کرنے کے قابل نہیں اسلئے ادلہ کے ساتھ اسکے ثابت ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ادلہ کے ساتھ اس حکم پر ہمارا علم ثابت ہوتا ہے (نہ کہ وہ حکم ادلہ کے ساتھ نفس الامر

میں ثابت ہوتا ہے اسلئے کہ اس معنی کے اعتبار سے جب حکم قدیم ہوا تو مسبوق بالعدم نہ ہوا اور ازلی اور ابدی ہوا تو پھر ادلہ کے ساتھ اسکو کیسے ثابت کیا جائیگا۔

اور اگر حکم سے مراد اثر خطاب ہو جو کہ حرمت اور وجوب ہے تو پھر ادلہ اربعہ میں سے بعض یعنی کتاب سنت اور اجماع کے ساتھ اسکا ثبوت صحیح ہوگا۔

اور ادلہ اربعہ میں سے بعض دوسرے مثلاً قیاس کے ساتھ اسکا ثبوت صحیح نہیں ہوگا اسلئے کہ قیاس وجوب کے لئے مثبت نہیں بلکہ وہ قیاس وجوب پر غلبہ ظن کو ثابت کرتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے تو لہذا اثبات سے مراد جانب قیاس میں غلبہ ظن کا اثبات ہوگا۔

”وان نوقش“ سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ علم فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں اور پھر کہا کہ ادلہ مثبت ہونے کی حیثیت سے اور احکام مثبت ہونے کی حیثیت سے اور پھر آپ نے کہا کہ ادلہ کے مثبت لہذا احکام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ادلہ ظنی یعنی کتاب، سنت اور اجماع سے احکام ثابت ہوتے ہیں اور قیاس کے ساتھ حکم کے ثبوت پر غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے اور یہی توجع بین الحقیقت والہماز ہے۔

مصنفؒ نے ”فنقول“ کے ساتھ اسکا جواب دیا کہ یا تو ہم سب میں اثبات العلم لینکے یا سب میں غلبہ ظن لینکے یعنی اگر حکم سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ الخ ہے تو پھر ادلہ اربعہ سے حکم کے ثابت ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ان ادلہ اربعہ کے ساتھ حکم پر ہمارا علم ثابت ہوتا ہے۔ اور اگر حکم سے مراد اثر خطاب لیا جائے جو وجوب اور حرمت وغیرہ ہے تو پھر ادلہ اربعہ کے ساتھ ثابت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان ادلہ اربعہ کے ساتھ حکم کے ثبوت پر ہمیں غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے۔

**قال الشارح فی التلویح:** قوله ان يُذَكَّرَ مَبَاحِثُ الْحُكْمِ بَعْدَ مَبَاحِثِ الْأَدَلَةِ لِأَنَّ

الدَّلِيلُ مُقَدَّمٌ بِالذَّاتِ وَالْبَحْثُ عَنْهُ أَهَمُّ فِي قَنِّ الْأَصُولِ:

**ترجمہ و تشریح:**۔۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو کہا مباحث حکم کو مباحث ادلہ کے بعد ذکر کیا جائے گا یہ اسلئے کہ دلیل حکم پر مقدم بالذات ہوتی ہے اور فن اصول میں دلیل سے بحث اہم ہے۔ اور اسلئے کہ علم اصول فقہ میں مباحث دلیل مقصود بالذات ہیں۔

قوله كما ان الخ: موضوع المنطق التصورات والتصديقات لأنه ينبعث عن أحوال

التَّصَوُّرُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ حَدٌّ أَوْ رَسْمٌ فَيُوصَلُ إِلَى تَصَوُّرٍ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ جِنْسٌ أَوْ فَضْلٌ أَوْ خَاصَّةٌ فَيَتَرَكَّبُ مِنْهَا حَدٌّ أَوْ رَسْمٌ وَعَنْ أَحْوَالِ التَّصَدِيقِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ حُجَّةٌ فَيُوصَلُ إِلَى تَصَدِيقٍ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ قَضِيَّةٌ وَعَكْسُ قَضِيَّةٍ وَنَقِيضُ قَضِيَّةٍ فَيُؤَلَّفُ مِنْهَا حُجَّةٌ وَبِالْجُمْلَةِ جَمِيعُ مَبَاحِثِهِ رَاجِعَةٌ إِلَى الْإِصْصَالِ وَمَالِهِ دَخَلَ فِيهِ.

وَقَدْ يَفْقَهُ الْبَحْثُ عَنْ أَحْوَالِ التَّصَوُّرِ الْمُوصِلِ إِلَيْهِ بِأَنَّهُ إِنْ كَانَ بَسِيطًا لَا يُحَدُّ وَإِنْ كَانَ مُرَكَّبًا مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَضْلِ يُحَدُّ. وَإِنْ كَانَ لَهُ خَاصَّةٌ لَا زِمَةَ يَبْنِي رَسْمٌ وَإِلَّا فَلَا. وَيُمْكِنُ أَنْ يُجْعَلَ ذَلِكَ رَاجِعًا إِلَى الْبَحْثِ عَنْ أَحْوَالِ التَّصَوُّرِ الْمُوصِلِ بِأَنْ يُقَالَ مَعْنَاهُ أَنَّ الْحَدَّ يُوصَلُ إِلَى الْمُرَكَّبِ دُونَ الْبَسِيطِ فَيَكُونُ مِنَ الْمَسَائِلِ.

**ترجمہ و تشریح:** - شارح فرماتے ہیں منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات ہیں اسلئے کہ علم منطق میں تصور کے احوال سے حد یا رسم ہونے کی حیثیت ہے بحث ہوتی ہے تو تصور (مجمول) کی طرف وصول ہوتا ہے اور تصور کے احوال سے جنس اور فصل اور خاصہ ہونے کی حیثیت سے بحث ہوتی ہے تو اس سے حد یا رسم مرکب ہوتے ہیں۔ اور احوال تصدیق سے حجت ہونے کی حیثیت سے بحث ہوتی ہے تو (مجمول) تصدیق کی طرف پہنچتے ہیں اور قضیہ اور عکس قضیہ اور نقیض قضیہ ہونے کی حیثیت سے اسلئے بحث کرتے ہیں کہ ان سے حجت مرکب کی جائے اور خلاصہ یہ کہ منطق کی تمام مباحث ایصال اور جسکے لئے ایصال میں دخل ہو ان کی طرف راجع ہیں۔ اور کبھی کبھی منطق میں تصور موصل الیہ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے کہ اگر وہ بسیط ہے کہ پھر اسکی حد نہ کی جائے یا جنس اور فصل سے مرکب ہے کہ اسکی حد ہو جائے یا اسکے لئے خاصہ لازمہ بینہ ہے کہ اسکی رسم کی جائے اور اگر وہ جنس اور فصل سے مرکب نہ ہو یا اسکے لئے خاصہ لازمہ بینہ نہ ہو تو اسکی حد اور رسم نہیں ہوگی۔ اور ہو سکتا ہے کہ ان مباحث کو تصور موصل کے احوال سے بحث کی طرف راجع کیا جائے یا اس معنی کہ کہا جائے کہ حد مرکب کی طرف پہنچاتا ہے نہ کہ بسیط کی طرف تو اس طرح یہ بھی منطق کے مسائل میں داخل ہونگے۔

قَوْلُهُ لَكِنَّ الصَّحِيحَ الْخَ ذَهَبَ صَاحِبُ الْأَحْكَامِ إِلَى أَنَّ مَوْضُوعَ أَصُولِ الْفَقِہِ هُوَ الْأَدِلَّةُ الْأَرْبَعَةُ وَلَا يَتَحَدَّثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ الْأَحْكَامِ بَلْ إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى تَصَوُّرِهَا لِيَتِمَّ كُنَّ مِنْ إِبْطَائِهَا وَنَفْيِهَا لَكِنَّ الصَّحِيحَ أَنَّ مَوْضُوعَهُ الْأَدِلَّةُ وَالْأَحْكَامُ لِأَنَّا رَجَعْنَا الْأَدِلَّةَ

بِالتَّعْمِيمِ إِلَى الْأَرْبَعَةِ وَالْأَحْكَامِ إِلَى الْخَمْسَةِ وَنَظَرْنَا فِي الْمَبَاحِثِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِكَيْفِيَّةِ  
إثْبَاتِ الْأَدِلَّةِ لِلْأَحْكَامِ إجمالاً فَوَجَدْنَا بَعْضَهَا رَاجِعَةً إِلَى أَخْوَالِ الْأَدِلَّةِ وَبَعْضَهَا  
رَاجِعَةً إِلَى أَخْوَالِ الْأَحْكَامِ كَمَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ فِي تَحْصِيلِ الْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ الَّتِي  
يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْفِقْهِ فَجَعَلُ أَحَدَهُمَا مِنَ الْمَقَاصِدِ وَالْآخَرِ مِنَ اللَّوَاقِحِ تَحْكُمُ غَايَةَ مَا  
فِي الْبَابِ أَنَّ مَبَاحِثَ الْأَدِلَّةِ أَكْثَرُ وَأَهَمُّ لَكِنَّهُ لَا يَفْتَضِي الْإِصَالَةَ وَالِاسْتِقْلَالَ۔

**ترجمہ و تشریح :-** (اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں یا اس کا موضوع صرف ادلہ ہیں اور احکام سے جمعا بحث ہوتی ہے انہیں اختلاف ہوا ہے تو عام علماء اصول یہ فرماتے ہیں کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں اور صاحب الاحکام کا خیال یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع فقط ادلہ اربعہ ہیں اور احکام کے احوال سے علم اصول فقہ میں بحث نہیں کی جائیگی۔ بلکہ علم اصول فقہ میں احکام کے احوال کے تصور کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ان احکام کے اثبات اور نفی پر قدرت حاصل ہو جائے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ علم اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں اس لئے کہ ادلہ اپنے عموم کے ساتھ چار کی طرف راجع ہیں اور احکام پانچ (وجوب، مندب، حرمت، کراہت اور اباحت) کی طرف راجع ہیں۔

اور احکام کو ادلہ کے ساتھ ثابت کرنے کی کیفیت سے متعلقہ مباحث میں اجمالاً غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض ان میں سے ادلہ کے احوال کی طرف راجع ہیں۔ اور بعض احوال احکام کی طرف راجع ہیں جیسا کہ مصنف نے اس قضیہ کلیہ کی تحصیل میں ذکر کیا ہے جس کے ساتھ فقہ کی طرف پہنچا جاتا ہے۔

لہذا ایک یعنی ادلہ کے احوال سے متعلق مباحث کو مقاصد اور دوسرے یعنی احوال احکام سے متعلق مباحث کو لواحق اور توابع میں سے قرار دینا محکم اور سبب زوری اور قول بلا دلیل ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مباحث ادلہ اکثر اور اہم ہیں لیکن یہ اصالت اور استقلال کا تقاضا نہیں کرتا۔

قوله ان ارید بالحکم! هذا كلام لا حاصل له لأن الأدلة الشرعية معرفات وإمارات و  
لو سلم أنها أدلة حقيقية فلا معنى للدليل إلا ما يفيد العلم بثبوت الشيء أو انتفائه غايته  
ما في الباب أن العلم يؤخذ بمعنى الإدراك الجازم أو الرجح ليعم القطعي والظني  
فيصح في جميع الأدلة وهذا لا يتفاوت بقدّم الحكم وحدوثه وقد اضطررنا إلى ذلك

أَحْصَرَ الْأَمْرَ وَ لَيْسَ مَعْنَى الدَّلِيلِ مَا يُقَيِّدُ نَفْسَ الثَّبُوتِ كَمَا هُوَ شَأْنُ الْعِلَلِ الْخَارِجِيَّةِ وَإِنْ جَعَلْنَا الْحُكْمَ حَادِثًا عَلَى مَا يُشْعِرُ بِهِ كَلَامُهُ۔

**ترجمہ و تشریح:-** (علامہ تفتازانی نے اس عبارت میں مصنفؒ کے اس قول پر اعتراض کیا کہ اگر حکم سے مراد نفس خطاب ہو تو ثبوت الحکم بالادلہ سے مراد ثبوت العلم بالحکم بالادلہ ہوگا اسلئے کہ اس معنی پر حکم قدیم ہونے کی وجہ سے اگر ادلہ سے ثابت ہو جائے تو قدیم نہیں رہیگا بلکہ حکم حادث ہو جائیگا حالانکہ اسکو قدیم تسلیم کیا گیا تھا۔

اور اگر حکم سے مراد اثر خطاب ہو تو پھر حکم کا ثبوت ادلہ ملکہ سے صحیح ہے لیکن قیاس کے ساتھ صحیح نہیں ہے لہذا قیاس کے اعتبار سے غلبہ ظن مراد لیا جائیگا تو پھر جمع بین الحقیقت والجاز کے لازم آنے کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ سب میں غلبہ ظن لیا جائیگا جو کہ معنی مجازی ہے البتہ ادلہ ملکہ کے اعتبار سے غلبہ ظن جازم اور قیاس کے اعتبار سے غلبہ ظن غیر جازم ہوگا۔

(تو شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے) اس کلام کا کوئی حاصل اور فائدہ نہیں ہے (اسلئے کہ یہ اعتراض اس وقت لازم آتا ہے جبکہ ادلہ اربعہ سے حکم کا ثبوت نفس الامر اور خارج میں ہوتا ہو اور ایسا نہیں ہے اسلئے کہ یہ ادلہ اربعہ ادلہ شرعیہ ہیں اور ادلہ شرعیہ سے حکم کا ثبوت نفس الامر میں نہیں ہوتا) کیونکہ ادلہ شرعیہ فقط معارفات اور امارات و علامات ہوتی ہیں جن سے علم بالشیء حاصل ہوتا ہے۔

اور اگر ہم ان ادلہ شرعیہ کو ادلہ حقیقیہ تسلیم کر لیں تو پھر بھی دلیل کا معنی صرف یہ ہے کہ وہ کسی شیء کے ثبوت یا نفی پر علم کا فائدہ دے لیکن علم کا اطلاق عام طور پر چونکہ ادراک جازم پر ہوتا ہے اسلئے یہاں پر علم سے مراد مطلق ادراک ہوگا خواہ جازم ہو یا راجح ہوتا کہ علم قطعی اور ظنی دونوں کو شامل ہو جائے اور تمام ادلہ میں یہ بات صحیح ہو جائے اسلئے کہ اگر تاویل نہیں کریں گے تو قیاس نکل جائیگا کیونکہ اسکے ساتھ ثبوت حکم پر علم قطعی حاصل نہیں ہوتا۔

اور اس صورت میں حکم کے قدیم یا حادث ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا (یعنی حکم خواہ قدیم بمعنی نفس خطاب ہو یا حادث بمعنی اثر خطاب ہو لیکن یہ ادلہ اس حکم کے لئے چونکہ معارفات اور امارات ہیں اور ان سے حکم کے ثبوت کا علم ہی حاصل ہوتا ہے)

اور مصنفؒ بھی آخر کار اسی تاویل کے محتاج ہوئے ہیں اور دلیل کا معنی یہ نہیں ہے کہ وہ نفس ثبوت کا فائدہ دیں جیسا کہ علل خارجیہ میں ہوتا ہے اگرچہ حکم کو حادث قرار دیا جائے جیسا کہ مصنفؒ کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے

(کیونکہ مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر حکم بمعنی اثر خطاب ہو تو پھر ادلہ ثلثہ سے اس حکم کے ثبوت پر اعتقاد جازم حاصل ہوتا ہے اور قیاس سے غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے تو اسلئے یہاں پر مراد مطلق ادراک لینگے خواہ جازم ہو جیسا کہ ادلہ ثلثہ میں ہوتا ہے یا غیر جازم جیسا کہ قیاس میں ہوتا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کے کلام کو بالکل لا حاصل اور بے فائدہ قرار دینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ جب مصنفؒ نے یہ کہا کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں اور ادلہ سے احکام ثابت ہوتے ہیں تو چونکہ حکم کا معنی گزشتہ بیان میں خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ بیان ہوا تھا اور اس اعتبار سے حکم قدیم ہے جبکہ ثابت بالدلیل حادث ہوا کرتا ہے تو اسلئے اول دہلت میں اعتراض وارد ہو رہا تھا اسلئے مصنفؒ نے فرمایا کہ ثبوت بالادلہ سے مراد نفس حکم کا ثبوت بالادلہ نہیں بلکہ ثبوت العلم بالحکم بالادلہ مراد ہے یعنی ادلہ کے ساتھ حکم پر علم ثابت ہوتا ہے اور حکم پر ادلہ کے ساتھ علم کے ثابت ہونے میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔

اور اگر حکم بمعنی اثر خطاب و وجوب اور حرمت لیا جائے تو پھر ادلہ ثلثہ کے ساتھ وجوب اور حرمت کا ثبوت صحیح ہے اور قیاس کے ساتھ صحیح نہیں بلکہ قیاس کے ساتھ وجوب اور حرمت کے ثبوت پر غلبہ ظن ہوگا لہذا جمع بین الحقیقت و الجواز سے بچنے کے لئے مطلق ادراک مراد لینگے خواہ جازم ہو جیسا کہ ادلہ ثلثہ سے وجوب اور حرمت کے ثبوت پر ادراک جازم حاصل ہوتا ہے یا غیر جازم جیسا کہ قیاس سے وجوب اور حرمت کے ثبوت پر ادراک غیر جازم اور غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے۔)

قَالَ الْمَصْنَفُ فِي التَّوْضِيحِ: وَاعْلَمَ أَنِّي لَمَّا وَقَعْتُ فِي مَبَاحِثِ الْمَوْضُوعِ وَالْمَسَائِلِ أَرَدْتُ أَنْ أَسْمِعَكَ بَعْضَ مَبَاحِثِهِمَا الَّتِي لَا يَسْتَعْنِي الْمُحْصِلُ عَنْهَا وَإِنْ كَانَ لَا يَلِيقُ بِهَذَا الْفَقْنِ مِنْهَا أَنَّهُمْ قَدْ ذَكَرُوا أَنَّ الْعِلْمَ الْوَاحِدَ قَدْ يَكُونُ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ كَالطَّبِّ مَثَلًا يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ بَدَنِ الْإِنْسَانِ وَعَنْ أَحْوَالِ الْأَدْوِيَةِ وَنَحْوِهِمَا وَهَذَا غَيْرُ صَحِيحٍ وَالتَّحْقِيقُ فِيهِ أَنَّ الْمُبْحُوثَ عَنْهُ فِي عِلْمٍ إِنْ كَانَ إِضَافَةً شَيْءٌ إِلَى آخِرٍ كَمَا أَنَّ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ يُبْحَثُ عَنْ اثْبَاتِ الْأَدِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَفِي الْمَنْطِقِ يُبْحَثُ عَنْ إِصَالٍ تَصَوُّرٍ أَوْ تَصْدِيقٍ إِلَى تَصَوُّرٍ أَوْ تَصْدِيقٍ وَقَدْ يَكُونُ بَعْضُ الْعَوَارِضِ الَّتِي لَهَا مَدْخَلٌ فِي الْمُبْحُوثِ عَنْهُ نَاشِئَةً عَنْ أَحَدِ الْمُضَافَيْنِ وَبَعْضُهُمَا عَنِ الْآخَرِ

فَمَوْضُوعُ هَذَا الْعِلْمِ كَلَا الْمُضَافِينَ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَبْنُوحُ عَنْهُ الْإِضَافَةُ لَا يَكُونُ  
مَوْضُوعُ الْعِلْمِ الْوَاحِدِ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً لَّأَنَّ اتِّحَادَ الْعِلْمِ وَإِخْتِلَافَهُ إِنَّمَا هُوَ بِاتِّحَادِ  
الْمَعْلُومَاتِ أَيْ الْمَسَائِلِ وَإِخْتِلَافِهَا فَإِخْتِلَافُ الْمَوْضُوعِ يُوجِبُ إِخْتِلَافَ الْعِلْمِ وَإِنْ  
أُرِيدَ بِالْعِلْمِ الْوَاحِدِ مَا وَقَعَ الْإِصْطِلَاحُ عَلَى أَنَّهُ عِلْمٌ وَاحِدٌ مِنْ غَيْرِ رِعَايَةِ مَعْنَى يُوجِبُ  
الْوَحْدَةَ فَلَا إِغْتِبَارَ بِهِ عَلَى أَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ أَنْ يُضْطَلَحَ حِينَئِذٍ عَلَى أَنَّ الْفِقْهَ وَالْهَنْدَسَةَ  
عِلْمٌ وَاحِدٌ وَمَوْضُوعُهُ شَيْئَانِ فَعَلَّ الْمُكَلِّفَ وَالْمُقَدَّرَ وَمَا أَوْرَدُوا مِنَ النُّظِيرِ وَهُوَ  
بَدَنُ الْإِنْسَانِ وَالْأَدْوِيَةُ فَجَوَابُهُ أَنَّ الْبَحْثَ فِي الْأَدْوِيَةِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ حَيْثُ أَنَّ بَدَنَ  
الْإِنْسَانِ يَصِحُّ بِبَعْضِهَا وَيَمْرَضُ بِبَعْضِهَا فَالْمَوْضُوعُ فِي الْجَمِيعِ بَدَنُ الْإِنْسَانِ۔

**ترجمہ و تشریح:-** مصنف نے یہاں سے موضوع اور مسائل علم سے متعلق تین الگ الگ مباحث بیان کی ہیں اور ہر ایک بحث کو ”منہا“ کے ساتھ مصدر کیا ہے۔

اور جاننا چاہیے کہ میں جب موضوع اور مسائل کے مباحث میں واقع ہوا تو میں موضوع اور مسائل کی بعض ایسی مباحث آپکوسنانا چاہتا ہوں جو طلباء علم کے لئے حد سے زیادہ ضروری ہیں گو وہ اس فن یعنی علم اصول فقہ کے مناسبات میں سے نہیں ہیں لیکن شدت ضرورت کی بناء پر (جملہ معترضہ کے طور پر) میں ان مباحث کو یہاں پر ذکر کرتا ہوں۔

منہا: ان مباحث ثلاثہ میں سے ایک بحث یہ ہے کہ علماء نے ذکر کیا ہے اور یہ بات انکے ہاں مشہور ہے کہ ایک علم کے لئے متعدد موضوعات ہو سکتے ہیں۔ جیسے مثلاً علم طب میں بدن انسان اور ادویہ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے لہذا علم طب کا موضوع بدن انسان اور ادویہ دونوں ہیں اور علماء کی یہ بات صحیح نہیں اور تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ کسی علم میں مجبوث عندا اگر ایک ایسی شئی ہو جس کی دوسرے کی طرف اضافت ہو جیسا کہ اصول فقہ میں اثبات الادلۃ للحکم سے بحث ہوتی ہے اور منطق میں ایصال التصور الی تصور اور ایصال التصدیق الی تصدیق سے بحث ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں موضوع کے جن عوارض سے بحث ہوتی ہے بعض ان میں ایک مضاف سے متعلق ہونگے اور بعض دوسرے مضاف سے اور موضوع اس علم کا دونوں مضاف ہونگے۔ اور اگر مجبوث عنہ اضافۃ بین الثنیین نہ ہو تو اس صورت میں ایک علم کا موضوع اشیاء کثیرہ نہیں ہو سکتیں اسلئے کہ علم کا اتحاد اور اختلاف معلومات اور مسائل کے اتحاد اور اختلاف کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ تو اختلاف موضوع اختلاف علم کو واجب کریگا۔ اور اگر وحدت علم سے مراد



وحدت اصطلاحی ہو کہ اہل عرف اور اہل اصطلاح نے کسی ایسے معنی جو وحدت کو ثابت کرتا ہو کی رعایت کے بغیر اسکو ایک علم تصور کیا ہو تو ایسی وحدت کا علوم میں کوئی اعتبار نہیں ہے۔ نیز اس صورت میں تو ہر ایک کے لئے جائز ہوگا کہ وہ کوئی سے دونوں علموں کو ایک تصور کر کے کہے کہ اس علم کے دو موضوع ہیں مثلاً علم فقہ اور علم ہندسہ کو ایک تصور کر کے کوئی کہہ سکتا ہے کہ اس علم کے دو موضوع ہیں (۱) فعل مکلف (۲) مقدار

اور تعدد موضوعات کے جواز پر جو نظیر پیش کی گئی ہے کہ علم طب کا موضوع بدن انسان اور ادویہ ہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ادویہ کی مباحث بدن انسان کے احوال کی مباحث کی طرف راجع ہیں اسلئے کہ ادویہ کے احوال سے بحث اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ کوئی دوائی کے ساتھ بدن انسان صحت یاب ہوتا ہے اور کوئی دوائی کے ساتھ بدن انسان بیمار ہوتا ہے تو تمام مباحث اور مسائل کے اعتبار سے موضوع بدن انسان ہی ہے اور ادویہ کے احوال سے جو مباحث متعلق ہیں وہ بدن انسان کے احوال کی مباحث کی طرف راجع ہیں۔

**قال الشارح فی التلویح:** قوله و اعلم ان هذه ثلاثة مباحث فی الموضوع اور قدھا  
مخالفاً لجمهور المحققین يتعجب منها الناظر فیها الواقف علی کلام القوم فی هذا  
المقام.

الأول أن إطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وإن كان فوق الإثنين غیر صحيح بل  
التحقیق أن المبحوث عنه فی العلم إما أن یكون إضافة بین الشئین أولاً وعلى  
الأول إما أن یكون العوارض الّتی لها دخل فی المبحوث عنه بعضها ناشیاً عن أحد  
المضافین وبعضها ناشیاً عن المضاف الآخر أولاً لأن كان كذلك فموضوع العلم  
کلاً المضافین كما وقع البحث فی الأصول عن إثبات الأدلة للأحكام والأحوال  
الّتی لها دخل فی ذالک بعضها ناشی عن الدلیل کالعموم والإشتراک والتواتر و  
بعضها عن الحكم کگو نه عبادة أو عقوبة فموضوعه الأدلة والأحكام جميعاً.

و أما إذا لم یکن المبحوث عنه إضافة كما فی الفقه الباحث عن وجوب فعل  
المكلف و حرمة و غیر ذالک أو كان إضافة لیکن لا دخل للأحوال الناشیة عن  
أحد المضافین فی المبحوث عنه كما فی المنطقی الباحث عن ایصال تصور او

تَصَدِّقٍ إِلَى تَصَوُّرٍ أَوْ تَضَدِّيقٍ وَلَا دَخَلَ لَا حَوَالِ التَّصَوُّرِ وَالتَّضَدِّيقِ الْمُوَصِّلِ إِلَيْهِ فِي ذَٰلِكَ عَلَى مَا قَرَّرَهُ الْمُصَنِّفُ فِيمَا سَبَقَ فَالْمَوْضُوعُ لَا يَكُونُ إِلَّا وَاحِدًا لِأَنَّ اخْتِلَافَ الْمَوْضُوعِ يُوجِبُ اخْتِلَافَ الْمَسَائِلِ الْمَوْجِبَ لِاخْتِلَافِ الْعِلْمِ ضَرُورَةً أَنَّ الْعِلْمَ إِنَّمَا يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَعْلُومَاتِ وَهِيَ الْمَسَائِلُ۔

**ترجمہ تشریح:-** علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ موضوع سے متعلق تین مباحث ہیں جو مصنفؒ نے جمہور محققین کے خلاف ذکر کی ہیں جو اس مقام پر قوم یعنی علماء محققین کے کلام پر واقف ہو تو وہ ان مباحث ثلاثہ میں نظر اور فکر کرنے سے تعجب ہی کریگا۔ (شارح کی مراد جو بھی ہو لیکن یہ بھی احتمال ہے کہ ان مباحث کو پڑھنے والا مصنف کے کمال علم پر حیران ہو کر رہیگا واللہ اعلم)

الاول: پہلی بحث یہ ہے کہ ایک ہی علم کے لئے تعدد خواہ وہ دو یا دو سے زیادہ ہوں، کا قائل ہونا علی الاطلاق صحیح نہیں ہے۔ بلکہ تحقیق یہ ہے کہ علم میں مجوٹ عنہ یا تو اضافت بین الشیئین ہوگی۔ اور یا اضافت بین الشیئین نہیں ہوگی پہلی صورت میں اگر مجوٹ عنہ اضافت بین الشیئین ہو تو وہ عوارض جنکے لئے مجوٹ عنہ میں دخل ہے یا تو ان میں سے بعض ایک مضاف سے ناشی اور متعلق ہونگے اور بعض دوسرے مضاف سے ناشی اور متعلق ہونگے اور یا ایسا نہیں ہوگا۔ سو اگر وہ عوارض جنکے لئے مجوٹ عنہ میں دخل ہے بعض ان میں ایک مضاف سے اور بعض ان میں سے دوسرے مضاف سے ناشی اور متعلق ہوں تو اس صورت میں علم کا موضوع دونوں مضافین ہونگے جیسا کہ اصول فقہ میں اثبات الادلہ للاحکام سے بحث ہوتی ہے تو ادلہ اور احکام دونوں مضافین ہیں یعنی ان میں سے ایک دوسرے کی طرف مضاف اور منسوب ہے۔

اور وہ احوال جنکے لئے اثبات الادلہ للاحکام میں دخل ہے۔ ان میں سے بعض دلیل سے ناشی اور متعلق ہیں جیسے دلیل کا عام ہونا، مشترک ہونا متواتر ہونا اور بعض ان میں حکم سے ناشی اور متعلق ہیں جیسے اس حکم کا عبادت ہونا، عقوبت ہونا (تو اسلئے اگر موضوع ایک قرار دیا جائے تو ترجیح بلا مرجح ہوگی اور اگر ایک کے احوال دوسرے کی طرف راجع کئے جائیں اور تابع بنائے جائیں تو تکلف ہوگا تو اس تکلف اور ترجیح بلا مرجح سے بچنے کے لئے کہا جائیگا) علم اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں۔ اور جب مجوٹ عنہ اضافت بین الشیئین نہ ہو جیسا کہ علم فقہ میں فعل مکلف کے وجوب اور حرمت وغیرہ سے بحث ہوتی ہے۔ یا مجوٹ عنہ اضافت بین الشیئین ہی ہو لیکن وہ احوال جو احد المضافین سے نکلتے ہوں انکے لئے مجوٹ عنہ میں دخل نہ ہو۔

جیسا کہ علم منطق میں تصور اور تصدیق معلوم سے اسلئے بحث ہوتی ہے کہ یہ تصور اور تصدیق مجہول کی طرف پہنچائے لیکن تصور اور تصدیق موصل الیہ جو تصور اور تصدیق مجہول ہیں ان کے احوال کے لئے اس "ایصال" میں کوئی دخل نہیں ہے۔ جیسا کہ مصنف نے "و یلحق بہ البحث عما یثبت الخ" کے ذیل میں واضح اور ثابت کیا ہے تو دونوں صورتوں میں موضوع ایک ہی ہوگا اسلئے کہ اختلاف موضوعات اختلاف مسائل کو واجب کرتا ہے اور اختلاف مسائل اختلاف علم کو واجب کرتا ہے کیونکہ یہ بات بدھتہ ثابت ہے کہ علم کا اختلاف معلومات کے اختلاف کی بنا پر ہوتا ہے اور معلومات ہی اس علم کے مسائل ہوتے ہیں۔

وفیه نظرٌ لِأَنَّهُ إِنْ أُريدَ بِاختِلَافِ الْمَسَائِلِ مُجَرَّدُ تَكْثُرِهَا فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يُوجِبُ اخْتِلَافَ الْعِلْمِ وَظَاهِرٌ أَنَّ مَسَائِلَ الْعِلْمِ الْوَاحِدِ كَثِيرَةٌ الْبَتَّةَ وَإِنْ أُريدَ عَدَمُ تَنَاسُبِهَا فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ مُجَرَّدَ تَكْثُرِ الْمَوْضُوعَاتِ يُوجِبُ ذَلِكَ وَإِنَّمَا يَلْزَمُ ذَلِكَ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْمَوْضُوعَاتُ الْكَثِيرَةُ مُتَنَاسِبَةً وَالْقَوْمُ صَرَّحُوا بِأَنَّ الْأَشْيَاءَ الْكَثِيرَةَ إِنَّمَا تَكُونُ مَوْضُوعاً لِعِلْمٍ وَاحِدٍ بِشَرَطِ تَنَاسُبِهَا وَوَجْهُ التَّنَاسُبِ إِشْتِرَاكُهَا فِي ذَاتِي كَالْخَطِّ وَالسُّطْحِ وَالْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ لِلْهِنْدُسَةِ فَإِنَّهَا تَتَشَارَكُ فِي جِنْسِهَا وَهُوَ الْمِقْدَارُ أَعْنَى الْكَمِّ الْمُتَّصِلِ الْقَارِئِ الدَّاتِ أَوْ فِي عَرْضِي كَبَدَنِ الْإِنْسَانِ وَأَجْزَائِهِ وَالْأَغْذِيَّةِ وَالْأَدْوِيَّةِ وَالْأَرْكَانِ وَالْأَمْرِجَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ إِذَا جُعِلَتْ مَوْضُوعَاتِ الطَّبِّ فَإِنَّهَا تَتَشَارَكُ فِي كَوْنِهَا مُنْسُوبَةً إِلَى الصَّحَّةِ الَّتِي هِيَ الْغَايَةُ فِي ذَلِكَ الْعِلْمِ فَعَلِمَ أَنَّهُمْ لَمْ يُهْمِلُوا رِعَايَةَ مَعْنَى يُوجِبُ الرَّوَاجِدَةَ. وَأَنْ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُصْطَلِحَ عَلَى أَنَّ الْفِقْهَ وَالْهِنْدُسَةَ عِلْمٌ وَاحِدٌ مَوْضُوعُهُ فِعْلُ الْمُكَلَّفِ وَالْمِقْدَارُ.

ثُمَّ أَنَّهُ فِيمَا أوردَ مِنَ الْمِثَالَيْنِ مُنَاقِضٌ نَفْسَهُ لِأَنَّ مَوْضُوعَ الْأَصُولِ أَشْيَاءٌ كَثِيرَةٌ إِذْ مَحْمُولَاتُ مَسَائِلِهِ لَيْسَتْ أَعْرَاضاً ذَاتِيَّةً لِمَفْهُومِ الدَّلِيلِ بَلِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَالتَّشَارُكِ بَيْنَ اثْنَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ وَكَذَلِكَ التَّصَوُّرُ وَالتَّصَدِيقُ فِي الْمَنْطِقِ۔

**ترجمہ و تشریح:-** (اس عبارت میں علامہ تفتازانی مصنف پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ اختلاف

موضوعات اختلاف مسائل کو مستلزم ہے اور اختلاف مسائل اختلاف علم کو مستلزم ہے۔ لہذا ایک علم کے لئے متعدد موضوعات نہیں ہو سکتے اس کو ہم نہیں مانتے، فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کے اس گزشتہ بیان میں نظر اور اشکال ہے اسلئے کہ اختلاف مسائل سے مراد نفس تکلف اور زیادت فی المسائل ہوگا۔ یا تکلف اور زیادت مع عدم المناسبت فی المسائل ہوگا۔ اگر اول یعنی نفس تکلف اور زیادت ہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اختلاف المسائل بمعنی نفس تکلف فی المسائل اختلاف علم کی طرف مستلزم ہے اور یہ بات تو ظاہر اور واضح ہے کہ ایک ہی علم کے مسائل ضرور کثیر ہوا کرتے ہیں اور اگر ثانی یعنی تکلف مسائل مع عدم المناسبت مراد ہو تو پھر ہم یہ نہیں مانتے کہ نفس تکلف فی الموضوعات یعنی صرف موضوعات کا متعدد ہونا تکلف مسائل مع عدم المناسبت کو مستلزم ہے اور تکلف مسائل مع عدم المناسبت اس وقت لازم آتا ہے جبکہ ان موضوعات کثیرہ میں مناسبت نہ ہو۔ حالانکہ علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اشیاء کثیرہ ایک علم کا موضوع صرف اس وقت ہو سکتی ہیں جبکہ ان میں مناسبت ہو۔ اور وجہ مناسبت ان اشیاء کثیرہ کا کسی ذات میں مشترک ہونا جیسے خط اور سطح اور جسم تعلیمی کہ یہ تینوں علم ہندسہ کے موضوعات ہیں اسلئے کہ یہ تینوں جنس یعنی مقدار ہونے میں اور کم متصل قار الذات ہونے میں مشترک ہیں۔ یا وہ اشیاء کثیرہ کسی عرضی میں مشترک ہوگی جیسے بدن انسان اور اسکے اجزاء اور غذائیں اور دوائیں اور ارکان یعنی اخلاط اربعہ اور مزاجیں وغیرہ جب علم طب کے موضوعات بنائے جائیں تو یہ سب صحت کی طرف منسوب ہونے میں جو علم طب کی غایہ اور مقصود ہے مشترک ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ علماء نے ایسے معنی کی رعایت کا ضرور لحاظ کیا ہے جو اشیاء کثیرہ میں وحدت اور مناسبت پیدا کرتا ہے۔

اور مصنفؒ کا یہ کہنا کہ وحدت سے اگر وحدت اصطلاحی مراد لی جائے تو پھر کوئی یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ علم فقہ اور علم ہندسہ ایک علم ہے اور اس کا موضوع فعل مکلف اور مقدار ہے کسی کے لئے جائز نہیں اسلئے کہ جس وحدت کا علماء نے لحاظ کیا ہے وہ وحدت نہ تو علم فقہ اور علم ہندسہ میں متصور ہے اور نہ فعل مکلف اور مقدار میں متصور ہے۔

ثم انه فیما اورد الخ سے ایک اعتراض ہے کہ مصنفؒ نے کسی علم میں مجوٹ عنہ کے معنی اضافہ ہونے کی جو دو مثالیں ذکر کیں ہیں جن میں سے ایک اصول فقہ اور ایک علم منطق ہے ان دونوں میں وہ خود اپنے ساتھ مناقضہ اور معارضہ کرتا ہے۔ اسلئے کہ علم فقہ کا موضوع صرف مفہوم دلیل نہیں اسلئے کہ محمولات مسائل مفہوم دلیل کے اعراض ذاتیہ نہیں بلکہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کے عوارض ذاتیہ ہیں بعض عوارض تو ان میں سے ہر ایک کے اوپر علی الانفراد حمل ہوتے ہیں اور بعض ان پر علی سبیل التشارک حمل ہوتے ہیں لہذا موضوع صرف مفہوم دلیل نہ ہوا بلکہ

امور اربعہ ہو گئے اسی طرح تصور اور تصدیق معلومہ جو علم منطق کے موضوع ہیں تو یہاں بھی محمولات مسائل صرف تصور اور تصدیق کی طرف راجع نہیں بلکہ امور متعددہ کی طرف راجع ہیں لہذا یہاں بھی موضوع امور متعددہ ہو گئے۔

جواب :- ہماری مراد اختلاف مسائل سے نفس تکثر اور زیادت فی المسائل نہیں بلکہ تکثر اور زیادت مع عدم المناسبت فی المسائل مراد ہے اور حقیقت علم اسکے مسائل ہوا کرتے ہیں اور مسائل علم کے دو جزو ہوتے ہیں موضوع اور محمول تو مسائل علم کا موضوع اگر اس علم کا موضوع ہو یا موضوع کی نوع یا نوع کی نوع یا اسکی عرض ذاتی اور محمولات مسائل اس علم کے موضوع کے اعراض ذاتی یا اعراض ذاتی کے اعراض ذاتی ہوں تو اس صورت میں اس علم کے مسائل میں اتحاد اور مناسبت رہیگی۔ اور مسائل علم کے دونوں جزوؤں میں اگر اس قسم کی مناسبت نہ ہو تو پھر وہ اختلاف علم کی طرف مستلزم ہوگا۔

اور جس وقت محمولات مسائل کسی اضافت کی طرف راجع ہوں تو اس صورت میں ان محمولات میں سے بعض ناشی اور متعلق ہو گئے احد المضامین کے ساتھ اور بعض مضامین کے ساتھ۔ اسلئے کہ اگر کسی ایک مضامین کے حالات کو نظر انداز کیا جائے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اور اگر توڑ مروڑ کر ایک مضامین کے حالات کو دوسرے مضامین کی طرف راجع کیا جائے تو اس صورت میں تکلف لازم آئیگا۔ لہذا اس صورت میں موضوع دونوں مضامین ہو گئے لیکن اس کے باوجود علم اور فن ایک ہی ہوگا اسلئے کہ جب محمولات عنہ اضافت ہی ہے تو اس صورت میں دونوں موضوعین میں اضافت واحدہ جامع قرار پائیگی اور اس طرح محمولات میں بھی مناسبت موجود ہوگی۔ اور جب محمولات عنہ اضافت نہ ہو تو پھر موضوعین میں مناسبت مذکورہ قائم نہیں ہوگی تو اس صورت میں موضوع اگر متعدد ہو تو اختلاف مسائل کی طرف مفقہی ہوگا۔ اور علامہ تفتازانی کا یہ کہنا کہ مناسبت اشیاء کثیرہ میں ذاتی کے اعتبار سے ہوگی کا لحظہ و السطح والجسم التعليمی یہ حقیقت میں ایک مغالطہ ہے اسلئے کہ علم ہندسہ کا موضوع خط اور سطح اور جسم تعلیمی میں سے ہر ایک نہیں بلکہ موضوع مقدار یعنی کم متصل قار الذات ہے اور یہ تینوں یعنی خط سطح اور جسم تعلیمی کم متصل قار الذات کی انواع ہیں اور مسائل علم کا موضوع یا تو علم کا موضوع خود ہوتا ہے یا اسکی کوئی نوع ہوتی ہے انجیسا کہ قضیہ کلیہ کے بیان میں مصنف نے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

اور شارح کا یہ کہنا کہ مناسبت یا کسی عرضی میں ہوگی تو ہم شارح سے پوچھتے ہیں کہ عرضی سے مراد اگر مطلق عرض میں اشتراک ہو تو پھر تو علم فقہ اور علم ہندسہ کا موضوع بھی مطلق عرض ہونے میں شریک ہے اسلئے کہ علم فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے اور ہندسہ کا موضوع کم متصل قار الذات ہے اور یہ دونوں عرض ہونے میں شریک ہیں اور اگر

کوئی خاص قسم کا عرض مراد ہو تو جیسا شارح نے مثال دی بدن انسان اور اجزاء وغیرہ حصول صحت میں شریک ہیں تو پھر تمام علوم عربیہ صرف، نحو، اعتقاق اور عروض سب کے سب علم واحد بن جائینگے اسلئے یہ تمام خطاء لفظی سے بچانے میں متحد ہیں حالانکہ کسی نے بھی ان تمام کو ایک علم نہیں کہا لہذا معلوم ہوا کہ اس قسم کا تناسب وحدت علم کے لئے کافی نہیں ہے۔

اور جو مناقضہ شارح نے پیش کیا ہے کہ اصول فقہ کے موضوعات اشیاء کثیرہ یعنی کتاب سنت اجماع اور قیاس ہیں اور محمولات مسائل ان چاروں کے محمولات ہوتے ہیں اور وہ دلیل شرعی کے مفہوم کے اعراض ذاتیہ نہیں ہوتے۔ یہ مناقضہ بھی غلط ہے اسلئے کہ علم میں موضوع فن کے مفہوم کے عوارض سے بحث نہیں ہوتی، یہاں تک کہ محمولات مسائل کو مفہوم دلیل کی طرف راجع نہ ہونے پر اعتراض وارد ہو بلکہ محمولات مسائل مصداق دلیل کی طرف راجع ہونے چاہئیں اور مصداق دلیل کتاب سنت اجماع اور قیاس ہیں۔

اسی طرح منطق کا موضوع موصل الی المحمول ہے پھر خواہ موصل تصور ہو یا موصل تصدیق ہو تو اس میں بھی موضوع ایک ہی ہے البتہ انواع مختلف ہیں اور قضیہ کلیہ کی تفصیل میں بار بار گزرا ہے کہ موضوع مسائل کے لئے موضوع علم ہونا ضروری نہیں بلکہ موضوع مسائل موضوع علم اور موضوع علم کی نوع یا اس کا عرض ذاتی سب ہو سکتے ہیں لہذا معلوم ہوا کہ مصنف نے جو تحقیق کی ہے وہ لائق تحسین ہے۔

**قال المصنف فی التوضیح:** ومنها أنه قد تكرر الحثية في الموضوعات ولها  
مغنيان أحدهما أن الشيء مع تلك الحثية موضوع كما يقال الموجود من حيث  
أنه موجود موضوع للعلم الإلهي فيبحث فيه عن الأعراض الذاتية التي تلحقه من  
حيث أنه موجود كالحادثة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحثية لأن  
الموضوع ما يبحث عن أعراضه لا ما يبحث عنه أو عن أجزائه

و ثانيهما أن الحثية تكون بيانا للأعراض الذاتية المبحوث عنها فإنه يمكن أن  
يكون للشيء أعراض ذاتية متنوعة وإنما يبحث في علم عن نوع منها فالحثية بيان  
ذلك النوع لقولهم موضوع الطب بدن الإنسان من حيث أنه يصح ويمرض  
وموضوع الهيئة أجسام العالم من حيث أن لها شكلا يراؤ به المعنى الثاني لا الأول

إِذْ فِي الطَّبِّ يُبْحَثُ عَنِ الصَّحَّةِ وَالْمَرَضِ وَفِي الْهَيَاةِ عَنِ الشَّكْلِ فَلَوْ كَانَ الْمَرَادُ هُوَ  
الْأَوَّلُ يَجِبُ أَنْ يُبْحَثَ فِي الطَّبِّ وَالْهَيَاةِ عَنْ أَعْرَاضٍ لَا حِفْظَ لِأَجْلِ الْحَيَاتِيَيْنِ وَلَا  
يُبْحَثُ عَنِ الْحَيَاتِيَيْنِ وَالْوَاقِعُ خِلَافُ ذَلِكَ۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ ان مباحث ثلاثہ میں ایک یہ ہے کہ اکثر و بیشتر موضوعات علوم میں حیثیت کا ذکر ہوتا ہے اور اس حیثیت کے لئے بیان موضوعات میں دو معانی ہیں۔

(۱) یہ کہ شی اس حیثیت سمیت اس علم کا موضوع ہو جیسے کہا جاتا ہے کہ موجود، موجود ہونے کی حیثیت سے علم الہی کا موضوع ہے لہذا اس صورت میں موجود کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث کریں گے جو موجود ہونے کی حیثیت سے اسکو لاحق ہیں جیسے وحدت اور کثرت وغیرہ اور خود موجود ہونے سے بحث نہیں کریں گے اسلئے کہ موضوع کسی علم کا وہ ہوتا ہے کہ اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اور خود موضوع سے اور اسکے اجزاء سے بحث نہ کی جائے۔

اور دوسرا معنی یہ ہے کہ یہ حیثیت ان اعراض ذاتیہ کا بیان ہوں جو اس علم میں مجوٹ عنہا ہوتے ہیں اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ کسی شی کے لئے مختلف اعراض ذاتیہ ہوں اور علم میں اس شی کے عوارض کی کسی ایک قسم سے بحث کی جاتی ہو تو اس صورت میں حیثیت اس نوع کا بیان ہوتا ہے تو علماء کا قول کہ علم طب کا موضوع بدن انسان ہے صحت یا ب اور بیمار ہونے کی حیثیت سے اور علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ ان اجسام کے لئے شکل ہوتی ہے ان دونوں مثالوں میں حیث کا دوسرا معنی مراد ہوگا اور یہاں پر پہلا معنی مراد نہیں ہو سکتا۔

اسلئے کہ علم طب میں صحت اور مرض سے بحث ہوتی ہے اور علم ہیئت میں شکل سے بحث ہوتی ہے تو اگر مراد حیث کا پہلا معنی ہو تو پھر علم طب اور علم ہیئت میں ان اعراض سے بحث ہوگی جو صحت اور مرض اور شکل کی حیثیت سے بدن انسان اور اجسام عالم کو لاحق ہیں اور علم طب میں صحت اور مرض سے اور علم ہیئت میں شکل سے بحث نہیں ہوگی حالانکہ واقع اسکے خلاف ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ یہاں پر حیث ان اعراض کے نوعیت کو متعین کرنے کے لئے ہے جو علم طب یا علم ہیئت میں مجوٹ عنہ ہیں اور وہ علم طب میں صحت اور مرض ہے اور علم ہیئت میں شکل ہے۔

**قال الشارح فی التلویح:**

قوله مِنْهَا أَنَّهُ تُذَكَّرُ الْحَيَاةُ: الْمَبْحَثُ الثَّانِي فِي تَحْقِيقِ الْحَيَاةِ الْمَذْكُورَةِ فِي

الْمَوْضُوعِ حَيْثُ يُقَالُ مَوْضُوعٌ هَذَا الْعِلْمُ هُوَ ذَلِكَ الشَّيْءُ مِنْ حَيْثُ كَذَا وَ لَفْظُ  
حَيْثُ مَوْضُوعٌ لِلْمَكَانِ أَسْتَعِيرَ لِجِهَةِ الشَّيْءِ وَاعْتِبَارِهِ يُقَالُ الْمَوْجُودُ مِنْ حَيْثُ هُوَ  
مَوْجُودٌ أَى مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ وَبِهَذَا الْإِعْتِبَارِ فَالْحَيِّثِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ فِي الْمَوْضُوعِ قَدْ لَا  
تَكُونُ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ كَقَوْلِهِمْ مَوْضُوعُ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ الْبَاحِثِ  
عَنْ أَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الْمُجَرَّدَةِ هُوَ الْمَوْجُودُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَوْجُودٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ  
يُبْحَثُ عَنْ الْعَوَاضِ الَّتِي تَلْحَقُ الْمَوْجُودَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَوْجُودٌ لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ جَوْهَرٌ  
أَوْ عَرَضٌ أَوْ جِسْمٌ أَوْ مُجَرَّدٌ وَذَلِكَ كَالْعِلِّيَّةِ وَالْمَعْلُولِيَّةِ وَالْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ  
وَالْقِدَمِ وَالْخُلُودِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَلَا يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ حَيِّثِيَّةِ الْوُجُودِ إِذْ لَا مَعْنَى لِإِتْبَاطِهَا  
لِلْمَوْجُودِ وَقَدْ تَكُونُ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ كَقَوْلِهِمْ مَوْضُوعُ الطَّبِّ  
بَدَنُ الْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَصْبُحُ وَيَمْرُضُ وَ مَوْضُوعُ الطَّبِيعِيِّ الْجِسْمِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ  
يَتَحَرَّكُ وَيَسْكُنُ وَالصَّحَّةُ وَالْمَرَضُ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِي الطَّبِّ وَ كَذَا  
الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ فِي الطَّبِيعِيِّ.

فَلِهَذَا الْمُصَنِّفُ أَنَّ الْحَيِّثِيَّةَ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ جُزْءٌ مِنَ الْمَوْضُوعِ وَفِي الثَّانِي بَيَانٌ  
لِلْأَعْرَاضِ الدَّائِيَّةِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ إِذْ لَوْ كَانَتْ جُزْءٌ مِنَ الْمَوْضُوعِ كَمَا فِي  
الْقِسْمِ الْأَوَّلِ لَمَا صَحَّ أَنْ يُبْحَثَ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ وَ يُجْعَلَ مِنْ مَحْمُولَاتِ مَسَائِلِهِ إِذْ لَا  
يُبْحَثُ فِي الْعِلْمِ عَنْ أَجْزَاءِ الْمَوْضُوعِ بَلْ عَنْ أَعْرَاضِهِ الدَّائِيَّةِ.

**ترجمہ و تشریح:-** شارح فرماتے ہیں کہ دوسری بحث اس حیثیت کی تحقیق میں ہے جس میں جو موضوع میں  
ذکر ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ اس علم کا موضوع وہ شی ہے اس حیثیت سے۔ اور لفظ حیثیت اصل لغت میں مکان کے  
لئے وضع ہوا ہے (کیونکہ ظرف مکانیہ میں سے ہے) اور پھر اسکو بحث اشی اور اعتبار اشی کے لئے مستعار لیا گیا ہے  
کہا جاتا ہے کہ موجود موجود ہونے کی حیثیت سے یعنی موجود ہونے کے اعتبار سے اور وہ حیثیت جو موضوع میں ذکر  
ہوتی ہے کبھی اعراض مباحث عنہا فی العلم میں سے نہیں ہوتی۔ جیسے حکمت الہی جو موجودات مجردہ کے  
احوال سے بحث کرتا ہے کا موضوع موجود بحیثیت موجود ہے اس معنی پر کہ حکمت الہی میں موجود کے ان عوارض سے



بحث ہوگی جو اسکو موجود ہونے کے اعتبار سے لاحق ہیں۔ اور ان عوارض سے بحث نہیں ہوتی جو موجود کو جوہر یا عرض یا جسم یا مجرد ہونے کے اعتبار سے لاحق ہوں (اور وہ عوارض جو موجود کو موجود ہونے کے اعتبار سے لاحق ہیں) وہ جیسے علیت یعنی علت ہونا، معلول ہونا، واجب ہونا، ممکن ہونا، قدیم ہونا، حادث ہونا وغیرہ وغیرہ ہیں۔

اور حکمت الہی میں خود حیثیت وجود سے بحث نہیں ہوتی اسلئے کہ وجود کو موجود کے لئے ثابت کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے۔ اور کبھی حیثیت اعراض مجوٹ عنہا میں سے ہوتی ہے جیسے علماء اور حکماء کا کہنا کہ علم الطب کا موضوع بدن انسان ہے صحت یاب اور بیمار ہونے کے اعتبار سے اور حکمت طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے حرکت اور سکون کے اعتبار سے اور صحت اور مرض علم الطب میں اعراض مجوٹ عنہا کی قبیل سے ہیں اس طرح حرکت اور سکون حکمت طبعی میں اعراض مجوٹ عنہا میں شامل ہیں تو مصنف نے قسم اول میں حیثیت کو جز و موضوع اور قسم ثانی میں اعراض ذاتیہ مجوٹ عنہا کا بیان قرار دیا۔ اس لئے کہ اگر قسم ثانی میں بھی حیثیت قسم اول کی طرح جز و موضوع ہو جائے تو پھر علم طب میں صحت اور مرض سے بحث کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور صحت اور مرض کو علم طب کے مسائل کے محمولات بنانا صحیح نہ ہوگا۔ اسلئے کہ علم میں اجزاء موضوع سے بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهَا فِي الْأَوَّلِ جُزْءٌ مِنَ الْمَوْضُوعِ بَلْ قَيْدٌ لِمَوْضُوعِيَّةٍ  
بِمَعْنَى أَنَّ الْبَحْثَ يَكُونُ عَنِ الْأَعْرَاضِ الَّتِي تَلَحُّقُهُ مِنْ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ وَبِذَلِكَ  
الِإِعْتِبَارِ وَعَلَى هَذَا لَوْ جَعَلْنَا الْحَيْثِيَّةَ فِي الْقِسْمِ الثَّانِي أَيْضاً قَيْداً لِلْمَوْضُوعِ عَلَى مَا  
هُوَ ظَاهِرٌ كَلَامِ الْقَوْمِ لَا بَيَاناً لِلْأَعْرَاضِ الدَّائِيَّةِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُصَنِّفُ لَمْ يَكُنِ  
الْبَحْثُ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ بَحْثًا عَنْ أَجْزَاءِ الْمَوْضُوعِ وَلَمْ يَلْزَمْنَا مَا لَزِمَ الْمُصَنِّفُ مِنْ  
تَشَارُكِ الْعُلَمَاءِ فِي مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ بِالذَّاتِ وَالْإِعْتِبَارِ۔

**ترجمہ و تشریح:-** اس عبارت میں علامہ تفتازانی نے مصنف پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ کسی قائل کے لئے یہ حق ہے کہ وہ کہے کہ ہم نہیں مانتے کہ پہلی قسم میں حیثیت موضوع کا جزو ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ حیثیت موضوع کی موضوعیت کے لئے قید ہو بایں معنی کہ حکمت الہی میں موجود کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی جو موجود کو موجود ہونے کی حیثیت اور موجود ہونے کے اعتبار سے لاحق ہے۔ اور اسی طرح اگر حیثیت کو دوسری قسم میں بھی موضوع کے لئے قید بنایا جائے (اور کہا جائے کہ علم الطب میں بدن انسان کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی جو

صحت اور مرض کے اعتبار سے بدن انسان کو لاحق ہیں) جیسا کہ یہ علماء کے کلام سے ظاہر ہے یہ حیثیت اعراض ذاتیہ کا بیان نہیں ہے اگرچہ مصنف کا خیال یہی ہے تو اس صورت میں نہ علم میں اجزاء موضوع سے بحث کرنا لازم آئیگا اور نہ دو علموں کا ایک ہی موضوع میں ہئیتہ اور حکماً اشتراک لازم آئیگا جیسا کہ مصنف پر یہی اعتراض لازم آتا ہے (اسلئے کہ مصنف نے جب حیثیت کو اعراض ذاتیہ کا بیان قرار دیا تو علم ہئیت اور حکمت طبعی دونوں کا موضوع جسم ہے لیکن علم ہئیت کا موضوع اجسام عالم من حیث الشكل اور حکمت طبعی کا موضوع اجسام عالم من حیث الطبیعہ ہے اور حیثیت مصنف کے نزدیک اعراض ذاتیہ کا بیان ہے پھر علم ہئیت میں مبحث عنہ شکل ہوا اور حکمت طبعی میں طبعیت ہوا اور موضوع دونوں علوم کا جسم ہی ہوا جو متحد بالذات والاعتبار ہے تو دو علم ایک ہی موضوع میں بالذات والاعتبار متحد ہو گئے اور یہ باطل ہے)

جواب :- یہ ہے کہ مصنف کی مراد پہلی قسم میں حیثیت کے موضوع کے لئے جزو ہونے سے یہ نہیں ہے کہ موضوع کے دو جزو ہونگے اور ایک جزو حیث ہوگا اور دوسرا جزو حیثیت ہوگا بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ حیثیت موضوع کے وصف عنوانی میں معتبر ہوگی۔ یعنی یہی حیثیت موضوع کے مفہوم میں معتبر ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ حکمت الہی کا موضوع موجود ہے اس لحاظ سے کہ موجود کے جن عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی۔ ان میں وجود کو دخل ہوگا اور خود وجود سے حکمت الہی میں بحث نہیں ہوگی۔ تو حکمت الہیہ میں مثلاً علییت اور معلولیت سے بحث ہوتی ہے اور ان دونوں میں وجود کو دخل ہے اس طرح حدوث اور قدم سے بحث ہوتی ہے یا امکان اور وجوب سے بحث ہوتی ہے اور ان سب میں وجود کو دخل ہے۔

اور اس معنی پر حیثیت کا جزو موضوع ہونا اسکے قید ہونے کے منافی نہیں ہے لہذا حیثیت جزو موضوع بھی ہے اور قید موضوع بھی ہے جیسا کہ ناطق انسان کی حقیقت اور مفہوم کا جزو ہے اور یہ اسکے منافی نہیں کہ ناطقیہ انسان کے لئے قید ہو جائے اسلئے کہ جزو ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ ناطق انسان کے مفہوم کا جزو ہے اور ناطقیہ انسان کے لئے قید ہونے کا بھی مطلب یہ ہے کہ اس پر جو حکم لگے گا اس میں ناطقیہ کے لئے دخل ہوگا۔

رہا یہ کہ دو علموں کا اشتراک ایک ہی موضوع میں ہئیتہ اور حکماً لازم آئیگا تو یہ مصنف کی اس تحقیق کے مطابق ہے جو ابھی تیسرے ”منہا“ کی بحث میں آنے والی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک شی کے اعراض ذاتیہ مختلف اقسام کے ہوں اور ایک قسم کے عوارض ذاتیہ سے ایک علم میں اور دوسری قسم کے عوارض ذاتیہ سے دوسرے علم میں بحث کی جائے۔

نعم يَزِدُّ الإشْكَالَ الْمَشْهُورُ وَهُوَ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ لَا تَكُونَ الْحَيِّثَةُ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ ضَرُورَةً أَنَّهُ لَا يَسْتَمِمُّ مِمَّا تَعْرُضُ لِلْمَوْضُوعِ مِنْ جِهَةِ نَفْسِهَا وَإِلَّا لَزِمَ تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ ضَرُورَةً أَنَّ مَا بِهِ يَعْرُضُ الشَّيْءُ لِلشَّيْءِ لَا بُدَّ وَأَنْ يَتَقَدَّمَ عَلَى الْعَارِضِ مَثَلًا لَيْسَ الصَّحَّةُ وَالْمَرَضُ مِمَّا يَعْرُضُ لِبَدَنِ الْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَصِحُّ وَيَمْرَضُ وَلَا الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ مِمَّا يَعْرُضُ لِلْجِسْمِ مِنْ حَيْثُ يَتَحَرَّكُ وَيَسْكُنُ۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ ہاں مشہور اعتراض وارد ہوگا اور وہ یہ کہ اس صورت میں جب حیثیت کو موضوعیت کی قید بنایا جائے تو پھر اس حیثیت سے علم میں بحث نہیں ہونی چاہیے اسلئے کہ یہ حیثیت موضوع کے عوارض ذاتیہ میں سے نہیں ہے کیونکہ عوارض ذاتیہ کسی چیز کے وہ ہوتے ہیں جو اس شی کو اسکی ذات کی وجہ سے لاحق ہوں اور صحت اور مرض بدن انسان کو اگر صحت اور مرض کی حیثیت سے لاحق ہوں تو پھر تقدم صحت على الصحة اور تقدم مرض على المرض لازم آئیگا جو کہ تقدم اشی على نفسہ ہے اور یہ باطل ہے حالانکہ علم طب میں صحت اور مرض سے بحث ہوتی ہے۔ عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا ہاں مشہور اعتراض وارد ہوگا اور وہ یہ ہے کہ اس صورت میں ضروری ہے کہ حیثیت اعراض مجوٹ عنہا فی العلم میں سے نہ ہو اسلئے کہ حیثیت ان اعراض میں سے نہیں ہو سکتی جو موضوع کو اسکی ذات کے اعتبار سے لاحق ہو ورنہ تقدم اشی على نفسہ لازم آئیگا۔ (اور تقدم اشی على نفسہ باطل ہے تو اس حیثیت کا اعراض مجوٹ عنہا فی العلم میں سے ہونا بھی باطل ہے اور وجہ ملازمہ یہ ہے کہ) یہ بات بدھتہ ثابت ہے کہ جسکی وجہ سے ایک شی دوسرے کو لاحق ہو اسکے لئے ضروری ہے کہ عارض پر مقدم ہو اور صحت اور مرض ان اعراض میں سے نہیں ہیں جو بدن انسان کو صحت یاب اور بیمار ہونے کے اعتبار سے لاحق ہوں اور نہ حرکت اور سکون ان اعراض میں سے ہیں جو جسم کو متحرک اور ساکن ہونے کے اعتبار سے لاحق ہوں۔

وَالْمَشْهُورُ فِي جَوَابِهِ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ حَيْثُ امْكِانِ الصَّحَّةِ وَالْمَرَضِ أَوِ الْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ وَالِاسْتِعْدَادِ لِذَلِكَ وَهَذَا لَيْسَ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ الْمَوْضُوعَ لَمَّا كَانَ عِبَارَةً عَنِ الْمَبْحُوثِ فِي الْعِلْمِ عَنْ أَعْرَاضِهِ الدَّائِيَةِ قَبِلَ بِالْحَيِّثِيَّةِ عَلَى مَعْنَى أَنَّ الْبَحْثَ عَنِ الْعَوَارِضِ إِنَّمَا يَكُونُ بِاعْتِبَارِ الْحَيِّثِيَّةِ وَبِالنَّظَرِ إِلَيْهَا إِنِّي يُلَاحَظُ فِي جَمِيعِ الْمَبَاحِثِ هَذَا الْمَعْنَى الْكُلِّيُّ لَا عَلَى مَعْنَى أَنَّ جَمِيعَ

الْعَوَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا يَكُونُ لِحُوقِهَا لِمَوْضُوعِهَا بِوَاسِطَةِ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ الْبَتَّةِ۔

**ترجمہ و تشریح:-** اس اعتراض کے جواب میں مشہور یہ ہے کہ من حیث یصح و یرض سے مراد نفس صحت اور مرض نہیں بلکہ امکان صحت اور مرض ہے اس طرح من حیث متحرک و مسکن سے مراد امکان حرکت و السکون ہے۔ اور امکان اعراض مجوٹ عنھا میں سے نہیں ہے۔ اور جواب محقق یہ ہے کہ موضوع کسی علم کا وہ ہوتا ہے جسکے اعراض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے تو اسلئے ان اعراض ذاتیہ کو حیثیت کے ساتھ مقید کیا۔ بایں معنی کہ موضوع کے عوارض ذاتیہ سے اس حیثیت اور اس اعتبار سے بحث ہوگی۔ یعنی فن کی تمام مباحث میں اس معنی کلی کا اعتبار ہوگا۔ یہ مطلب نہیں ہوگا کہ تمام عوارض مجوٹ عنھا کا موضوع کے لئے لائق ہونا صرف اس حیثیت سے ہوگا۔

اور مصنف کی مراد بھی یہی ہے۔ اپنے اس قول سے کہ کبھی حیثیت اعراض ذاتیہ کا بیان ہوتا ہے۔ لہذا مال کے اعتبار سے مصنف اور شارح کے کلام میں کوئی فرق نہیں ہے۔ صرف تعبیر کے اعتبار سے فرق ہے۔ واللہ اعلم۔

**قال المصنف فی التوضیح و منها أَنَّ الْمَشْهُورَ أَنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ لَا يَكُونُ مَوْضُوعًا لِلْعِلْمَيْنِ أَقُولُ هَذَا غَيْرُ مُمْتَنِعٍ بَلْ وَاَقَعَ فَإِنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ يَكُونُ لَهُ أَعْرَاضٌ مُتَنَوِّعَةٌ فِي كُلِّ عِلْمٍ يُبْحَثُ عَنْ بَعْضِ مِنْهَا كَمَا ذَكَرْنَا۔**

وَأِنَّمَا قُلْنَا إِنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ يَكُونُ لَهُ أَعْرَاضٌ مُتَنَوِّعَةٌ لِأَنَّ الْوَاحِدَ الْحَقِيقِيَّ يُوصَفُ بِصِفَاتٍ كَثِيرَةٍ وَلَا يَصُحُّ أَنْ يَكُونَ بَعْضُهَا حَقِيقِيَّةً وَبَعْضُهَا إِضَافِيَّةً وَبَعْضُهَا إِيْجَابِيَّةً وَبَعْضُهَا سَلْبِيَّةً وَلَا شَيْءَ مِنْهَا يَلْحَقُهُ لِحُزْنُهُ لِعَدَمِ الْجُزْؤِ لَهُ فَلِحُقُوقِ بَعْضِهَا لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ لِذَاتِهِ قِطْعًا لِلتَّسْلُسِلِ فِي الْمَبْدَأِ فَلِحُقُوقِ الْبَعْضِ الْآخَرِ إِنْ كَانَ لِذَاتِهِ فَهُوَ الْمَطْلُوبُ وَإِنْ كَانَ لِغَيْرِهِ تَتَكَلَّمُ فِي ذَلِكَ الْغَيْرِ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى ذَاتِهِ قِطْعًا لِلتَّسْلُسِلِ فِي الْمَبْدَأِ وَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ اسْتِكْمَالُهُ مِنْ غَيْرِهِ فَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْوَاحِدَ مَوْضُوعَ عِلْمَيْنِ وَيَكُونُ تَمِيزُهُمَا بِحَسَبِ الْأَعْرَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا۔

وَذَلِكَ لِأَنَّ اتِّحَادَ الْعِلْمَيْنِ وَإِخْتِلَافَهُمَا بِحَسَبِ اتِّحَادِ الْمَعْلُومَاتِ وَإِخْتِلَافِهَا وَالْمَعْلُومَاتُ هِيَ الْمَسَائِلُ فَكَمَا أَنَّ الْمَسَائِلَ تَتَّحِدُ وَتَخْتَلِفُ بِحَسَبِ مَوْضُوعَاتِهَا وَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى مَوْضُوعِ الْعِلْمِ فَكَذَلِكَ تَتَّحِدُ الْمَسَائِلُ وَتَخْتَلِفُ بِحَسَبِ

مَحْمُولَاتِهَا وَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى تِلْكَ الْأَعْرَاضِ وَإِنْ أُرِيدَ أَنَّ الْإِصْطِلَاحَ جَرَى بِأَنَّ  
الْمَوْضُوعَ مُعْتَبَرٌ فِي ذَلِكَ لَا الْمَحْمُولَ فَلَا مُشَاحَاةَ فِي ذَلِكَ عَلَا أَنْ قَوْلُهُمْ أَنَّ  
مَوْضُوعَ الْهَيَاةِ هِيَ أَجْسَامُ الْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ لَهَا شَكْلٌ وَمَوْضُوعُ عِلْمِ السَّمَاءِ وَالْعَالَمِ  
مِنَ الطَّبِيعِيِّ أَجْسَامُ الْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ لَهَا طَبِيعَةٌ قَوْلٌ بِأَنَّ مَوْضُوعَهُمَا وَاحِدٌ لَكِنْ  
اِخْتِلَافُهُمَا بِاِخْتِلَافِ الْمَحْمُولِ لِأَنَّ الْحَيْثِيَّةَ فِيهِمَا بَيَانُ الْمَبْحُوثِ عَنْهُ لِأَنَّهَا جُزْءُ  
الْمَوْضُوعِ وَالْأَيْلَازُ أَنْ لَا يُبْحَثَ فِيهِمَا عَنْ هَاتَيْنِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ بَلْ عَمَّا يَلْحَقُهُمَا لِهَاتَيْنِ  
الْحَيْثِيَّتَيْنِ وَالْوَاقِعُ خِلَافُ ذَلِكَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ۔

**ترجمہ و تشریح:-** ان مباحث میں سے تیسری بحث یہ ہے کہ مشہور ہے کہ ایک شیء دو علوم کا موضوع نہیں بن  
سکتی۔ مصنف فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں یہ ممکن اور محال نہیں بلکہ ممکن اور واقع ہے۔ اس لئے کہ ایک شیء کے لئے مختلف  
قسم کے اعراض ہو سکتے ہیں تو ہر علم میں ان اعراض متنوعہ میں سے کسی نوع سے بحث ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔  
اور جو ہم نے کہا کہ ایک شیء کے لئے اعراض متنوعہ ہوتے ہیں اسکی دلیل یہ ہے کہ۔ واحد حقیقی (واجب  
تعالیٰ) بہت سارے اوصاف کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کہ ان صفات میں سے  
بعض حقیقیہ ہوں (جیسے حیۃ اور وجود، اللہ تعالیٰ کی صفات حقیقیہ ہیں) اور بعض ان صفات میں سے اضافیہ  
ہوں۔ (جیسے خلق، ایجاد، وغیرہ اللہ تعالیٰ کی صفات اضافیہ ہیں)۔ اور بعض ان صفات میں ایجابیہ اور ثبوتیہ  
ہوں۔ (جیسے اللہ فیوم، اللہ خالق کل شیء) اور بعض ان میں سلبیہ ہوں (جیسے اللہ لیس بجوہر ولا  
عرض ولا فی مکان ولا فی زمان اور یہ تمام صفات آپس میں مختلف بالنوع اور مختلف بالتحقیق ہیں یہاں تک  
ایک دعویٰ ثابت ہو گیا کہ ایک شیء کے لئے اعراض متنوعہ ہو سکتے ہیں)

اب ان اعراض متنوعہ کا لحوق لذاتہ ثابت کرنے کے لئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان صفات میں  
سے کوئی صفت واحد حقیقی کو اسکے جزو کی وجہ سے لاحق نہیں ہے۔ اس لئے کہ اسکا جزو نہیں بلکہ وہ بسیط ذہنا و خارجاً ہے تو  
پھر یا تو تمام صفات کا لحوق بغیرہ ہوگا اور یہ باطل ہے اس لئے کہ استکمال بالغیر لازم آتا ہے جبکہ یہ تسلیم شدہ ہے کہ واجب  
اپنی ذات اور صفات میں غیر محتاج نہیں ہے۔ تو یا تمام صفات کا لحوق لذاتہ ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔ اور یا بعض کا  
لحوق لذاتہ ہوگا۔ اور بعض کا لحوق بغیرہ ہوگا۔ تو ہم اس غیر کے متعلق پوچھیں گے کہ اسکا لحوق کس کی وجہ سے ہے۔ اگر

آپ کہتے ہیں کہ اسکا لحوق لذلتہ ہے تو پھر مدعا ثابت ہوتا ہے۔ اور اگر آپ کہتے ہیں اسکا کسی اور کی وجہ سے ہے۔ تو ہم اسکے بارے میں کلام کریں گے یہاں تک کہ آپ کہہ دیں کہ اسکا لحوق لذلتہ ہے تسلسل فی المبدأ کو ختم کرنے کے لئے۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو پھر ہو سکتا ہے کہ ایک شی دو علموں کا موضوع ہو جائے اور دونوں علموں کا آپس میں ایک دوسرے سے امتیاز اعراض مجوٹ عنہا کے اعتبار سے ہوگا۔

اور یہ اسلئے کہ دو علموں کا اتحاد اور اختلاف معلومات کے اتحاد اور اختلاف کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اور معلومات ہی مسائل ہوا کرتے ہیں۔ تو جس طرح مسائل کا اتحاد اور اختلاف ان مسائل کے موضوعات کے اتحاد اور اختلاف کے اعتبار سے ہوتا ہے اور موضوعات کا اتحاد اور اختلاف موضوع علم کی طرف راجع ہے تو اس طرح مسائل کا اتحاد اور اختلاف محمولات کے اتحاد اور اختلاف کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اور محمولات کا یہ اتحاد اور اختلاف ان اعراض مجوٹ عنہا کے اتحاد اور اختلاف کی طرف راجع ہے۔ اور اگر یہ مطلب ہو کہ اصطلاح اس پر جاری ہے کہ اتحاد اور اختلاف میں اعتبار موضوع ہی کا ہوتا ہے۔ اور محمول کا نہیں ہوتا۔ تو پھر اس میں کوئی بحث نہیں کرتے لیکن علماء کا یہ کہنا کہ علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ ان اجسام کے لئے شکل ہے اور علم السماء والعالم کا موضوع حکمت طبعی میں سے بھی اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ انکے لئے طبیعت ہے یہ صراحۃً اس بات کا اعتراف ہے کہ دونوں علموں کا موضوع ایک ہی ہے۔ لیکن دونوں علموں کا اختلاف اور امتیاز ایک دوسرے سے محمولات کے اختلاف کے اعتبار سے ہے اسلئے کہ حیثیت ان دونوں علموں میں مجوٹ عنہ کا بیان ہے۔ اور حیثیت ان دونوں میں موضوع کا جزو نہیں ہے۔ ورنہ پھر لازم آئے گا کہ ان دونوں علموں میں شکل اور طبیعت سے بحث نہ کی جائے۔ بلکہ ان عوارض سے بحث کی جائے جو اجسام عالم کو شکل اور طبیعت کے اعتبار سے لاحق ہوتے ہیں۔ حالانکہ واقعہ اسکے خلاف ہے۔ اسلئے کہ علم ہیئت میں شکل سے اور علم السماء والعالم میں طبیعت سے بحث ہوتی ہے۔ اسی طرح علم نحو اور علم الصرف دونوں کا موضوع کلمہ ہے۔ لیکن کلمہ نحو کا موضوع اعراب اور بناء اور بعض کلمات کے بعض دوسرے کلمات کے ساتھ کیفیت ترکیب کے اعتبار سے ہے۔ اور صرف کا موضوع تصریف اور گردانوں کے اعتبار سے اور یہ کہ کتنے حروف اس میں اصلی ہیں یا زائد ہیں۔ واللہ اعلم

قال المصنف فی التلویح: قوله ومنها ان المشهور: المبحث الثالث فی جواز

تشارك العلوم المختلفة فی موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم

فِي جَوَازِ تَعَدُّ الْمَوْضُوعِ لِعِلْمٍ وَاحِدٍ كَذَلِكَ خَالَفَهُمْ فِي امْتِنَاعِ اتِّحَادِ الْمَوْضُوعِ  
لِلْعُلُومِ مُتَعَدِّدَةً وَادَّعَى جَوَازَهُ بَلْ وَقَوْعَهُ.

أَمَّا الْجَوَازُ فَلَأَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ لَشَيْءٍ وَاحِدٍ أَعْرَاضٌ ذَاتِيَّةٌ مُتَنَوِّعَةٌ أَيْ مُخْتَلِفَةٌ بِالنَّوْعِ  
يُبْحَثُ فِي عِلْمٍ عَنْ بَعْضِ أَنْوَاعِهَا وَفِي عِلْمٍ آخَرَ عَنْ بَعْضِ آخَرَ فَيَتِمَّ أَيْزُ الْعِلْمَانِ أَوْ  
الْعُلُومِ بِالْأَعْرَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا وَإِنْ اتَّحَدَ الْمَوْضُوعُ وَذَلِكَ لِأَنَّ اتِّحَادَ الْعِلْمِ  
وَإِخْتِلَافَهُ إِنَّمَا هُوَ بِحَسَبِ الْمَعْلُومَاتِ أَعْنَى الْمَسَائِلِ وَكَمَا يَتَّحِدُ الْمَسَائِلُ بِاتِّحَادِ  
مَوْضُوعَاتِهَا بَانَ يَرْجِعُ الْجَمِيعُ إِلَى مَوْضُوعِ الْعِلْمِ وَيَخْتَلِفُ بِإِخْتِلَافِهَا كَذَلِكَ يَتَّحِدُ  
بِاتِّحَادِ مَحْمُولَاتِهَا بَانَ يَرْجِعُ الْجَمِيعُ إِلَى نَوْعٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْمَوْضُوعِ  
وَيَخْتَلِفُ بِإِخْتِلَافِهَا فَكَمَا أُعْتَبِرَ إِخْتِلَافُ الْعُلُومِ بِإِخْتِلَافِ الْمَوْضُوعَاتِ يَجُوزُ أَنْ  
يُعْتَبَرَ بِإِخْتِلَافِ الْمَحْمُولَاتِ بَانَ يُوجَدُ مَوْضُوعٌ وَاحِدٌ بِالذَّاتِ وَالْأَعْرَاضِ وَيُجْعَلُ  
الْبَحْثُ عَنْ بَعْضِ أَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ عِلْمًا وَعَنْ الْبَعْضِ الْآخَرِ عِلْمًا آخَرَ فَيَكُونَانِ  
عِلْمَيْنِ مُتَشَارِكَيْنِ فِي الْمَوْضُوعِ مُتَمَازَيْنَيْنِ بِالْمَحْمُولِ

**ترجمہ و تشریح:-** شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تیسری بحث مباحث ثلاثہ میں سے علوم مختلفہ کے ایک ہی  
موضوع میں بالذات والا اعتبار مشترک ہونے کے جواز کے بیان میں ہے۔

تو جس طرح مصنف رحمہ اللہ نے ایک ہی علم کے لئے متعدد موضوعات کے جواز کے سلسلہ میں جمہور سے  
اختلاف کیا تھا۔ اور یہ کہا تھا کہ ایک علم کے لئے متعدد موضوعات نہیں ہو سکتے۔ اس طرح متعدد علوم کے لئے ایک ہی  
موضوع کے متنوع ہونے میں بھی مصنف نے قوم سے اختلاف کیا اور متعدد علوم کے لئے ایک ہی موضوع کے جائز  
ہونے بلکہ واقع ہونے کا دعویٰ کیا۔ مصنف رحمہ اللہ نے متعدد علوم کے لئے ایک ہی موضوع ہونے کے جواز کو ثابت  
کرتے ہوئے فرمایا۔ کہ ایک ہی شئی کے لئے مختلف قسم کے اعراض ذاتیہ ہو سکتے ہیں اس طرح کہ ایک علم میں ان  
اعراض ذاتیہ کی ایک نوع سے اور دوسرے علم میں ان اعراض ذاتیہ کے دوسری نوع سے بحث کی جائے۔

اور وہ دو علم یا کئی علوم اعراض ذاتیہ مجبوث عنہا کے اعتبار سے موضوع کے متحد ہونے کے باوجود ایک دوسرے  
سے ممتاز اور الگ ہو جائیں اور یہ اسلئے کہ علم کا اتحاد اور اختلاف معلومات یعنی مسائل کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اور جس

طرح مسائل کا اتحاد ان مسائل کے موضوعات کے اتحاد کے اعتبار سے ہوتا ہے اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ان تمام مسائل کے موضوعات علم کے موضوع کی طرف راجع ہوں تو اس طرح مسائل علم کا اتحاد ان مسائل کے محمولات کے اتحاد کے ساتھ ایسا ہی ہو سکتا ہے کہ ان مسائل کے تمام محمولات موضوع علم کے اعراض ذاتیہ کی کسی ایک نوع کی طرف راجع ہوں۔ اور ان مسائل کا اختلاف محمولات کے اختلاف کے ساتھ ہو۔ تو جس طرح علوم کا اختلاف موضوعات کے اختلاف کے ساتھ ہو سکتا ہے اسی طرح علوم کا اختلاف محمولات کے اختلاف کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے۔

مثلاً کوئی ایک موضوع جو متحد بالذات والا اعتبار ہو کو لے لیا جائے۔ اور اسکے اعراض ذاتیہ کی ایک نوع سے بحث کو ایک علم اور دوسری نوع سے بحث کو دوسرا علم قرار دیا جائے۔ تو دونوں علم ایک موضوع میں شریک ہونگے اور ایک دوسرے سے محمولات اور اعراض ذاتیہ مجوٹ عنہا کے اعتبار سے ممتاز ہونگے۔

وَأَمَّا الْوُقُوعُ فَلَا تَهْمُ جَعَلُوا أَجْسَامَ الْعَالَمِ وَهِيَ الْبَسَائِطُ مَوْضُوعَ عِلْمِ الْهَيْئَةِ مِنْ حَيْثُ الشَّكْلِ وَ مَوْضُوعَ عِلْمِ السَّمَاءِ وَالْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ الطَّبِيعَةِ وَالْحَيَاةِ فِيهِمَا بَيَانُ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا. لَا جُزْءَ الْمَوْضُوعِ إِلَّا لَمَّا وَقَعَ الْبَحْثُ عَنْهَا فِي الْعِلْمَيْنِ.

فَمَوْضُوعُ كُلِّ مِنْهُمَا أَجْسَامُ الْعَالَمِ عَلَى الْإِطْلَاقِ إِلَّا أَنَّ الْبَحْثَ فِي الْهَيَاةِ عَنْ أَشْكَالِهَا وَفِي السَّمَاءِ وَالْعَالَمِ عَنْ طَبَائِعِهَا فَهُمَا عِلْمَانِ مُخْتَلِفَانِ بِاخْتِلَافِ مَحْمُولَاتِ الْمَسَائِلِ مَعَ اتِّحَادِ الْمَوْضُوعِ

وَعِلْمُ السَّمَاءِ وَالْعَالَمِ عِلْمٌ يُعْرَفُ فِيهِ أَحْوَالُ الْأَجْسَامِ الَّتِي هِيَ أَرْكَانُ الْعَالَمِ وَهِيَ السَّمَوَاتُ وَمَا فِيهَا وَالْعَنَاصِرُ الْأَرْبَعَةُ طَبَائِعُهَا وَحَرَكَاتُهَا وَمَوَاضِعُهَا وَيُعْرَفُ الْحِكْمَةُ فِي صُنْعِهَا وَتَنْصِيدِهَا وَهُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ الْبَاحِثِ عَنْ أَحْوَالِ الْأَجْسَامِ مِنْ حَيْثُ التَّغْيِيرِ وَمَوْضُوعُهُ الْجِسْمُ الْمَحْسُوسُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَعْرُضٌ لِلتَّغْيِيرِ فِي الْأَحْوَالِ وَالْثَبَاتِ فِيهَا وَيُنَحَثُ فِيهِ عَمَّا يُعْرَضُ لَهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ كَذَا ذَكَرَهُ أَبُو عَلِيٍّ وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْحَيَاةَ فِي الطَّبِيعِيِّ مَبْحُوثٌ عَنْهَا وَقَدْ صَرَحَ بِأَنَّهَا قِيدُ الْعُرُوضِ -

**ترجمہ و تشریح:-** مصنف کا ایک دعویٰ جو ایک چیز کے مختلف علوم کے لئے موضوع بننے کا جواز تھا اس



سے فارغ ہونے کے بعد مصنف کے دوسرے دعویٰ کا ذکر کرتے ہیں۔ کہ جہاں تک ایک ہی شی کے مختلف علوم کے لئے موضوع بننے کا وقوع ہے تو اسکی دلیل یہ ہے کہ علماء نے اجسام عالم جو کہ بساط ہیں، کو علم ہیئت کا موضوع قرار دیا ہے۔ شکل کی حیثیت سے (یعنی علم ہیئت میں اجسام عالم کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی جو ان اجسام عالم کو شکل کی حیثیت سے لاحق ہوئے) اور اسی اجسام عالم کو طبیعت کی حیثیت سے علم السماء والعالَم کا موضوع قرار دیا ہے۔ اور حیثیت ان دونوں علموں میں موضوع کا جز و نہ ہو تو پھر شکل اور طبیعت سے علم ہیئت اور علم السماء والعالَم میں بحث نہیں ہوگی۔

تو ان میں سے ہر ایک کا موضوع مطلقاً اجسام عالم ہیں۔ لیکن علم ہیئت اجسام عالم کے اشکال سے اور علم السماء والعالَم میں اجسام عالم کے طبائع سے بحث ہوتی ہے۔ تو یہ دونوں علم موضوع کے متحد ہونے کے باوجود مجموعات مسائل کے اختلاف کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

اور علم السماء والعالَم وہ علم ہے جس میں ان اجسام کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔ جو عالم کے ارکان اور اجزاء ہیں اور وہ ارکان آسمان اور جو کچھ آسمانوں میں ہیں۔ اور جو کچھ عناصر رباعہ اور انکے طبائع اور حرکات اور مواضع میں ہیں اور اس علم کی بدولت ان اشیاء کی صنعت اور انکے اوپر نیچے رکھنے میں حکمت معلوم ہو جاتی ہے۔ اور یہ اس علم طبعی کی اقسام میں سے ہے۔ جس میں اجسام عالم کے احوال سے تغیر کے اعتبار سے بحث ہوتی ہے۔ اور اس کا موضوع جسم محسوس ہے۔ اس حیثیت سے کہ اسکو تغیرات عارض ہوتے ہیں۔ یعنی اس علم میں جسم محسوس سے بحث ہوتی ہے۔ اس حیثیت سے کہ یہ جسم بعض احوال میں تغیر اور بعض احوال میں ثابت ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور اس علم میں ان احوال سے بحث ہوگی جو جسم محسوس کو اس اعتبار سے کہ یہ جسم محسوس بعض احوال میں تغیر اور بعض احوال میں ثبات کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اسی طرح شیخ ابوعلی سینا نے ذکر کیا ہے۔ اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ حیثیت سے حکمت طبعی میں بحث ہوتی ہے۔ اور شیخ ابوعلی سینا اور قوم نے تصریح کی ہے کہ یہ حیثیت عوارض ذاتیہ کے لحوق کے لئے قید ہوتی ہے۔ جبکہ مصنف کے نزدیک یہی حیثیت عوارض ذاتیہ کا بیان ہے۔

وَهُنَا نَظَرٌ أَمَّا أَوْلَا فَلَئِنْ هَذَا مَبْنَى عَلَى مَا ذُكِرَ مِنْ كَوْنِ الْحَيَاةِ تَارَةً جُزْءًا مِنْ

الْمَوْضُوعِ وَآخَرَى بَيَانًا لِلْمَبْحُوثِ عَنْهَا وَقَدْ عَرَفْتَ مَا فِيهِ.

وَأَمَّا ثَانِيًا فَلَا تُهْمُ لِمَا حَاوَلُوا مَعْرِفَةَ أَحْوَالِ أَعْيَانِ الْمَوْجُودَاتِ وَضَعُوا لِلْحَقَائِقِ

انواعاً واجناساً وبخسوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متجسدة في كونها بخفا عن احوال ذلك الموضوع وإن اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علماً واحداً يفرّد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل واحد أن يضيف إليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فإن المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الإنسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فتبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها ولا معنى لتمييز العلوم الا أن هذا ينظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالإعتبار بأن يؤخذ في أحد العلمين مطلقاً وفي الآخر مقيداً أو يؤخذ في كل منهما مقيداً بقيد آخر وتلك الاحوال منجھولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سبباً للتمييز.

**ترجمہ وتشریح:-** شارح رحمہ اللہ نے تیسری بحث کے حوالے سے مصنف پر تین اعتراضات کئے ہیں۔ جنہیں سے مذکورہ بالا عبارت میں دو اعتراضات کا بیان ہے۔ وہ لہذا نظر اما اولاً سے پہلے اعتراض کی طرف اشارہ ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ مصنف کا یہ کہنا کہ علوم میں امتیاز وحدت موضوع کے باوجود محمولات مسائل کے اختلاف کے اعتبار سے ہو سکتا ہے۔ مصنف کے اس بیان پر موقوف ہے جو مابقی میں گزرا کہ حیثیت کبھی موضوع کا جزو ہوتی ہے۔ اور کبھی اعراض محوٹ عنہا کا بیان ہوتی ہے۔ لہذا اعراض محوٹ عنہا کی مختلف اقسام میں سے کوئی قسم ایک علم میں اور کوئی دوسرے میں محوٹ عنہ ہونے کی وجہ سے محمولات مسائل کے اختلاف کی وجہ سے علوم میں وحدت موضوع کے باوجود اختلاف اور امتیاز حاصل ہوگا اور اسمیں جو اعتراض ہے وہ آپکو معلوم ہوا (کہ دونوں جگہوں میں حیثیت کو موضوع کے لئے قید بنایا جاسکتا ہے۔ اور یہ کہ اس صورت میں تشارك علوم فی موضوع واحد لازم آتا ہے۔ اور اس اعتراض کا جواب بھی پہلی بحث میں آپکو معلوم ہوا اور یہ کہ حیثیت کو موضوع کے لئے قید بنانے کی صورت میں جو اعتراض وارد ہوا تھا۔ اور اس اعتراض کے جواب میں شارح نے جو تکلف کیا تھا۔ وہ بھی آپکو معلوم ہو گیا۔ فتلک بتلک)۔

واما ثانیاً: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ علماء حکمت نے جب موجودات خارجیہ کے احوال کو جاننے کا قصد کیا۔ تو انہوں نے حقائق کے لئے انواع اور اجناس مقرر کئے۔ اور حقائق کی ان انواع اور اجناس کے عوارض ذاتیہ پر

جہاں تک یہ علماء حکمت احاطہ کر سکیں ان سے بحث کی۔ تو بہت سارے ایسے مسائل حاصل ہوئے جو اس موضوع کے احوال سے بحث ہونے کے اعتبار سے متحد ہیں گو ان مسائل کے محمولات مختلف ہیں تو ان مسائل کثیرہ کو ایک ہی موضوع کے احوال سے بحث ہونے کے اعتبار سے ایک علم قرار دیا۔ جسکے لئے الگ نام رکھا جاتا ہے اور الگ اسکو مدون کیا جاتا ہے۔ اور ان علماء نے ہر اس شخص کے لئے جو اس موضوع کے مزید احوال پر مطلع ہو اور مسائل کے ملانے کو جائز کیا۔ اسلئے کہ ہر علم میں موضوع کے ان تمام احوال سے بحث کرنا معتبر ہے جن پر طاقت انسانیہ احاطہ کر سکے۔

سو علم کے ایک ہونے کا صرف یہی مطلب ہے کہ ایک یا کئی اشیاء جو آپس میں مناسبت رکھتی ہوں کو مقرر کیا جائے۔ اور انکے تمام اعراض ذاتیہ کو طلب کیا جائے۔ اور ان سے بحث کی جائے۔

اور علوم کے آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہونے کا یہی معنی ہے کہ ایک علم میں ایک شی کے احوال سے بحث ہو اور دوسرے علم میں دوسری شی کے احوال سے بحث ہو۔ اس طرح کہ یہ دونوں اشیاء آپس میں بالذات یا بالا اعتبار مختلف ہوں مثلاً ایک علم میں اس شی کو مطلقاً موضوع بنایا جائے۔ اور دوسرے علم میں اسکو مقید لیا جائے۔ یا دونوں علوم میں اس شی کو الگ الگ قید کے ساتھ موضوع بنایا جائے۔ اور وہ احوال جو موضوع کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں مجہول ہیں اور انکو طلب کیا جاتا ہے۔ اور موضوع معلوم ہے اسلئے موضوع ہی علوم کو آپس میں ممتاز کرنے کے لئے سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ (تو اس لئے محمولات مسائل کے ساتھ تمایز علوم کا قول کرنا بلا دلیل ہے)

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر شارح کا مطلب یہ ہے کہ علوم کا امتیاز موضوعات کے اعتبار سے اولیٰ اور انسب ہے تو یہ ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ محمولات مسائل کے اعتبار سے علوم کا امتیاز ایک دوسرے سے نہیں ہو سکتا۔

اور اگر یہ مطلب ہو کہ علوم کا آپس میں ایک دوسرے سے امتیاز فقط موضوعات کے اعتبار سے ہوگا اور محمولات مسائل کے ساتھ امتیاز نہیں ہو سکتا۔ تو یہی تو عین نزاع ہے اسی میں تو بحث ہو رہی ہے۔ اور مصنفؒ اسکے قائل ہیں کہ علوم کا امتیاز محمولات مسائل کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور شارح کہتے ہیں کہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا اسی کو دوبارہ ذکر کرنا دعویٰ کے اثبات میں قطعاً مفید نہیں ہے۔

اور محمولات مسائل کے ساتھ علوم کے آپس میں ممتاز نہ ہو سکنے پر جو دلیل پیش کی کہ محمولات مسائل مجہول

اور مطلوب ہیں اور موضوعات معلوم ہیں اور مجہول کے ساتھ امتیاز نہیں ہو سکتا۔

اسکا جواب یہ ہے کہ محمولات مسائل اور عوارض ذاتیہ اپنی ذات کے اعتبار سے معلوم ہیں البتہ انکا انتساب موضوع کی طرف مجہول ہے اور اسکو علوم میں ثابت کیا جاتا ہے اور امتیاز علوم کا خود محمولات مسائل اور عوارض ذاتیہ کے ساتھ ہوتا ہے۔

اور اگر یہ مطلب ہو کہ محمولات مسائل کی تفصیلات مجہول ہیں تو موضوعات مسائل بھی ہر ایک مسئلہ میں موضوع علم نہیں ہوتا بلکہ کبھی مسائل کا موضوع علم کا موضوع ہوتا ہے کبھی علم کے موضوع کی کوئی قسم ہوتی ہے۔ اور کبھی موضوع کے عوارض ذاتیہ اور کبھی عوارض ذاتیہ کے عوارض ذاتیہ ہوتے ہیں اور یہ تمام تفصیلات موضوعات مسائل بھی مجہول ہیں۔ تو اگر محمولات مسائل کی تفصیلات مجہول ہونے کی وجہ سے علوم کے امتیاز کا سبب نہیں بن سکتا۔ تو موضوعات مسائل کی تفصیلات مجہول ہونے کے باوجود کیسے امتیاز کا سبب بن سکتا ہے۔ اسلئے مصنفؒ نے جو کچھ ذکر کیا کہ امتیاز علوم جس طرح موضوعات کے ساتھ ہو سکتا ہے اسی طرح اعراض ذاتیہ مجبوث عنہا کے ساتھ بھی علوم ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتے ہیں، یہ صحیح اور درست ہے۔ واللہ اعلم۔

وَمَا نَالْنَا فَإِنَّهُ مَا مِنْ عِلْمٍ إِلَّا وَيَشْتَمِلُ مَوْضُوعَهُ عَلَى أَعْرَاضٍ ذَاتِيَّةٍ مُتَنَوِّعَةٍ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ أَنْ يَجْعَلَ عُلُومًا مُتَعَدَّةً بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ مَثَلًا يُجْعَلُ الْبَحْثُ عَنْ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ مِنْ حَيْثُ الْوُجُوبِ عَلِيًّا وَمِنْ حَيْثُ الْحُرْمَةِ عِلْمًا آخَرَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَيَكُونُ الْفِقْهُ عُلُومًا مُتَعَدَّةً مَوْضُوعُهَا فِعْلُ الْمُكَلَّفِ فَلَا يَنْضَبِطُ الْإِتِّحَادُ وَالْإِخْتِلَافُ وَتَحْقِيقُ هَذِهِ الْمَبَاحِثِ فِي كِتَابِ الْبُرْهَانِ مِنْ مَنْطِقِ الشَّافِعِ۔

**ترجمہ و تشریح:-** اس عبارت میں شارح مصنفؒ پر تیسرا اعتراض کرتے ہیں۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر علوم کا امتیاز وحدت موضوع کی صورت میں اعراض ذاتیہ متنوعہ کے اعتبار سے ہو تو پھر تو ہر علم میں موضوع کے مختلف اعراض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔ لہذا ایک ہی علم ان اعراض ذاتیہ متنوعہ کے اعتبار سے متعدد علوم کی طرف منقسم ہوگا۔ مثلاً فعل مکلف من حیث الوجوب ایک علم اور من حیث الحرمت دوسرا علم ہوگا تو فقہ متعدد علوم بن جائیگا۔ جبکہ موضوع فعل مکلف ہوگا اور ان علوم میں اعراض ذاتیہ مجبوث عنہا کے اعتبار سے امتیاز ہوگا تو علوم کا اتحاد اور اختلاف منضبط نہیں ہوگا۔

ترجمہ عبارت کا یہ ہے کہ جہاں تک تیسرا اعتراض ہے تو وہ یہ کہ ہر علم کا موضوع مختلف قسم کے اعراض ذاتیہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ تو اس صورت میں ہر کسی کے لئے جائز ہوگا کہ اس علم کو اس اعتبار سے یعنی اعراض ذاتیہ متنوعہ کے اعتبار سے متعدد علوم قرار دے۔ مثلاً فعل مکلف کو وجوب کی حیثیت سے الگ علم اور حرمت کی حیثیت سے الگ علم قرار دے تو فقہ متعدد علوم سے مرکب ہوگا۔ اور ان تمام علوم کا موضوع فعل مکلف ہوگا۔ تو علوم کا اتحاد اور اختلاف منضبط نہ ہوگا۔ اور ان تمام مباحث کی تحقیق شیخ ابوعلی سینا کی شفاء کی کتاب البرہان میں ہے۔

جواب: مصنفؒ نے جو کہا علوم کا اختلاف اور امتیاز وحدت موضوع کی صورت میں اعراض ذاتیہ مجوٹ عنہا کے اختلاف کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس سے مراد اعراض ذاتیہ مجوٹ عنہا کا مطلق اختلاف نہیں بلکہ ان اعراض ذاتیہ مجوٹ عنہا کا ایسا اختلاف ہے کہ وہ کسی جنس میں مشترک نہ ہوں جس سے علم میں بحث ہوتی ہو۔ مثلاً علم غویں کلمہ کی مختلف قسم کے اعراض ذاتیہ رفع، نصب، جر سے بحث ہوتی ہے لیکن یہ رفع، نصب اور جر اپنے آپس کے اختلاف کے باوجود جہت اعراب میں مشترک ہیں۔ اور کلمہ کے اعراض ذاتیہ سے اعراب کی حیثیت سے بحث کرنا ہوتی ہے۔ تو اسلئے رفع اور نصب اور جر سے بحث کرنا مختلف علوم نہیں ہونگے۔ یہاں تک کہ جو مختلف علوم پر مشتمل ہو جائے۔

تو اس طرح فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے اور اسکے اعراض ذاتیہ وجوب، ندب، اباحت، حرمت، کراہت تحریمی اور کراہت تنزیہی ہیں۔ لیکن تمام حکم ہونے میں مشترک ہیں اسلئے ان اعراض ذاتیہ سے الگ الگ بحث کرنے سے فقہ کے متعدد علوم نہیں ہونگے۔ البتہ تمام حکم ہونے میں مشترک ہیں اسلئے ان اعراض ذاتیہ سے الگ الگ بحث کرنے سے فقہ متعدد علوم نہیں ہونگے۔ البتہ شارح نے خود حیثیت کو موضوعیت کے لئے قید قرار دیا ہے اسلئے اسکے نزدیک فعل مکلف من حیث الوجود ایک موضوع ہے۔ اور من حیث الحرمة دوسرا موضوع ہے وغیرہ وغیرہ اور موضوعات کے تعدد سے چونکہ علوم متعدد ہوتے ہیں تو پھر شارح کی تحقیق کے مطابق فقہ علوم متعددہ پر مشتمل ہوگی۔ فما ہو جوابکم فہو جوابنا۔

قوله وانما قلنا: استدلل على ثبوت الأعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بأن الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقياً كالقدرة وبعضها إضافياً كالخلق وبعضها سلبياً كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باغراض ذاتية متنوعة ضرورة أنه لا شيء من

تلك الصفات لا حقاً له لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين لا متاع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته إلى أمر منفصل وكان ينبغي أن يتعرض لهذا أيضاً وحينئذ إما أن يكون كل منها لصفة أخرى فيلزم التسلسل في المبادئ أعني الصفات التي كل صفة منها مبدأ لصفة أخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام أو يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالعرض الآخر لا يجوز أن يكون لجزئه لما مر فهو إما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب أو لغيره ولا يجوز أن يكون الغير مبائناً لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بُد أن ينتهي إلى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادئ

فان قيل يجوز أن ينتهي إلى العرض الذاتي الأول فلا يلزم تعدد الأعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الأول أيضاً عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات إنما هو باختلاف المحل۔

**ترجمہ و تشریح:**۔۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے ایک شی کے لئے اعراض ذاتیہ متنوعہ ثابت کرنے پر اس بات سے استدلال کیا ہے کہ واحد حقیقی یعنی واجب تعالیٰ جسکی ذات میں کسی اعتبار اور حیثیت سے کثرت نہیں ہے۔ وہ صفات کثیرہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ گو بعض صفات ان میں ہئیتہ ہیں مثلاً قدرت اور بعض ان صفات میں سے اضافیہ ہیں جیسے مثلاً خلق ”پیدا کرنا“ اور بعض ان صفات میں سے سلبی ہیں جیسے مادہ سے مجرد اور خالی ہونا۔ اور جو صفات کثیرہ کے ساتھ متصف ہو تو وہ اعراض ذاتیہ متنوعہ کے ساتھ بھی متصف ہوتا ہے۔ اسلئے کہ ان صفات میں سے کوئی صفت واحد حقیقی کو اسکے جزو کی وجہ سے لاحق نہیں ہے۔ اسلئے کہ اس کے لئے جزو نہیں ہے (کیونکہ وہ بسیط ذہنا و خارجاً ہے اور چونکہ جزو مساوی کی وجہ سے جو صفت کسی شی کو عارض ہو تو وہ بالاتفاق اور جو جزو اعم کے ساتھ لاحق ہو وہ عند الشارح عرض ذاتی ہوتی ہے۔ اسلئے مصنف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ ان صفات میں سے کوئی صفت واجب تعالیٰ کو جزو کی وجہ سے لاحق نہیں ہے یہ فقط بیان واقع ہے ورنہ عرض ذاتی کے ثابت کرنے میں

اس بیان کی کوئی ضرورت نہیں ہے)

اور نہ کسی امر مبائن کی وجہ سے لاحق ہے۔ اسلئے کہ واحد حقیقی کا اپنی صفات کے اثبات میں امر منفصل کی طرف محتاج ہونا ممتنع ہے۔

وکان ینبغی سے شارح مصنف پر اعتراض کرتے ہیں۔ کہ مصنف کو چاہیے تھا کہ واحد حقیقی کے لئے عرض ذاتی کے اثبات میں امر منفصل کا بھی ذکر کرتے۔ حالانکہ مصنف نے اسکو ذکر نہیں کیا۔

(جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ عرض ذاتی کے اثبات میں امر مبائن کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ عرض ذاتی سے مراد وہ عارض ہے جو واحد حقیقی پر محمول ہو سکے اور مبائن چونکہ خود اس پر محمول نہیں ہو سکتا تو دوسری صفت کے اس پر محمول ہونے کے لئے واسطہ بھی نہیں بن سکتا۔

پھر یہ کہ مصنف نے واحد حقیقی کے لئے عرض ذاتی کی نوع اخر کو ثابت کرنے کے لئے جب کہا ”وان کان لغيره ن تکلم فی ذالک الغیر“ تو یہی تو امر مبائن کے لئے تعرض ہے اور شارح نے خود بھی اسکا اعتراف کیا ہے۔ اسلئے شارح کا اعتراض صحیح نہیں ہے)

تو پھر یا تو لحوق ان صفات میں سے ہر ایک صفت کا واحد حقیقی کے لئے کسی اور صفت کے ساتھ ہوگا۔ تو تسلسل فی المبادی لازم آئے گا اس طرح کہ ہر ایک صفت مبداء ہوگی دوسری صفت کے لئے اور یہ تسلسل فی المبادی اس دلیل کے ساتھ باطل ہے جو علم کلام میں مذکور ہے۔

اور یا ان صفات میں سے بعض کا ثبوت واحد حقیقی کے لئے اسکی ذات کی وجہ سے ہوگا۔ تو عرض ذاتی ثابت ہوگا پھر بعض دوسری صفات کا لحوق جزو کی وجہ سے نہیں ہو سکتا گزشتہ بیان کی وجہ سے لہذا اگر ان بعض دوسری صفات کا لحوق لذاتہ ہو تو عرض ذاتی اخر ثابت ہوگی اور یہی مطلوب ہے۔ اور یا ان دوسری صفات کا لحوق لغيره ہوگا۔ اور وہ غیر واحد حقیقی سے مبائن نہیں ہو سکتا گزشتہ بیان کی وجہ سے بلکہ وہ غیر بھی واحد حقیقی کی صفات میں سے کوئی صفت ہوگی۔ تو پھر اسکی انتہاء کسی ایسی صفت پر ہونی چاہیے۔ جسکا لحوق لذاتہ ہو ورنہ پھر تسلسل فی المبادی لازم آئے۔

فان قيل: اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ دوسری صفات کا لحوق عرض ذاتی اول کی وجہ سے ہو تو اعراض ذاتیہ کا تعدد لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر تسلیم کیا جائے کہ اگر دوسری صفات کا لحوق عرض ذاتی اول کی بناء پر ہو تو پھر اعراض ذاتیہ کا تعدد لازم آئے گا۔ تو پھر بھی مطلوب اعراض ذاتیہ کا تعدد نہیں بلکہ اعراض ذاتیہ کا تنوع مقصود ہے اور وہ

لازم نہیں آیا۔

قلنا الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عرض ذاتی اول کے واسطے سے جو لاحق ہے وہ بھی عرض ذاتی ہے۔ لہذا اعراض ذاتیہ کا تعدد تو لازم آگیا۔ اور صفات متعددہ محل واحد میں ضرور بالضرور متنوع ہوتی ہیں۔ اسلئے کہ صفات کے نوع واحد کے اشخاص کا اختلاف محل کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

قوله ولا نه يلزم: عطف على مضمون الكلام السابق أي وإن كان لغيره فهو باطل لانه يستلزم التسلسل ولا نه يستلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب نقصان في ذاته والا احتياج في كما لانه

وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وإن أريد أعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات إلى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والعلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصاً بما يكون الغير منفصلاً وما سبق مختصاً بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر۔

**ترجمہ و تشریح:-** شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول ولا نه يلزم استكمال من غيرہ گزشتہ کلام کے مضمون پر عطف ہے۔ اور کلام سابق کا مضمون یہ ہے کہ عرض ذاتی کا لحوق جزو کی وجہ سے باطل ہے اسلئے کہ واحد حقیقی کے لئے جزو نہیں ہے۔ تو یہ جملہ جب اسکے مضمون پر عطف ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر عرض ذاتی کا لحوق ”غیر“ یعنی امر منفصل کی وجہ سے ہو تو وہ بھی باطل ہے اسلئے کہ یہ تسلسل و استلزم ہے (جب وہ غیر یعنی امر منفصل کوئی صفت ہوگا اور اس کا لحوق کسی اور صفت کی وجہ سے ہوگا الخ) اور اسلئے کہ واحد حقیقی کا اپنی صفات میں کسی غیر سے استكمال لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے اسلئے کہ اس سے واحد حقیقی کی ذات میں نقصان اور کمالات میں احتیاج لازم آتا ہے۔

”وفیه نظر“ سے شارح مصنف پر اعتراض کرتا ہے کہ مصنف کے اس طرز استدلال میں نظر اور اشکال ہے اسلئے کہ مصنف کے قول اگر لحوق عرض ذاتی کا غیر کی وجہ سے ہو تو استكمال بالغير لازم آئیگا۔ میں ”غیر“ سے مراد اگر امر منفصل تو وہ تو لازم نہیں آتا اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ عرض ذاتی آخر کا لحوق صفت کی وجہ سے ہو اور اگر ”غیر“ سے مراد وہ



شی ہو جو امر منفصل اور صفت کو شامل ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بعض صفات اپنے حقوق میں بعض دوسری صفات کی طرف محتاج ہونے سے ذات میں نقصان لازم آجائے۔ کیونکہ صفت ”خلق“ علم قدرت اور ارادہ پر موقوف ہے اور اس سے ذات واجب تعالیٰ میں کوئی نقصان نہیں آتا۔

”ویمکن“ سے شارح اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ یہ طرز استدلال مختص ہو اس صورت کے ساتھ جس میں ”غیر“ امر منفصل ہو اور پہلے مصنف کے کلام میں ”وان کان لغيره نتكلم فی ذالك الغير“ میں ”غیر“ مختص ہو اسکے ساتھ جہاں ”غیر“ منفصل نہ ہو بلکہ صفت ہو تو دونوں کلاموں اور دونوں دلیلوں کے مجموعہ کے ساتھ عرض ذاتی آخر ثابت ہوگی۔

**قال المصنف فی التوضیح:** (فنضع الكتاب على قسمين الاول في الادلة

الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الأول في الكتاب ای القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تو اترا) فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهيه والنبويه والقراءات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصاحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي (ولا دور لان المصحف معلوم) ای فی العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن۔

**ترجمہ وتشریح:**۔ (مصنف جب تعریف موضوع اور غرض کے بیان سے فارغ ہوئے تو مقصود میں شروع ہوتے ہوئے فرمایا)۔ سو ہم نے کتاب یعنی تنقیح اور توضیح کی دو قسمیں رکھی ہیں۔ پہلی قسم ادلہ شرعیہ کے بیان میں ہے۔ اور ادلہ شرعیہ کے چار ارکان اور اصول ہیں۔ پہلا رکن اور اصل کتاب یعنی قرآن کے بیان میں ہے۔ اور قرآن اور کتاب اللہ وہ ہے جو ہم تک مصاحف کے دو گتوں میں تو اتر کے ساتھ منقول ہیں (تو تعریف میں ما نقل بمنزلة الجئس ہے اور اسمیں تمام کتابیں اور احادیث الہیہ اور احادیث نبویہ اور قرآئت الشاذة داخل ہیں ”الینا“ فصل اول ہے اسکے ساتھ کتب سابقہ خارج ہو گئیں) اور ”بین دفتی المصاحف“ فصل ثانی ہے اور اسکے ساتھ احادیث الہیہ اور احادیث نبویہ خارج ہو گئیں اور ”تواترا“ فصل ثالث ہے اسکے ساتھ قرآئت شاذہ خارج ہو گئیں۔ اسی تفصیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا) پس تمام کتب سابقہ اور احادیث الہیہ (جن کو احادیث قدسیہ کہتے

ہیں) اور احادیث نبویہ اور قرآن طائفتوں کی تشریح سے خارج ہو گئیں۔

اور علامہ ابن حجب رحمہ اللہ نے اس تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ تعریف دور پر مشتمل ہے۔ (اور وہ باطل ہے اسلئے یہ تعریف بھی باطل ہے) اسلئے کہ قرآن کی تعریف ”ما نقل بین دفتی المصاحف“ کے ساتھ کی اور جب مصحف سے متعلق پوچھا جائے تو ضرور کہنا ہوگا کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا گیا ہے تو قرآن کی تعریف ”مصحف“ کے پہچاننے پر اور مصاحف کی پہچان خود قرآن پر موقوف ہوئی اور یہ دور ہے۔ تو میں (مصنف) نے اس اعتراض کا جواب اپنے اس قول کے ساتھ دے دیا۔ کہ ”دور“ کوئی لازم نہیں آئیگا۔ اسلئے کہ مصنف اہل عرف کے نزدیک معلوم ہے تو اسلئے اسکی تعریف کی ضرورت ہی نہیں ہے اسلئے اس قول کے ساتھ کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا گیا ہو۔

**قال الشارح فی التلویح:** قوله فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسببه أن البحث في هذا الفن إنما هو عن أحوال الأدلة والأحكام نضع الكتاب اى مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضاً من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الأول مرتب على اربعة أركان في الأدلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديمها للأقدم بالذات والشرف واما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تنمة وتذيلاً لركن القياس.

**ترجمہ و تشریح:** علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول ”فنضع“ مصنف کے قول فیبحث عن كذا وكذا پر متفرع ہے۔ یعنی اس وجہ سے کہ اس فن میں ادلہ اور احکام کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔ ہم نے کتاب توضیح کے مقاصد کی دو قسمیں رکھی ہیں (اور شارح کا قول کہ مقاصد کتاب کی دو قسمیں رکھی ہیں اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کتاب کی صرف دو قسمیں تو نہیں ہیں بلکہ ایک تیسری قسم بھی ہے جسکو مقدمہ کا نام دیا گیا ہے جس میں تعریف اور موضوع کا بیان ہے۔ تو شارح نے فرمایا کہ کتاب کی دو قسمیں رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ) مقاصد کتاب کی دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ تعریف اور موضوع کے مباحث مقصود سے خارج ہیں۔ اور قسم اول چار ارکان پر مرتب ہے جس میں ادلہ اربعہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کا ترتیب وار ذکر ہے۔ اسلئے کہ جو ذات اور شرافت میں مقدم ہے اسکو لکھنے اور بیان کرنے میں بھی مقدم رکھا ہے۔

اور شارح کا قول واما بابا الترجیح والاجتهاد الخ اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ قسم اول کا حصر چار ارکان میں صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ کتاب کے آخر میں باب الترجیح اور باب الاجتهاد دونوں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس میں سے کسی میں بھی داخل نہیں لہذا قسم اول کے چار ارکان نہ ہوئے بلکہ چھ ارکان ہو گئے۔

شارح نے اپنے قول واما بابا الترجیح الخ کے ساتھ جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ دونوں باب قیاس کا تتمہ اور اسکی ذیلی امحاث ہیں۔ اسلئے قسم اول کے ارکان چار ہی ہو گئے۔

قوله الرُّكْنُ الْأَوَّلُ فِي الْكِتَابِ: وَهُوَ فِي اللُّغَةِ اسْمٌ لِلْمَكْتُوبِ غُلِبَ فِي عَرَفِ أَهْلِ الشَّرْعِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى الْمُنْبَتِّ فِي الْمَصَاحِفِ كَمَا غُلِبَ فِي عَرَفِ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ عَلَى كِتَابِ سَبْيُوهِ.

والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غُلِبَ فِي الْعَرَفِ الْعَامِ عَلَى الْمَجْمُوعِ الْمُعَيَّنِ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى الْمَقْرُوءِ عَلَى السَّنَةِ الْعِبَادِ وَهُوَ فِي هَذَا الْمَعْنَى أَشْهُرُ مِنْ لَفْظِ الْكِتَابِ وَأَظْهَرُ فَلِذَا جُعِلَ تَفْسِيرُهُ حَيْثُ قِيلَ الْكِتَابُ هُوَ الْقُرْآنُ الْمَنْزُورُ عَلَى الرَّسُولِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ إِلَيْنَا نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلا شُبْهَةٍ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ هُوَ تَفْسِيرٌ لِلْكِتَابِ وَبَاقِي الْكَلَامِ تَعْرِيفٌ لِلْقُرْآنِ وَتَمْيِيزٌ لَهُ عَمَّا يَشْتَبِهُ بِهِ لَا أَنَّ الْمَجْمُوعَ تَعْرِيفٌ لِلْكِتَابِ لِيَلْزَمَ ذِكْرُ الْمَحْدُودِ فِي الْحَدِّ وَلَا أَنَّ الْقُرْآنَ مُصَدِّرٌ بِمَعْنَى الْمَقْرُوءِ لِيَشْمَلَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى وَغَيْرَهُ عَلَى مَا تَوَهَّمَ الْبَعْضُ لِأَنَّهُ مُخَالَفٌ لِلْعَرَفِ بَعِيدٌ عَنِ الْقَهْمِ وَإِنْ كَانَ صَحِيحًا فِي اللُّغَةِ وَالْمَشَائِخِ وَإِنْ كَانُوا لَا يُنَاقِشُونَ فِي ذَلِكَ إِلَّا أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِحَمْلِ كَلَامِهِمْ عَلَيْهِ مَعَ ظُهُورِ الْوَجْهِ الصَّحِيحِ الْمَقْبُولِ عِنْدَ الْكُلِّ فَلَا زِلَالَةَ هَذَا الْوَهْمِ صَرَحَ الْمُصَنِّفُ بِحَرْفِ التَّفْسِيرِ وَقَالَ أَيُّ الْقُرْآنِ وَهُوَ مَا نَقَلَ إِلَيْنَا مِنْ دَفْتَرِ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا

**ترجمہ و تشریح:-** شارح فرماتے ہیں کہ ”الکتاب“ لغت میں مکتوب یعنی لکھی ہوئی چیز کا نام ہے۔ اور عرف شرع میں الکتاب کا اطلاق اکثر و بیشتر کتاب اللہ العزیز پر ہوا ہے۔ جیسا کہ اہل عربیت نحویوں کے نزدیک

الکتاب کا اطلاق امام سیبویہ کی کتاب پر ہوتا ہے۔ (یعنی اہل شرع کے ہاں جب الکتاب کا اطلاق ہوتا ہے۔ تو انکا ذہن اللہ تعالیٰ کی کتاب قرآن کی طرف جاتا ہے)۔ اور اہل عربیت نحویوں کے ہاں جب الکتاب کا اطلاق ہوتا ہے یعنی کہا جاتا ہے کذا فی الکتاب تو انکا ذہن امام سیبویہ کی کتاب کی طرف جاتا ہے) اور القرآن کا اطلاق کلام اللہ تعالیٰ کے اس مجموعہ معینہ پر ہوتا ہے جسکو لوگ تلاوت کرتے ہیں۔ اور یہ ”قرآن“ اس معنی عربی میں الکتاب کے لفظ سے زیادہ مشہور ہے۔ (یعنی الکتاب کا جب اطلاق ہوتا ہے۔ تو اہل عرف کا ذہن بسا اوقات غیر کتاب اللہ کی طرف بھی جاتا ہے۔ لیکن القرآن کا جب اطلاق ہوتا ہے تو کسی کا ذہن غیر کتاب اللہ کی طرف نہیں جاتا۔ یہاں تک کہ بچہ بچہ قرآن کے نام سے واقف ہے) یہی وجہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے ”القرآن“ کو ”الکتاب“ کے لئے تفسیر بناتے ہوئے فرمایا۔ الکتاب ای القرآن جیسے کہا جاتا ہے۔ الکتاب هو القرآن المنزل الخ یعنی کتاب اور وہ قرآن ہے جو رسول ﷺ پر نازل ہوا ہے اور مصاحف میں لکھا ہوا ہے۔ اور ہم تک نقل متواتر کے ساتھ بغیر کسی شبہ کے منقول ہے۔

تو اس تعریف میں لفظ ”قرآن“ ”الکتاب“ کے لئے تفسیر ہے اور باقی کلام قرآن کے لئے تعریف ہے۔ جو قرآن پاک کو اس شی سے ممتاز کرتا ہے جو قرآن کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے۔ اور ایسا نہیں ہے کہ ہو القرآن سے لیکر آخر تک پوری عبارت الکتاب کے لئے تعریف ہو کیونکہ قرآن اور الکتاب کا مصداق ایک ہونے کی وجہ سے محدود کو حد میں ذکر کرنا لازم آئیگا اور محدود کو حد کا جز و بنانا جائز نہیں۔ اور ایسا بھی نہیں کہ قرآن بمعنی مقرر و مصدر ہو کر جنس ہو اور کلام اللہ اور غیر کلام اللہ کو شامل ہو۔ اور پھر المنزل کے ساتھ غیر کلام اللہ سے احتراز ہو۔ اور المکتوب فی المصاحف سے احادیث الہیہ اور احادیث نبویہ سے احتراز ہو۔ اور ”المنقول الینا نقلاً متواتراً“ کے ساتھ قرآت شاذہ سے اور ”بلا شبہ“ سے ایک قول کے اعتبار سے ”بسم اللہ“ سے جو سورتوں کی ابتداء میں مذکور ہے احتراز ہو۔ اسلئے کہ قرآن کو مقرر و معنی میں مصدر قرار دینا عرف کے خلاف ہے۔ اور سمجھ سے بالاتر ہے۔ گو لغت کے اعتبار سے ایسا کرنا صحیح ہے۔ اور مشائخ گو اس قسم کے مناقشات میں نہیں پڑتے۔ (کیونکہ ان کی نگاہ صرف مقاصد پر ہوتی ہے۔ اور عبارات کے نشیب و فراز میں نہیں پڑتے)۔ لیکن صحیح توجیہ جو سب کے ہاں مقبول ہے۔ موجود ہونے کی وجہ سے مشائخ کے کلام کو اس پر حمل کرنے کے لئے کوئی جواز نہیں ہے۔ سو اس دہم کو زائل کرنے کے لئے مصنف رحمہ اللہ نے یہاں پر تعریف میں حرف تفسیر کی تصریح کرتے ہوئے فرمایا ای القرآن وهو ما نقل الخ اور یہ وہ ہے جو ہم تک مصاحف کے دو گتوں میں تواتر کے ساتھ منقول ہے۔

ثُمَّ كُلُّ مِنَ الْكِتَابِ وَالْقُرْآنِ يُطْلَقُ عِنْدَ الْأَصُولِيِّينَ عَلَى الْمَجْمُوعِ وَعَلَى كُلِّ جُزْءٍ مِنْهُ لِأَنَّهُمْ إِنَّمَا يَبْحَثُونَ عَنْهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ ذَلِيلٌ عَلَى الْحُكْمِ وَذَلِكَ آيَةٌ لَا مَجْمُوعُ الْقُرْآنِ فَاحْتَاجُوا إِلَى تَحْصِيلِ صِفَاتٍ مُشْتَرَكَةٍ بَيْنَ الْكُلِّ وَالْجُزْءِ مُخْتَصِصَةً بِهِمَا كَوْنِهِ مُعْجِزاً مَنْزِلاً عَلَى الرَّسُولِ مَكْتُوباً فِي الْمَصَاحِفِ مَنْقُولاً بِالتَّوَاتُرِ فَاعْتَبَرُ فِي تَفْسِيرِهِ بَعْضُهُمْ جَمِيعَ الصِّفَاتِ لَزِيَادَةِ التَّوْضِيحِ وَبَعْضُهُمُ الْإِنْزَالَ وَالْإِعْجَازَ لِأَنَّ الْكِتَابَةَ وَالنَّقْلَ لَيْسَا مِنَ اللَّوْازِمِ لِتَحَقُّقِ الْقُرْآنِ بِدَوْنِهِمَا فِي زَمَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبَعْضُهُمُ الْإِنْزَالَ وَالْكِتَابَةَ وَالنَّقْلَ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ تَعْرِيفَ الْقُرْآنِ لِمَنْ لَمْ يُشَاهِدِ الْوَحْيَ وَلَمْ يُدْرِكْ زَمَنَ النَّبَوَةِ وَهُمْ إِنَّمَا يَعْرِفُونَهُ بِالنَّقْلِ وَالْكِتَابَةِ فِي الْمَصَاحِفِ وَلَا يَنْفَكُ عَنْهُمَا فِي زَمَانِهِمَا فَهُمَا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمَا مِنْ أَبْيَنِ اللَّوْازِمِ الْبَيِّنَةِ وَأَوْضَحَهَا دَلَالَةً عَلَى الْمَقْصُودِ بِخِلَافِ الْإِعْجَازِ فَانَّهُ لَيْسَ مِنَ اللَّوْازِمِ الْبَيِّنَةِ وَلَا الشَّامِلَةِ لِكُلِّ جُزْءٍ إِذَا الْمُعْجِزُ هُوَ السُّورَةُ أَوْ مَقْدَارُهَا اخْتِذَا مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَأَتَوْا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ

وَالْمَصْنَفُ اقْتَصَرَ عَلَى ذِكْرِ النَّقْلِ فِي الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا لِحَصُولِ الْاِحْتِرَازِ بِذَلِكَ عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَا الْقُرْآنَ لِأَنَّ سَائِرَ الْكُتُبِ السَّمَاءِيَّةِ وَغَيْرِهَا وَالْأَحَادِيثُ الْإِلَهِيَّةُ وَالنَّبَوِيَّةُ وَمَنْسُوخُ التَّلَاوَةِ لَمْ يُنْقَلْ شَيْءٌ مِنْهَا بَيْنَ دَفْتَيِ الْمَصَاحِفِ لِأَنَّهُ اسْمٌ لِهَذَا الْمَعْهُودِ الْمَعْلُومِ عِنْدَ النَّاسِ حَتَّى الصِّبْيَانِ وَالْقُرَّاءِ أَثَّ الشَّاذَّةُ لَمْ تُنْقَلْ إِلَّا بِطَرِيقِ التَّوَاتُرِ بَلْ بِطَرِيقِ الْأَحَادِ كَمَا اخْتَصَّ بِمَصْحَفِ أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَوِ الشَّهْرَةِ كَمَا اخْتَصَّ بِمَصْحَفِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَلَا حَاجَةَ إِلَى ذِكْرِ الْإِنْزَالِ وَالْإِعْجَازِ وَلَا إِلَى تَاكِيدِ التَّوَاتُرِ بِقَوْلِهِمْ بَلَا شُبْهَةٍ لِحَصُولِ الْمَقْصُودِ بِذَوْنِهَا۔

**ترجمہ و تشریح:-** پھر کتاب اور قرآن میں سے ہر ایک کا اطلاق علماء اصول کے نزدیک مجموعہ من حیث المجموع اور ہر ہر جزو دونوں پر ہوتا ہے۔ اس لئے کہ علماء اصول قرآن اور کتاب سے حکم پر دلیل ہونے کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔

اور وہ ایک ایک آیت ہوتی ہے۔ اور پورا قرآن کسی ایک حکم پر دلیل نہیں ہوتا۔ (بخلاف متکلمین کے کہ وہ

قرآن اور کتاب سے اس حیثیت سے بحث کرتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ازلیہ ہے (اسلئے علماء اصول ایسی صفات مشترکہ کی تحصیل اور تلاش کی طرف محتاج ہوئے جو کل اور جزو میں مشترک ہوں اور دونوں کے ساتھ مختص ہوں۔ جیسے قرآن مجید کا معجز ہونا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونا، مصاحف میں اسکا لکھا ہوا ہونا، نقل متواتر کے ساتھ منقول ہونا۔

اسلئے بعض علماء اصول نے زیادت توضیح کے لئے قرآن کی تفسیر میں تمام صفات مذکورہ کا اعتبار کیا۔ اور بعض نے ان صفات میں سے انزال اور اعجاز کا اعتبار کیا۔ اسلئے کہ کتابت اور نقل قرآن مجید کے لوازم میں نہیں۔ کیونکہ قرآن کتابت اور نقل کے بغیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں موجود تھا۔

اور بعض علماء اصول نے قرآن کی تفسیر میں انزال، کتابت اور نقل کا اعتبار کیا اسلئے کہ مقصود قرآن کی تعریف کرنا ہے ان لوگوں کے لئے جنہوں نے نہ تو وحی کا مشاہدہ کیا ہو۔ اور نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کو پایا ہو۔ اور وہ قرآن مجید کو نقل اور مکتوب فی المصاحف ہونے کے ساتھ جانتے ہیں اور یہ منقول اور مکتوب فی المصاحف ہونا ان لوگوں کے زمانہ میں قرآن مجید سے الگ اور جدا نہیں ہوتا۔ لہذا منقول اور مکتوب فی المصاحف ہونا انکے اعتبار سے ان لوازم میں سے ہیں جو مقصود پر دلالت کرنے میں خوب واضح اور ظاہر ہیں۔ بخلاف اعجاز کے کہ وہ نہ تو لوازم بینہ میں سے ہے۔ (اسلئے کہ اعجاز تو فقط وہ علماء جو فصاحت اور بلاغت سے خوب واقف ہوں جانتے ہیں) اور نہ یہ لوازم شاملہ میں سے ہے۔ اسلئے کہ معجز تو پوری سورت یا اسکی مقدار ہے۔ جو اللہ عز وجل کے اس قول سے ماخوذ ہے۔ فاتوا بسورة من مثله کما سکے مثل ایک سورت لے آؤ۔

مصنف نے کتاب اللہ کی تعریف میں مصاحف میں تواتر کی قید کے ساتھ نقل ہونے کے ذکر پر اکتفاء کیا۔ اسلئے کہ اسی مذکور کے ساتھ کتاب اللہ اور قرآن مجید کے علاوہ تمام کتب سماویہ اور غیر سماویہ اور احادیث قدسیہ اور احادیث نبویہ اور منسوخ التلاوة سے احتراز ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ان سب میں سے کوئی بھی مصاحف کے دونوں گتوں میں ہم تک منقول نہیں ہے۔ اسلئے کہ قرآن مجید اس معهود کا نام ہے جو لوگوں کے ہاں معلوم ہے۔ یہاں تک کہ بچے بھی اسکو جانتے ہیں۔ اور قراءت شاذہ تواتر کے ساتھ منقول نہیں ہیں۔ بلکہ یا تو بطریق الاحاد منقول ہیں۔ جیسا کہ ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کے مصحف میں ہوتا ہے۔ اور یا بطریق الشہرة منقول ہیں جیسا کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف میں ہوتا ہے۔ لہذا مصنف کے لئے تعریف میں انزال اور اعجاز کے ذکر کی طرف کوئی حاجت نہیں۔ اسی

طرح ”تواتر“ کو ”بلا شبہہ“ کی قید کے ساتھ مقید کرنے کی بھی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ ان تمام کے بغیر بھی مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ انزال اور اعجاز اسی طرح تواتر کو ”بلا شبہہ“ کے ساتھ مؤکد کرنے سے مقصود غیر کتاب اللہ سے احتراز تھا اور وہ اس کے بغیر حاصل ہو گیا۔

وَأَمَّا التَّسْمِيَةُ فَالْمَشْهُورُ مِنْ مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَى مَا ذَكَرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ كُتُبِ الْمُتَقَدِّمِينَ أَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا مَا تَوَاتَرَ بَعْضُ آيَةٍ مِنْ سُورَةِ النَّمْلِ وَأَنَّ قَوْلَهُمْ بِبَلَا شُبْهَةٍ إِحْتِرَازٌ عَنْهَا إِلَّا أَنَّ الْمُتَأَخِّرِينَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الصَّحِيحَ مِنَ الْمَذْهَبِ أَنَّهَا فِي أَوَائِلِ السُّورِ آيَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ أَنْزَلَتْ لِلْفَضْلِ بَيْنَ السُّورِ بِذَلِيلٍ أَنَّهَا كُتِبَتْ فِي الْمَصَاحِفِ بِخَطِّ الْقُرْآنِ مِنْ غَيْرِ انْكَارٍ مِنَ السَّلَفِ وَعَدَمُ جَوَازِ الصَّلَاةِ بِهَا إِنَّمَا هُوَ لِلشُّبْهَةِ فِي كَوْنِهَا آيَةً تَامَةً وَجَوَازُ تِلَاوَتِهَا لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى قَصْدِ التَّيَمُّنِ وَالتَّبَرُّكِ كَمَا إِذَا قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ عَلَى قَصْدِ الشُّكْرِ دُونَ التِّلَاوَةِ وَعَدَمُ تَكْفِيرٍ مِنْ أَنْكَرَ كَوْنُهَا مِنَ الْقُرْآنِ فِي غَيْرِ سُورَةِ النَّمْلِ إِنَّمَا هُوَ لِقُوَّةِ شُبْهَةٍ فِي ذَلِكَ بِحَيْثُ يَخْرُجُ كَوْنُهَا مِنَ الْقُرْآنِ مِنْ حَيْزِ الْوُضُوحِ إِلَى حَيْزِ الْإِشْكَالِ وَمِثْلُ هَذَا يَمْنَعُ التَّكْفِيرَ.

فَإِنْ قِيلَ فَعَلَى مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخِّرُونَ هَلْ يَبْقَى الْإِخْتِلَافُ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ قُلْنَا نَعَمْ هِيَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ مِائَةٌ وَثَلَاثُ عَشْرَةَ آيَةً مِنَ السُّورِ كَمَا أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى لِبَايَ آلاءِ رَبِّكُمَا تَكْذِبَانِ عَلَنَةُ آيَاتٍ مِنْ سُورَةِ الرَّحْمَنِ وَعِنْدَ الْحَنْفِيَةِ آيَةٌ وَاحِدَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ كَرَّرَتْ لِلْفَضْلِ وَالتَّبَرُّكِ وَلَيْسَتْ بِآيَةٍ مِنْ شَيْءٍ مِنَ السُّورِ وَجَازُ تَكْرِيرِهَا فِي أَوَائِلِ السُّورِ لِأَنَّهَا نَزَلَتْ لِذَلِكَ وَنَقَلْتُ كَذَلِكَ بِخِلَافٍ مَنْ أَخَذَ يَلْحَقُ بِالمَصْحَفِ آيَاتٍ مَكْرُورَةً مِثْلَ أَنْ يَكْتُبَ فِي أَوَّلِ كُلِّ سُورَةٍ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَانْهَ يُعَدُّ زَنْدِيقًا أَوْ مَجْنُونًا.

**ترجمہ وتشریح:-** اس مذکورہ بالا عبارت میں شارح رحمہ اللہ نے ترتیب وار چند اعتراضات کے جوابات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اعتراض (۱) مصنفؒ نے کتاب اللہ کی جو تعریف کی ہے یہ مانع دخول غیر سے نہیں ہے۔ اسلئے کہ اسمیں سورۃ النمل کی

تسمیہ کے علاوہ باقی تسمیات جو سورتوں کی ابتداء میں موجود ہیں داخل ہو رہی ہیں حالانکہ احتناف کے نزدیک اوائل سور کی تسمیات قرآن مجید کا جزو نہیں ہیں۔

جواب:- شارح نے واما التسمیۃ الخ کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تسمیہ سے متعلق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب مشہور جو معتقدین کی اکثر کتابوں میں موجود ہے۔ یہ ہے کہ سوائے اس تسمیہ کے جو سورۃ نمل کی ایک آیت ”وانہ من سلیمان الایۃ“ کا حصہ ہے۔ قرآن مجید کا حصہ نہیں ہے۔ اور بعض علماء مثلاً صاحب منار کا قول بلا شبہ اس سے احتراز ہے۔ لیکن متاخرین کے نزدیک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ اوائل سور کی تمام تسمیات قرآن مجید کی ایک آیت ہے۔ جو مختلف سورتوں میں فصل اور جدائی کے لئے نازل کی گئی۔ اسلئے کہ یہ اوائل سور کے تسمیات مصاحف (قرآن مجید) میں قرآن مجید کے خط کے ساتھ لکھے جاتے ہیں اور سلف میں سے کسی نے بھی اس پر کوئی نکیر نہیں کی۔ حالانکہ سلف قرآن مجید میں غیر قرآن کو داخل کرنے سے بہت احتراز کرتے تھے۔

عدم جواز الصلوۃ بھا الخ دوسرے اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ: جب سورتوں کی ابتداء کی تسمیہ قرآن مجید کا جزو ہے تو پھر اسکے ساتھ نماز جائز ہونی چاہیے۔ حالانکہ اگر کوئی قرأت کی جگہ پر صرف بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھتا ہے تو اسکی نماز بالاتفاق فاسد ہے۔ جواب:- سورتوں کی ابتداء کی تسمیہ قرآن مجید کے جزو ہونے کے باوجود اس سے نماز اسلئے صحیح نہیں کہ اسکی پوری آیت ہونے میں شبہ موجود ہے اور قرأت میں کم از کم ایک آیت تو ضروری ہے۔ وجواز تلاوتھا للجنب الخ تیسرے اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب یہ تسمیہ قرآن مجید کا جزو ہے تو پھر جب اور حائضہ خاتون کے لئے اسکا پڑھنا اور تلاوت کرنا جائز نہیں ہونا چاہیے تھا۔

جواب:- کہ جب اور حائضہ کے لئے بسم اللہ کا پڑھنا فقط تبرک حاصل کرنے کے لئے جائز ہوا ہے۔ جیسا کہ اگر جب تلاوت کے بغیر شکر کے ارادہ سے الحمد للہ رب العالمین پڑھ لے تو یہ اسکے لئے جائز ہے۔

وعدم تکفیر من انکرا الخ چوتھے اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب اوائل سور کا تسمیہ قرآن مجید کا جزو ہے اور سورتوں میں فصل اور جدائی پیدا کرنے



کے لئے اسکو نازل کیا گیا ہے تو پھر اسکے قرآن مجید کا جزو ہونے سے انکار کرنے والا کافر ہونا چاہیے۔  
حالانکہ اسکے کفر کا فتویٰ نہیں دیا جاتا۔

جواب: سورت نمل کے علاوہ باقی تسمیہ جو اوائل سور میں ہیں کے منکر پر کفر کا فتویٰ اسلئے نہیں دیا جاتا کہ اوائل سور کی تسمیہ کا قرآن مجید کے جزو ہونے میں قوی شہد ہے۔ اس حیثیت سے کہ تسمیہ کا قرآن مجید کا جزو ہونا چیز و صوح سے چیز اشکال میں داخل ہو گیا ہے۔ اور شہادت کی بنا پر کفر کا فتویٰ نہیں دیا جاتا۔ سو اس جیسی صورت میں کفر کا فتویٰ ممنوع ہے۔  
فان قیل الخ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ متاخرین کے مسلک مختار کی بنا پر کیا تسمیہ کے جزو قرآن ہونے اور نہ ہونے سے متعلق شوافع اور حنفیہ کا کوئی اختلاف باقی رہیگا۔

قلنا الخ ہاں پھر بھی اختلاف باقی ہے۔ اسلئے کہ حضرات شوافع کے نزدیک یہ تسمیہ قرآن مجید کی ایک سو تیرہ آیات ہیں۔ جیسا کہ فہای الآء ربکما مکنذ بان سورۃ الرحمن کی متعدد آیات ہیں۔ اور حضرات حنفیہ کے نزدیک یہ تسمیہ قرآن مجید کی ایک ہی آیت ہے۔ جسکو سورتوں میں فصل اور جدائی پیدا کرنے اور برکت حاصل کرنے کے لئے مکرر لایا جاتا ہے۔ اور یہ تسمیہ قرآن مجید کی سورتوں میں سے کسی سورت کی آیت نہیں ہے۔ اور سورتوں کی ابتداء میں اسکا تکرار جائز ہے اسلئے کہ تسمیہ کے نزول کا مقصد ہی سورتوں میں جدائی پیدا کرنا ہے (اور اسی وجہ سے اوائل سور میں ہر سورت کی ابتداء میں سوائے سورت توبہ کے بسم اللہ منقول ہے)۔

بخلاف اس شخص کے جو قرآن مجید کی سورتوں میں مکرر آیات کو ملاتا رہے مثلاً ہر سورت کی ابتداء میں برکت کے لئے الحمد للہ رب العالمین لکھتا رہے تو ایسا شخص یا تو مجنون اور پاگل ہوگا اور یا زندیق اور بددین ہوگا۔

فعلى ما هو المناسب لغرض الأصولي يكون المراد بما نُقِلَ بين دَفَتَي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض إلا أنه إن أبقى على عمومِهِ يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يُسمَّى قرآنًا في عرف الشرع وإن خَصَّ بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع أنه يسمَّى قرآنًا ويحرمُ منه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دلَّ عليه سياق كلام المصنّف المراد بما نُقِلَ مجموع ما نُقِلَ لأنه جعله تعريفًا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلّي. ولا يردُّ عليه شيء إلا أنه لا يناسب غرض الأصولي.

فان قيل قال الكتاب بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضاً حقيقة فى البعض كما هو حقيقة فى الكل. فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة فى البعض كما انه حقيقة فى الكل. انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حملة على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعنى الكلام المنقول فى المصحف تواتراً فيكون حقيقة فى الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك فى شئ.

**ترجمہ و تشریح:-** پس غرض اصولی جو کہ حکم شرعی پر استدلال ہے اور وہ ایک ایک آیت کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ کے ساتھ مناسبت کی بناء پر ”ما نقل الينا بين دفتي المصاحف“ سے مراد وہ ہے جو مجموعہ قرآن اور اسکے ہر بعض کو شامل ہو۔ (آگے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے) لیکن اگر اسکو اپنے عموم پر رکھا جائے اور ہر بعض پر کتاب اللہ کا اطلاق کیا جائے تو کتاب کی تعریف قرآن مجید کے ہر حرف اور کلمہ پر بھی صادق آئیگی حالانکہ اہل شرع کے عرف میں اسکو قرآن نہیں کہا جاتا۔ اور اگر اسکو کلام تام کے ساتھ خاص کیا جائے۔ تو پھر وہ بعض جو کلام تام نہیں ہے۔ لیکن قرآن ہونے کے حکم میں شامل ہے۔ اس وجہ سے کہ اسکی تلاوت جب کے لئے پر اور اسکا مس کرنا اور اسکو ہاتھ لگانا بے وضوء کے لئے پر حرام ہے۔ وہ قرآن ہونے سے نکلے گا اور پھر جب کے لئے اسکی تلاوت کرنا اور بے وضوء کے لئے اسکو ہاتھ لگانا ممنوع نہیں ہوگا۔

وعلی ما دل علیہ سیاق الخ سے اس اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کے کلام کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ ”ما نقل الينا بين دفتي المصاحف“ سے مراد مجموعہ شخصی کی تعریف ہے اور یہ معنی کلی اور مفہوم کلی کی تعریف نہیں ہے۔ اور اس صورت میں کوئی اعتراض اس پر وارد نہ ہوگا۔ لیکن یہ اصولی کی غرض کے خلاف ہے۔ (اسلئے کہ اصولی کی غرض جب احکام کو ثابت کرنا ہے۔ اور وہ تو مجموعہ شخصی سے ثابت نہیں ہوتے بلکہ ایک ایک آیت سے ثابت ہوتے ہیں۔ لہذا اگر اسکو عام لیتے ہیں تو یا تو تعریف میں غیر قرآن یعنی ہر ہر حرف اور ہر کلمہ داخل ہوتا ہے۔ اور یا وہ کلام غیر تام جسکو حکم قرآن لاحق ہے۔ وہ قرآن ہونے سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور اگر اسکو مجموعہ شخصی کے ساتھ خاص کرتے ہیں تو غرض اصولی کے خلاف ہے کیونکہ مجموعہ شخصی سے احکام

ثابت نہیں ہوتے۔ لہذا اصل اعتراض کے جواب میں کہیں گے کہ مصنف کا مقصود ما نقل الینا الخ سے مجموعہ شخصی ہی ہے۔ اور آپ کا یہ کہنا کہ غرض اصولی کے خلاف ہے۔ اسکو ہم نہیں مانتے۔ اسلئے کہ اصولی کا ایک ایک آیت سے استدلال اس حیثیت سے نہیں کہ وہ نفس کتاب اللہ ہے۔ بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ وہ کتاب اللہ کا حصہ اور جزو ہے۔

اور اگر ما نقل الینا سے مراد مفہوم کلی ہو جو کل اور بعض دونوں پر صادق ہے اسلئے کہ اصولی کی غرض احکام پر استدلال کرنا ہے۔ تو اصولی کتاب اور سنت کے احوال سے دلیل شرعی ہونے کی حیثیت سے بحث کرتا ہے۔

اور دلیل وہ ہوتی ہے کہ اس میں صحیح طریقے سے غور و فکر کرنے سے آدمی مطلوب خبری کو پہنچ جائے۔ تو اسلئے ضروری ہے کہ کتاب اور سنت کے اس کلمہ سے بحث کی جائے جو معنی پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا کتاب کی تعریف اسم فعل اور حرف کو بھی شامل ہو جائیگی۔ اور عرف شرع میں اگر قرآن مجید کے ہر حرف اور کلمہ پر کتاب اللہ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ تو اس سے لازم نہیں آتا کہ اصولی کی نظر میں بھی کتاب اللہ کا اطلاق اس پر نہ ہو۔

فان قيل الخ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کا اطلاق کل من حیث الكل یعنی مجموعہ شخصی پر ہوتا ہے اور کتاب کا معنی ثانی جو مفہوم کلی ہے جو کل اور بعض سب پر صادق آتا ہے تو کیا کتاب کے معنی ثانی جو کہ مفہوم کلی ہے کی تفسیر قرآن کے ساتھ کر سکتے ہیں۔

قلنا الخ ہاں اس صورت میں کتاب کا معنی ثانی جو مفہوم کلی ہے کی تفسیر قرآن کے ساتھ صحیح ہے جبکہ قرآن بعض میں بھی حقیقت ہو جیسا کہ یہ قرآن کل میں بھی حقیقت ہے۔

فان قيل الخ جب ”ما نقل الینا بین دفتی المصاحف تو اتر“ کا اطلاق مجموعہ شخصی اور معنی کلی دونوں پر ہو سکتا ہے۔ تو عموم مشترک لازم آئے گا اور وہ باطل ہے لہذا دونوں معنوں پر حمل بھی باطل ہے۔

قلنا: ”ما نقل الینا“ کے بعض میں حقیقت ہو تو جیسا کہ کل میں حقیقت ہے کا یہ معنی نہیں کہ ”ما نقل الینا“ بعض کے لئے بطور خاص وضع ہوا ہے جیسا کہ کل کے لئے بطور خاص وضع ہوا ہے۔ یہاں تک کہ کل اور بعض پر اس کا حمل عموم مشترک میں سے ہو جائے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ ”ما نقل الینا“ ایک مرتبہ کل کے لئے بطور خاص وضع ہوا ہے۔ اور دوبارہ ایسے معنی کے لئے وضع ہوا ہے جو کل اور بعض کو شامل ہے یعنی وہ کلام جو مصحف میں تو اتر کے ساتھ منقول ہے۔

تو پھر یہ کل اور بعض دونوں میں ایک ہی وضع کے اعتبار سے حقیقت ہوگا۔ اور عموم مشترک میں سے نہیں ہوگا۔

**قال المصنف فی التوضیح:** ثم أردت تحقیقاً فی هذا الموضع ليعلم أن هذا التعریف ائى نوع من انواع التعریقات فإن إتمام الجواب موقوف علی هذا فقلت (ولیس هذا تعریف ما هية الكتاب بل تشخيصه فی جواب ائى كتاب تريد ولا

القرآن فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلوا إما إن عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فإن عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفاً لما هية الكتاب بل تشخيصه فی جواب ائى كتاب تريد وإن عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفاً لما هية القرآن ايضاً بل تشخيصه (لان القرآن يطلق على الكلام الازلى وعلى المقرو

فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقرو) فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلى الذى هو صفة للحق عز و علا ويطلق ايضاً على ما يدل عليه وهو المقرو فكانه قيل اى المعنيين تريد فقال ما نقل الينا إلى اخره ائى نريد المقرو فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان ارید تعریف ما هية القرآن لانه لو عرف ما هية القرآن بالمكتوب فى المصاحف فلا بد من معرفة ما هية المصحف فلا يمكن حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ما هية المصحف موقوفة على ما هية القرآن۔

**ترجمہ وتشریح:**۔۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پھر میں نے اس مقام میں مزید تحقیق کا ارادہ کیا کہ یہ تعریف ”ما نقل الينا الخ“ انواع تعریف میں سے کوئی نوع ہے اسلئے کہ علامہ ابن حاجب کی طرف سے تعریف کے دوری ہونے پر جو اعتراض وارد ہوا ہے اسکا پورا جواب اس تحقیق پر موقوف ہے تو میں نے کہا کہ یہ ”ما نقل الينا الخ“ ماہیت کتاب کی تعریف نہیں ہے۔ بلکہ یہ کتاب کی تعیین اور تشخیص ہے۔ اور نہ یہ ماہیت قرآن کی تعریف ہے بلکہ تعیین اور تشخیص ہے جو کسی سائل کے اس سوال کے جواب میں ہوتا ہے۔ جو وہ پوچھے ائى کتاب تريد۔ یعنی آپ کی کوئی کتاب مراد ہے۔ تو ہمارے علماء نے اس سوال کے جواب میں کہا کہ وہ کتاب جو ہم تک منقول ہے الخ۔

سویا تو یہ کتاب کی تعریف ہوگی اور یا یہ قرآن کی تعریف ہوگی۔ اگر یہ کتاب کی تعریف ہو تو ماہیت کتاب

کی تعریف نہیں ہے۔ بلکہ کتاب کی تعیین اور تشخیص ہے جو اس سوال کے جواب میں ہوتا ہے کہ آپ کی کونسی کتاب مراد ہے۔ اور اگر یہ قرآن کی تعریف ہو تو پھر بھی یہ ماہیت قرآن کی تعریف نہیں ہے۔ بلکہ تعیین اور تشخیص ہے۔ (اب سوال ہوگا کہ قرآن تو معین اور مشخص ہے اسکی تعیین اور تشخیص کی کیا ضرورت ہے تو جواب میں فرمایا) اسلئے کہ قرآن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ کلام نفسی ازلی پر جو اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی قدیمی ہے۔ اور اس پر جو ہم تلاوت کرتے ہیں اور اسکو پڑھتے ہیں تو یہ تعریف قرآن کے دو محتملین میں سے ایک محتمل یعنی ”مقرؤ“ ”جو پڑھا جاتا ہے“ کی تعیین ہے۔ اسلئے کہ لفظ قرآن کا اطلاق اشتراک لفظی کے ساتھ اس کلام ازلی پر ہوتا ہے جو حق تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے۔ اور اس کلام پر بھی جو اس کلام ازلی پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ وہ ہے جو پڑھا جاتا ہے۔ تو گویا سوال میں کہا گیا کہ آپ کا قرآن سے کونسا معنی مراد ہے تو مصنف نے اسکے جواب میں کہا کہ وہ جو ہم تک منقول ہے الخ یعنی ہم مقرؤ اور پڑھے ہوئے اور پڑھے جانے والے کا ارادہ کرتے ہیں۔

تو اس صورت میں دور لازم نہیں آئیگا۔ دور تو صرف اس وقت لازم آئیگا۔ کہ ما نقل الینا الخ ”ماہیت قرآن کی تعریف ہو اسلئے کہ ماہیت قرآن کی تعریف اگر ”ما نقل الینا بین دفنی المصاحف تواتراً“ کے ساتھ کی جائے۔ تو اس وقت ماہیت مصحف کا جاننا ضروری ہوگا اور اس ماہیت مصحف کو بعض وجوہ اور اشارات کے ساتھ نہیں پہچانا جاتا ہے۔ لہذا ماہیت مصحف کے جاننے کے لئے ضروری ہوگا کہ کہا جائے کہ ماہیت مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا جاتا ہے۔ تو پھر ماہیت قرآن کا جاننا ماہیت مصحف کے جاننے پر اور ماہیت مصحف کا جاننا ماہیت قرآن کے جاننے پر موقوف ہوگا۔ اور یہ دور ہے سو جب یہ ماہیت قرآن کی تعریف نہیں تو پھر ما نقل الینا بین دفنی المصاحف کے ہر ہر جزو کا جاننا ضروری نہیں ہوگا اور دور لازم نہیں آئیگا۔

**قال الشارح فی التلویح:** قوله فإن إتمام الجواب الخ یعنی إن جعل

التعریف المذکور تفسیراً للفظ الكتاب او القرآن وتمیزاً له عن سائر الكتب أو الکلام الأزلی يجوز فی معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذالک ولا يلزم الدور وإن جعل تعریفاً لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة علی معرفة ماهية

القرآن ضروریہً أنه لا معنى له إلا ما كُتِبَ فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال  
فالدور انما يلزم إذا جُعِلَ تعريفاً لما هية القرآن دون الكتاب لانا نقول  
ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد  
فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا  
يظهر ان تفسير المصحف بما جُمِعَ فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لأنه  
ايضاً عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفاً للماهية  
سواء عرف به الكتاب أو القرآن اشارةً إلى انه لا فرق في لزوم الدور بين  
الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان أريد تعريف ماهية القرآن اشارةً إلى  
أن ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر أحدهما مغن عن ذكر الآخر۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ شارح فرماتے ہیں کہ تعریف مذکور کو اگر لفظ کتاب یا لفظ قرآن کی تفسیر اور اسکے لئے تمام  
کتب سے یا کلام ازلی سے تمیز قرار دیا جائے تو اس صورت میں مصنف کی معرفت اور پہچان میں عرف یا اشارہ وغیرہ  
کے ساتھ اکتفاء جائز ہوگا اور دور لازم نہیں آئے گا۔

لا يقال الخ یہ اعتراض میں نہ کہا جائے کہ دور تو صرف اس وقت لازم آئیگا جبکہ اس تعریف کو ماہیت قرآن کے  
لئے تعریف قرار دیا جائے اور اگر یہ ماہیت کتاب کی تعریف ہو تو پھر دور لازم نہیں آئیگا۔ لانا نقول الخ اسلئے کہ ہم  
اسکے جواب میں کہیں گے کہ ماہیت کتاب بعینہ ماہیت قرآن ہے اسلئے کہ پہلے گزر گیا کہ کتاب اور قرآن دونوں  
ایک ہی شئی کا نام ہے۔ تو مصنف کا ماہیت قرآن پر موقوف ہونا بعینہ ماہیت کتاب پر موقوف ہونا ہے۔

وبهذا ظهر الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر تعریف ماہیت قرآن کے لئے ہو جائے  
اور ماہیت مصنف کی تعریف جامع فیہ الوحي المتلو کے ساتھ کی جائے تو دور لازم نہیں آئیگا۔ شارح نے جواب دیا کہ  
ماہیت قرآن اور ماہیت کتاب اور ماہیت جامع فیہ الوحي المتلو سب ایک ہی شئی کے مختلف نام ہیں۔ سو جب اس  
تعریف کو ماہیت کی تعریف قرار دیا جائے تو ہر صورت میں دور لازم آئیگا۔ چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے تصریح کر دی کہ یہ  
ماہیت کی تعریف نہیں ہے۔ خواہ اسکے ساتھ کتاب کی تعریف کی جائے یا قرآن کی تعریف کی جائے۔ اس بات کی

طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ دونوں صورتوں میں لزوم دور میں کوئی فرق نہیں ہے۔ پھر مصنف نے فرمایا کہ دور صرف اس وقت لازم آئے گا جب ماہیت قرآن کی تعریف کا ارادہ کیا جائے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ ماہیت کتاب ہی ماہیت قرآن ہے تو ایک کے ذکر کرنے کے بعد دوسرے کے ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں یا ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر سے بے پرواہ کرتا ہے۔

فان قيل يُفسّر المصحف بما جُمِعَ فيه الصحائف مطلقاً على ما هو موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر إلى الخفي وعن الحقيقة إلى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ اس عبارت میں ایک اعتراض اور جواب کا بیان ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر ما نقل الينا بين دفئى المصاحف کو ماہیت قرآن اور ماہیت کتاب کی تعریف قرار دیا جائے۔ اور مصحف کی تفسیر جامع فی الصحائف کے ساتھ کی جائے جیسا کہ یہی مصحف کا معنی لغوی اور موضوع لہ ہے۔ اور منسوخ التلاوة کو ماہیت قرآن کی تعریف سے ”تواتر“ کی قید کے ساتھ خارج کیا جائے تو پھر دور لازم نہیں آئے گا۔ جواب مصحف کی تفسیر ما جمع فیہ الصحائف مطلقاً کے ساتھ کرنا ظاہر سے خفی کی طرف یعنی متبادر الی الذہن سے غیر متبادر الی الذہن کی طرف اور حقیقت سے مجاز عرفی کی طرف عدول ہے اسلئے کہ مصحف کا معنی متبادر الی الذہن یہ ہے کہ جس میں قرآن لکھا ہوا ہے۔ اسلئے یہ تعریف میں مستحسن نہیں ہوگا۔

فان قيل تعريف الأصولي إنما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف إنما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي۔

**ترجمہ:-** اس عبارت میں ایک اعتراض اور جواب کا بیان ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علماء اصول قرآن اور کتاب کی جو تعریف کرتے ہیں تو یہ اس مفہوم کلی کی تعریف ہوتی ہے جو مجموع اور ہر بعض دونوں پر صادق ہو۔ اور مصحف می پہچان قرآن کے مجموع شخصی پر موقوف ہے اور وہ لوگوں کے ہاں معبود اور متعین ہے۔ جسکو لوگ یاد کرتے ہیں اور پڑھتے پڑھاتے ہیں لہذا وہ لوگوں پر مشتبہ نہیں ہو سکتا اسلئے دور لازم نہیں آئیگا۔ مطلب یہ ہے کہ قرآن کا موقوف ہونا ما نقل الینا بین دفتری المصاحف الخ پر مفہوم کلی کے اعتبار سے ہے۔ اور مصاحف کا قرآن پر موقوف ہونا مجموع شخصی کے اعتبار سے ہے تو اس طرح توقف کی جہات مختلف ہو جائیگی اور جب جہات مختلف ہو جائیں تو پھر دور لازم نہیں آتا۔

جواب: قرآن مجید کے مجموع شخصی کی حقیقت کا جاننا بغیر مفہوم کلی کے ہو نہیں سکتا اور اگر ہو جائے تو پھر مصنف رحمہ اللہ نے جو کہا کہ اگر یہ ماہیت کی تعریف ہو تو پھر دور لازم آئیگا کی بنا اس پر ہے کہ یہ تعریف یعنی ما نقل الینا الخ قرآن کے مجموع شخصی کی تعریف ہے اور یہ مفہوم کلی کی تعریف نہیں ہے۔

قوله بل تشخیصہ: ای تمییزہ بخواصہ فان کلمة ائى یطلب بها تمییز

الشیء بما یخصه شخصاً کان او غیراً.

**ترجمہ و تشریح:-** یعنی مصنف نے جو کہا کہ یہ قرآن کی ماہیت کی تعریف نہیں بلکہ تشخیص ہے کا مطلب یہ ہے کہ یہ قرآن کو اسکے خواص کے ساتھ اپنے اغیار تمام کتب سے ممتاز کرنا ہے۔ اسلئے کہ یہ جب ”ائى کتاب سرید“ کے جواب میں ہے۔ تو کلمہ ”ائى“ کے ساتھ کسی شیء کے امتیاز کو طلب کیا جاتا ہے۔ ایسے خواص کے ساتھ جو اسکو ممتاز کریں خواہ وہ شخص ہو یا غیر شخص ہو۔

قوله یطلق علی الکلام الازلی: کما فی قوله علیہ السلام القرآن کلام اللہ

تعالیٰ غیر مخلوق الحدیث وہی صفة قديمة منافیة للسکوت والآفة

لیست من جنس الحروف والاصوات لا یختلف إلى الامر والنہی

والاخبار ولا یتعلق بالماضی والحال والاستقبال الابحسب التعلقات

والاضافات کالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الکلام اللفظی الحادث



المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالتها یسمی کلام الله تعالى  
والقرآن علی معنی انه عبارة عن ذالك المعنی القديم إلا أن الأحكام لما  
كانت فی نظر الأصولی منوطة بالكلام اللفظی دون الأزلی جعل القرآن  
اسماً له واعتبر فی تفسیره ما یميزه عن المعنی القديم.

لا یقال التمییز یحصل بمجرد ذکر النقل فلا حاجة إلى باقی القيود لانا  
نقول التعریف وان كان للتمییز لا بد وان یساوی المعرف فذكر باقی  
القيود لتحصیل المساوات۔

**ترجمہ وتشریح:**۔ یعنی قرآن مجید کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ (۱) کلام ازلی پر جیسے حدیث میں  
ہے۔ کہ قرآن جو کلام اللہ ہے وہ مخلوق اور حادث نہیں ہے۔ اور یہ کلام ازلی صفت قدیمہ ہے جو سکوت خاموشی اور  
گنگا پنی کے منافی ہے۔ اور حروف اور اصوات میں سے نہیں ہے۔ نیز امر، نہی اور اخبار کی طرف منقسم نہیں ہوتا۔ اور  
ماضی، حال اور استقبال کے ساتھ اس کلام ازلی کا تعلق اضافات اور تعلقات کے ساتھ ہوتا ہے۔ جیسا کہ علم اور  
قدرت جو اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں کا تعلق معلومات اور مقدمات کے ساتھ بھی اضافات کے ساتھ ہوتا ہے۔  
(۲) اسی طرح قرآن کا اطلاق اس کلام لفظی پر ہوتا ہے جو حادث ہے ان اصوات اور حروف سے مرکب ہے جو اپنے  
محل کے ساتھ قائم ہیں۔ اسکو کلام اللہ اور قرآن کے ساتھ اس معنی پر مستی کرتے ہیں کہ یہ اس معنی قدیم سے عبارت  
ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے۔

لیکن احکام چونکہ علماء اصول کی نگاہ میں کلام لفظی سے مربوط ہیں۔ (اسلئے کہ کلام لفظی ہی امر، نہی اور اخبار  
کی طرف منقسم ہوتا ہے) تو اسلئے قرآن کو کلام لفظی کا نام قرار دیا گیا اور اس قرآن کی تفسیر میں ان قیود کا اعتبار کیا جو  
اسکو معنی قدیم سے ممتاز کرے۔

لا یقال الخ کلام ازلی سے قرآن کی تمییز صرف ”نقل“ کے ساتھ حاصل ہو سکتی ہے تو پھر قرآن کی تعریف میں  
صرف ”ما نقل الینا“ کافی تھی اور باقی قیود کے ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی۔

لانا نقول: اسلئے کہ ہم جواب میں کہیں گے کہ تعریف کو صرف تمییز کے لئے ہے لیکن پھر بھی معرف اور محدود کے

ساتھ انکی مساوات ضروری ہے اسلئے باقی قیود مساوات کے حاصل کرنے کے لئے ہیں۔

**قال المصنف فی التوضیح:** ثم أراد أن يبين أن القرآن ليس قابلاً  
للحد بقوله (على أن الشخص لا يحد) فإنَّ الحدَّ هو القول المعروف  
للشيء المشتمل على أجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بدَّ من  
الإشارة أو نحوها إلى مشخصاتها ليحصل المعرفة

إذا عرفت هذا فاعلم أن القرآن لما نزل به جبرائيل فقد وجد مشخصاً  
فإن كان القرآن عبارة عن ذلك المُنشخص لا يقبل الحد لكونه شخصياً  
وإن لم يكن عبارة عن ذلك المُنشخص بل القرآن هذه الكلمات  
المركبة تركيباً خاصاً سواء يقرؤه جبرائيل أو زيد أو عمرو على أن الحق  
هذا فقولنا على أن الشخص لا يحد له تاويلان أحدهما أنا لا نغنى أن  
القرآن شخص بل عينا أن القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيباً  
خاصاً فإنه لا يقبل الحد كما أن الشخص لا يقبل الحد فكون الشخص  
لا يحد جعل دليلاً على أن القرآن لا يحد إذ معرفة كل منهما موقوفة على  
الإشارة أما معرفة الشخص فظاهرة وأما معرفة القرآن فلا تحصل إلا بان  
يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله إلى آخره۔

وثانيهما أن نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنغني بالشخص هذه  
الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فإن  
الاعراض تنتهي بمُشخصاتها إلى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار  
ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددّها إلا  
بحسب محلّها بان يقرأها زيد أو عمرو فعينا بالشخص هذا.

والشخصی بهذا المعنى لا يقبل الحد فانه اذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلاً إلا بأن يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من أوله إلى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق.

**ترجمہ و تشریح:-** پھر مصنف رحمہ اللہ نے ارادہ کیا کہ وہ بیان کر دیں کہ قرآن حد کے لئے کیوں قابل نہیں۔ تو فرمایا: قرآن کے شخصی ثابت ہونے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ”شخصی کی تعریف نہیں ہو سکتی“۔ اس لئے کہ حدودہ قول ہے جو کسی شی کو بیان کرنے والی اور اسکے اجزاء پر مشتمل ہو اور یہ تعریف شخصیات کی معرفت کا فائدہ نہیں دیتی۔ بلکہ شخصیات کی معرفت کے لئے اسکے مشخصات کی طرف اشارہ وغیرہ کرنا ضروری ہوتا ہے تاکہ اس شخصی کی معرفت حاصل ہو جائے۔ اور جب یہ بات آپ کو معلوم ہوئی کہ کسی شی کی حدودہ ہوتی ہے جو اس شی کو بیان کرنے والی اور اسکے اجزاء پر مشتمل ہو اور یہ کہ شخصی کی حد نہیں ہو سکتی۔ تو سمجھ جاؤ کہ جبرائیل علیہ السلام جب قرآن مجید لیکر اترے تو قرآن مجید مشخص پایا گیا۔ اب اگر قرآن مجید صرف اس شخص سے عبارت ہو جو لسان جبرائیل علیہ السلام کے ساتھ قائم تھا تو پھر تو قرآن مجید شخصی حقیقی اور جزئی حقیقی ہونے کی وجہ سے حد اور تعریف حقیقی کو قبول نہیں کریگا۔ اس لئے کہ جزئی حقیقی تعریف کو قبول نہیں کرتا۔

اور اگر قرآن مجید اس شخص سے عبارت نہ ہو جو لسان جبرائیل علیہ السلام کے ساتھ قائم تھا۔ بلکہ قرآن مجید ان کلمات سے عبارت ہو جو ترکیب خاص کے ساتھ مرکب ہو (جسمیں آیات اور رکوعات اور سورتیں اور اجزاء ہوں) خواہ پڑھنے والا جبرائیل علیہ السلام ہو یا زید ہو یا عمرو ہو۔ اور حق بھی یہی ہے کہ قرآن اس شخص سے عبارت نہیں جو لسان جبرائیل کے ساتھ قائم تھا بلکہ قرآن مجید ان کلمات سے عبارت ہے جو اس خاص مذکورہ ترکیب کے ساتھ مرکب ہے (کیونکہ اگر قرآن اس شخص سے عبارت ہو تو پھر آج کل جو پڑھا جاتا ہے یہ غیر قرآن اور مثل قرآن ہوگا حالانکہ اس پر اجماع ہے کہ ہم جو پڑھتے ہیں یہی قرآن ہے) تو پھر ہم نے جو کہا کہ شخصی کے لیے تعریف نہیں ہوا کرتی۔ اسکے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

(۱) ہمارا مطلب یہ نہیں کہ قرآن خود شخصی اور جزئی حقیقی ہے۔ بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ قرآن جب وہ کلام ہے جو ایک خاص ترکیب کے ساتھ مرکب ہے تو یہ پھر حد کو قبول نہیں کریگا۔ جس طرح شخصی اور جزئی حقیقی تعریف کو قبول نہیں کرتا۔ تو جزئی حقیقی اور شخصی کا تعریف کو قبول نہ کرنے کو اس بات پر دلیل بنایا گیا ہے کہ قرآن حد اور تعریف کو قبول نہیں

کرتا اسلئے کہ قرآن مجید اور جزئی حقیقی میں سے ہر ایک کی معرفت اسکی طرف اشارہ کرنے پر موقوف ہے تو شخصی اور جزئی حقیقی کی معرفت کا اشارہ پر موقوف ہونا ظاہر ہے۔ اور قرآن مجید کی معرفت صرف اس طرح حاصل ہوگی کہ کہا جائے کہ قرآن مجید یہی کلمات ہیں اور شروع سے آخر تک اسکو پڑھا جائے۔

(۲) دوسرا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کے شخصی ہونے سے ہماری اپنی ایک اصطلاح مراد ہے۔ اور اصطلاحات میں کوئی مناقشہ نہیں ہوتا (ہر ایک اپنے لئے کوئی اصطلاح مقرر کر سکتا ہے) تو ہمارا مطلب قرآن مجید کے شخصی ہونے سے یہی کلمات ہیں ان خصوصیات کے ساتھ جنکے لئے اس ترکیب میں دخل ہو۔ اسلئے کہ اعراض اپنے مشخصات کے ساتھ اس حد کو پہنچتے ہیں جسکے ساتھ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے تعدد اور اختلاف کو قبول نہیں کرتے بلکہ صرف اپنے محل کے اعتبار سے وہ تعدد کو قبول کرتے ہیں۔ جیسے مثلاً کوئی متعین قصیدہ ہوتا ہے۔ اسکا تعدد صرف اپنے محل کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ کہ اگر زید اسکو پڑھے تو الگ قصیدہ ہے۔ اور عمرو پڑھے تو پھر الگ قصیدہ ہے۔ (مثلاً امرؤ القیس کا قصیدہ قفا نبک من ذکرى حبيب و منزل الخ اسکو زید پڑھے تو یہ الگ قصیدہ ہو عمرو پڑھے تو الگ ہو) تو ہماری مراد شخصی سے یہی ہے۔ اور اس معنی کے اعتبار سے شخصی حد اور تعریف کو قبول نہیں کرتا۔

اسلئے کہ جب قرآن مجید سے متعلق پوچھا جائے تو اسکی تعریف صرف اس طرح ہو سکتی ہے کہ کہا جائے کہ قرآن مجید یہی مخصوص ترکیب ہے اور اول سے لیکر آخر تک اسکو پڑھا جائے۔ تو قرآن مجید کی معرفت صرف اس طرح ممکن ہے۔

وقد عرف ابن الحاجب القرآن بأنه الكلام المنزل للباعجاز بسورة منه  
فإن حاول تعريف الماهية يلزم الدور لأنه إن قيل ما السورة فلا بد أن يقال  
بعض من القرآن أو نحو ذلك فيلزم الدور وإن لم يحاول تعريف  
الماهية بل التشخيص ويعنى بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عينا  
بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا۔

**ترجمہ و تشریح:** - اور علامہ ابن حاجب نے قرآن مجید کی تعریف میں یہ کہا کہ قرآن وہ کلام ہے جسکو اسکی کسی سورت کے ساتھ اعجاز کے لئے اتارا گیا ہے۔ تو ادھر بھی اگر یہ ماہیت قرآن مجید کی تعریف ہو تو دور لازم آئیگا۔ اسلئے کہ اگر پوچھا جائے کہ سورت کیا ہے۔ تو جواب میں یہی کہا جائے گا۔ کہ سورۃ قرآن مجید کا ایک حصہ ہے یا

اسکے مماثل کوئی اور جواب دیا جائیگا۔ تو دور لازم آئے گا (اسلئے قرآن مجید کا سمجھنا سورت کے سمجھنے پر اور سورت کا سمجھنا قرآن مجید کے سمجھنے پر موقوف ہوا)

اور اگر اسکو تعریف ماہیت کے بجائے بلکہ تشخیص اور تعین قرآن قرار دیا جائے۔ اور سورت سے یہی معهود متعارف مراد لیا جائے کہ وہ کلمات کا ایک خاص مجموعہ ہے اور شروع سے آخر تک پڑھکر سنایا جائے۔ جیسا کہ ہم نے مصحف سے ارادہ کیا ہے۔ تو پھر ان پر بھی اشکال نہیں اور ہم پر بھی نہیں لیکن اسکے باوجود علامہ ابن حاجب کے لئے بلا وجہ مشہور تعریف سے اعراض کرنا ٹھیک نہیں ہے۔

**قال الشارح فی التلویح:** قوله علی أن الشخصی لا یُحدُّ: لأن معرفته لا تُحصل إلا بتعین مشخصاته بالإشارة أو نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشئ دون مشخصاته.

ولقائل ان يقول الشخصی مرکب اعتباری وهو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز أن یُحدَّ بما یفید معرفة الأمرین لا يقال تعريف المركب الاعتباری لفظی والكلام فی الحد الحقیقی لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مرکب اعتباری لا محالة فحينئذ لا حاجة إلى سائر المقدمات ولا إلى ما ذکر فی تشخصه من التکلفات.

وقد يقال ان اقتصر فی تعريف الشخصی علی مقومات الماهية لم يختص بالشخصی فلم یفید التمييز الذى هو اقل مراتب التعريف وإن ذکر معها العرضيات المشخصة ایضا لم يجب دوام صدقها لا مکان زوالها فلا یكون حداً. وفيه نظر لجواز أن یذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ایضا اعنى ذلك الشخص فلا یضر عدم صدق

الحد بل يجب والحق ان الشخصی ممکن ان یحد بما یفید امتیازہ عن  
 جمیع ما عداه بحسب الوجود لا بما یفید تعینہ وتشخصہ بحیث لا  
 ممکن اشتراکہ بین کثیرین بحسب العقل فإن ذلک إنما یحصل بالإشارة  
 لا غیر۔

**ترجمہ وتشریح:-** شارح اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ کے قول علی ان الشخصی لا یحد کے  
 لئے دلیل ذکر کرتے ہیں اور پھر کچھ اعتراضات اور انکے جوابات دے رہے ہیں۔ فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ کے قول  
 کہ شخصی کے لئے حد اور تعریف نہیں ہوا کرتی اسلئے کہ شخصی کی تعریف اور معرفت اسکے مشخصات کو بیان کئے بغیر نہیں ہو  
 سکتی اور مشخصات کا بیان اشارہ کے ساتھ یا اسکے مثل اسم علم کے ساتھ تعبیر کرنے کے ساتھ ہو سکتا ہے اور حد اور تعریف  
 مشخصات کے بیان کا فائدہ نہیں دیتی۔ اسلئے کہ حد اور تعریف کا سب سے اعلیٰ اور انتہائی درجہ حد تام ہے اور وہ شی  
 معرف کے مقومات اور ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے اسکے مشخصات پر مشتمل نہیں ہوتی۔

وللقابل الخ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ شخصی مرکب اعتباری ہے جو ماہیت اور تشخص کا مجموعہ ہے تو  
 ہو سکتا ہے کہ شخصی کی ایسی تعریف ہو جائے جو ماہیت اور تشخص دونوں کا فائدہ دے دے۔

لا یقال کے ساتھ اس اعتراض کا جواب ہے اور لا نا نقول کے ساتھ اعتراض کے جواب پر رد ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا کلام حد حقیقی میں ہے۔ اور آپ جو کہتے ہیں کہ مرکب اعتباری کی ایسی تعریف ہو سکتی ہے  
 جو ماہیت اور تشخص دونوں کا فائدہ دے یہ تعریف لفظی ہے اور تعریف لفظی کے جواز سے تعریف حقیقی کا جواز ثابت  
 نہیں ہو سکتا۔

لانا نقول سے اس جواب کا رد ہے۔ رد کا خلاصہ یہ ہے کہ اولاً تو ہم مانتے نہیں کہ بحث تعریف حقیقی میں ہے۔ بلکہ  
 بحث مطلق تعریف میں ہے اور اگر مان لیں تو پھر مجموعہ قرآن امر شخصی ہو کر مرکب اعتباری ہے تو پھر دلیل میں صرف  
 اتنا کہنا کافی تھا کہ مرکب اعتباری کی تعریف حقیقی نہیں ہو سکتی اور باقی مقدمات کی کوئی حاجت نہیں تھی۔ اور قرآن مجید  
 کو شخصی ثابت کرنے میں جو تکلفات اختیار کئے گئے اسکی بھی حاجت نہیں تھی۔

قد یقال الخ سے ولقابل ان یقول کے ساتھ جو اعتراض کیا تھا۔ اسکا جواب ہے اور اس اعتراض کے جواب میں کہا  
 جا سکتا ہے کہ شخص کی تعریف میں اگر صرف مقومات ماہیت پر اکتفاء کر دیا جائے تو وہ مقومات ماہیت تو چونکہ اس شخص

کے ساتھ مختص نہیں ہونگے اسلئے اسکو اغیار سے تمیز نہیں دیں گے۔ اور یہ اغیار سے تمیز دلانا تعریف کرنے کا کم سے کم مرتبہ ہے اور اگر مقومات ماہیت کے ساتھ عرضیات مشخصہ بھی ذکر کئے جائیں تو ان عرضیات مشخصہ کا اس شخص پر ہمیشہ کے لئے صادق آنا ضروری نہیں ہے۔ اسلئے کہ وہ عرضیات مشخصہ اس سے زائل ہو سکتے ہیں۔

(مثلاً اگر زید کی تعریف حیوان ناطق کے ساتھ کریں تو اسمیں اسکے ساتھ انسان کے تمام افراد شریک ہیں اور اگر عرضیات مشخصہ کا بھی ذکر کریں مثلاً عرضیات شباب اور نوجوانی کا تذکرہ کریں تو جب زید بوزھا ہوگا تو وہ تعریف اس پر صادق نہیں ہوگی۔ حالانکہ تعریف اپنے معرف پر ہمیشہ کے لئے صادق آتی ہے۔ تو لہذا یہ تعریف نہیں ہوگی) ملحوظ: یہ بات ذہن میں رہے کہ یہاں حد سے مراد مطلق جامع مانع تعریف ہے اور حد منطقی مراد نہیں اسلئے کہ حد منطقی عرضیات پر مشتمل نہیں ہوا کرتی۔

وفیہ نظر سے ایک تنقید الزامی کا ذکر ہے ماقبل میں قدیقال کے ساتھ جو جواب دیا تھا اسمیں دو شقیں تھیں۔ کہ شخصی کی تعریف حقیقی میں صرف مقومات ماہیت پر اگر اکتفاء کرتے ہوں تو وہ اغیار سے امتیاز کا فائدہ نہیں دیگی اور اگر مقومات ماہیت کے ساتھ تشخصات کا بھی ذکر کرتے ہوں تو وہ تشخصات اور عرضیات جب زائل ہوں گی تو تعریف معرف پر صادق نہ ہوگی۔ تاہم پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا کہ مقومات ماہیت کے ساتھ اعراض مشخصہ کو ذکر کیا جائیگا اور ان اعراض مشخصہ کے زوال کی صورت میں تعریف کے صادق نہ آنے سے کوئی فرق نہیں پڑیگا اسلئے کہ اعراض مشخصہ کے زوال کی صورت میں زید شاب بھی باقی نہیں رہیگا تو تعریف کے صادق نہ آنے میں کوئی نقصان نہیں بلکہ صادق آنے میں نقصان ہے۔

والحق ان الشخصی۔ مصنف رحمہ اللہ کے قول کی آخری اور صحیح توجیہ کرتے ہیں جس پر پھر کوئی اعتراض وارد نہ ہو۔ خلاصہ اس توجیہ کا یہ ہے کہ شخصی کی تعریف کی دو حیثیتیں ہیں۔

- (۱) یہ کہ اسکو تمام اغیار سے وجود خارجی کے اعتبار سے ممتاز کر دے اور یہ ممکن ہے۔
- (۲) یہ کہ اسکو تمام اغیار خواہ وجود خارجی کے اعتبار سے ہوں یا وجود عقلی کے اعتبار سے ہوں ممتاز کر دے اور یہ بغیر اشارہ کے نہیں ہو سکتا۔

ترجمہ عبارت کا یہ ہے کہ حق بات یہ ہے کہ شخصی کی ایسی تعریف ممکن ہے جو اسکو تمام اغیار موجودہ سے امتیاز دے۔ اور شخصی کی ایسی تعریف ممکن نہیں جو اسکی تعیین اور ایسی تشخیص کا فائدہ دیدے کہ عقل کے اعتبار سے بھی کثیرین میں

اشترک باقی نہ رہے اسلئے کہ ایسی تعریف شخصی کے لئے بغیر اشارہ کے نہیں ہو سکتی۔  
تو مصنف نے جو کہا کہ شخصی کے لئے تعریف نہیں ہو سکتی اسکا مطلب یہی ہے واللہ اعلم۔

قوله على ان الحق هذا. وهو أنَّ القرآنَ عبارةٌ عن هذا المؤلفِ المخصوصِ  
الذى لا يختلفُ باختلافِ المتلفِظينَ للقطعِ بان ما يقرؤهُ كل واحدٍ مناهو  
القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرائيل عليه السلام.  
ولو كان عبارةً عن ذالك المشخص القائم بلسان جبرائيل عليه السلام  
لكان هذا مماثلاً له لا عينه ضرورة أنَّ الاعراضَ تشخص بمحالتها فتعدد  
بتعدد المحال وكذا الكلامُ في كُلِّ كتابٍ او شعرٍ يُنسبُ إلى أحدٍ فانه  
اسم لذلک المؤلفِ المخصوصِ سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما.  
واذا تحقق هذا فالعلوم ايضاً من هذا القبيل مثلاً النحو عبارة عن القواعد  
المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذالك هو  
الوحدة في غير المحال

فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسماً للشخصى الحقيقى  
القائم بلسان جبرائيل عليه السلام خاصةً يكون لقوله على أنَّ الشخصى  
لا يحدُّ تاويلانٍ أحدهما أنَّ الشخصى الحقيقى لا يقبل الحد لانه لا يمكن  
معرفة الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن  
معرفة حقيقة الا بان يُقرأ من اوله إلى اخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا  
الترتيب.

وثانيهما أن يكون اصطلاحاً على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد  
الا بتعدد المحال شخصياً ويحكم بانه لا يقبل الحد لا متناع معرفته



حقیقۃً إلا بالإشارة إليه والقراءة من أوله إلى آخره  
وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْكَلَامَ فِي تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ وَأَمَّا إِذَا قُصِدَ التَّمْيِيزُ فَهُوَ مُمَكِّنٌ  
بِأَن يُقَالَ الْقُرْآنُ هُوَ الْمَجْمُوعُ الْمَنْقُولُ بَيْنَ دَفْتَيِ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا كَمَا  
يُقَالُ الْكُشَافُ هُوَ الْكِتَابُ الَّذِي صَنَفَهُ جَارِ اللَّهِ الزَّمَحْشَرِيُّ فِي تَفْسِيرِ  
الْقُرْآنِ وَالنَّحْوِ عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ الْكَلِمِ إِعْرَابًا وَبِنَاءً۔

**ترجمہ و تشریح:-** حق بات یہ ہے کہ قرآن مجید اس مؤلف مخصوص سے عبارت ہے جو پڑھنے والوں کے  
مختلف ہونے کے ساتھ مختلف نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ ہم میں سے جو بھی پڑھتا ہے یہ وہی قرآن ہے جو حضور ﷺ پر نازل  
ہوا ہے اور اگر یہ قرآن مجید اس خاص جزئی حقیقی سے عبارت ہوتا جو جبرائیل علیہ السلام کی زبان کے ساتھ قائم تھا تو  
پھر جو قرآن ہم میں سے کوئی پڑھتا ہے یہ اسکا مماثل ہوگا اور بعینہ وہ قرآن نہ ہوگا جو حضور ﷺ پر نازل ہوا تھا۔  
اسلئے کہ اعراض اپنے محل کے اعتبار سے متعین اور متخص ہوتے ہیں تو پھر محل کے متعدد ہونے کے ساتھ  
متعدد ہونگے۔ اور اسی طرح ہر کتاب اور ہر شعر اور قصیدہ جو کسی شخص کی طرف منسوب ہو تو یہ بھی اس مخصوص مؤلف  
سے عبارت ہوتا ہے خواہ اسکو پڑھنے والا زید ہو یا عمرو ہو یا کوئی اور ہو۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو علوم بھی اسی  
قبیل سے ہیں مثلاً علم نحو ان مخصوص قواعد سے عبارت ہوگا جو کلمہ کے اعراب اور بناء سے متعلق ہوں خواہ ان قواعد کو  
سمجھنے والا زید اور عمرو میں سے کوئی ہو تو ان تمام صورتوں میں وحدت کا اعتبار محل کے علاوہ میں ہے۔ تو اس تقدیر حق کی  
بناء پر کہ قرآن مجید اس شخصی حقیقی کا نام نہیں جو جبرائیل علیہ السلام کی زبان کے ساتھ قائم تھا۔ مصنف رحمہ اللہ کے قول  
علی ان الشخصی لا یحد کے دو مطلب ہونگے۔

(۱)..... جسطرح شخصی حقیقی حد اور تعریف کو قبول نہیں کرتی۔ اسلئے کہ شخصی حقیقی کی معرفت اشارہ کے بغیر حاصل نہیں  
ہوتا تو اس طرح قرآن مجید بھی حد اور تعریف کو قبول نہیں کرتا اسلئے کہ قرآن مجید کی معرفت حقیقی صرف اس طرح ہو سکتی ہے  
کہ اسکو اول سے آخر تک پڑھ کر کہا جائے کہ قرآن مجید اس خاص ترتیب کے ساتھ ان کلمات کا نام ہے۔

(۲)..... کہ یہ اصطلاح مقرر کی جائے کہ ایسا خاص مؤلف جو تعدد و محال کے ساتھ متعدد اور مختلف نہیں ہوتا۔ وہ شخصی اور  
جزئی حقیقی ہے۔ اور یہ حکم کیا جائے۔ کہ اسم قسم کا شخصی حقیقی حد اور تعریف کو قبول نہیں کرتا اسلئے کہ اس طرح کے شخصی حقیقی  
کی معرفت بغیر اشارہ کے اور شروع سے لیکر آخر تک پڑھنے کے بغیر نہیں ہوتی۔

ولا یخفی ان الکلام فی تعریف الحقیقة الخ سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب قرآن مجید شخص ہے اور آپ کہتے ہیں کہ شخصی حد اور تعریف کو قبول نہیں کرتا۔ تو پھر مصنف نے کیوں ما نقل الینا الخ کے ساتھ تعریف کی ہے؟

جواب:- ہماری بحث اور گفتگو تعریف حقیقی میں ہے کہ قرآن مجید کی تعریف حقیقی نہیں ہو سکتی۔ اور اگر مقصود صرف اغیار سے ممتاز کرنا ہو تو وہ ہو سکتا ہے۔ اس طرح کہ کہا جائے کہ قرآن وہ مجموعہ ہے جو ہم تک مصاحف کے دو گوتوں میں تو اتر کے ساتھ منقول ہے۔ (اور مصنف نے جو تعریف کی ہے وہ بھی یہی ہے) جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ کشف وہ کتاب ہے جو جارا اللہ زمخشری نے تفسیر قرآن مجید میں لکھی ہے اور علم نحوہ علم ہے جس میں کلمہ کے احوال سے اعراب اور بناء کے اعتبار سے بحث کی جاتی ہے۔

قوله فإن الاعراض تنتهی: ای تَبْلُغُ بِوِاسْطَةِ الْمُشَخَّصَاتِ حَدًّا لَا یُمْکِنُ تَعَدُّدُهَا الْاِبْتِعَادُ الْمَحَالِ كَقَوْلِ اَمْرِئِ الْقَیْسِ قِفَانَبْکَ مِنْ ذِکْرِی حَبِیْبٍ وَ مَنْزِلُ: الی آخر القصیده فانہ بواسطۃ مشخصاتہ من التالیف المخصوص بین الحروف والكلمات والابیات والهيئة الحاصلة بالحركات والسکنات بلغ حدًا لا یمکن تعدده الابتعاد الالفاظ حتی اذا انضاف الیه تشخص الالفاظ ایضا یصیر شخصیا حقیقیا لا یتعدد اصلا فالمصنف اصطلاح علی تسمیة مثل هذا المؤلف شخصیا قبل ان ینضاف الیه تشخص المحل ویصیر شخصیا حقیقیا۔

**ترجمہ وتشریح:-** یعنی اعراض اپنے مشخصات کے واسطے سے ایسی حد پر پہنچتے ہیں جہاں انکا تعدد صرف محل کے تعدد کے ساتھ ہو سکتا ہے مثلاً امرؤ القیس (کا قصیدہ جو سب سے معلقہ میں ہے) قفانبک من ذکرئ حبیب و منزل (بسقط اللوی بین الدخول فحول) آخر قصیدہ تک یہ اپنے ان مشخصات کے ساتھ جو ایک مخصوص تالیف ہے اور حروف اور کلمات اور ابیات اور وہ ہیئت جو حرکات اور سکانات سے اسکو لاحق ہیں اس حد اور مقام کو پہنچا ہے جہاں پر اسکا تعدد صرف لافظ اور پڑھنے والے کے تعدد کے ساتھ ہو سکتا ہے تو جب اسکے ساتھ لافظ اور پڑھنے والا مثلاً

امروالقیس کا تشخص بھی ملایا جائے تو یہ شخص حقیقی بنے گا اور پھر کسی حیثیت سے اس میں تعدد نہیں ہوگا۔  
 تو مصنف رحمہ اللہ نے اس جیسے مؤلف کو تشخص محل کے ملنے سے پہلے اور تشخص حقیقی بننے سے پہلے تشخص  
 قرار دینے کی اصطلاح مقرر کی ہے اور مطلق قرآن کو خواہ کوئی بھی اسکو پڑھے تشخص قرار دیکر فرمایا کہ شخصی حد کے لئے  
 قابل نہیں ہوتا واللہ اعلم۔

قوله وقد عرف ابن الحاجب: ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون  
 المفهوم الكلي إلا أن يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة  
 وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم  
 السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم أوله و آخره توقيفا من  
 كلام منزل قرانا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج  
 إلى قوله بسورة منه أى من الكلام المنزل فافهم۔

**ترجمہ و تشریح:**۔۔ ظاہر آؤ علامہ ابن حاجب نے قرآن اور کتاب کے مجموع شخصی کی تعریف کی ہے اور یہ  
 مفہوم کلی کی تعریف نہیں (اسلئے کہ علامہ ابن حاجب نے الکلام المنزل للاعجاز بسورة منه کہا ہے اور منہ کی  
 ضمیر الکلام المنزل کی طرف راجع ہے۔ اور ”من“ تبغیض کے لئے ہے۔ اور وہ کلام جسکی سورت معجز ہو وہ مجموع  
 شخصی ہو سکتا ہے اسلئے یہ تعریف مجموع شخصی کے لئے ہے۔) لیکن اگر تعریف میں ”سورة منه“ سے مراد سورة من  
 القرآن نہ ہو بلکہ سورة من جنسه ہو جو فصاحت اور بلاغت میں اسکے برابر ہو تو پھر یہ مفہوم کلی کے لئے بھی تعریف  
 ہو سکتی ہے۔ اور تعریف خواہ مجموع شخصی کے لئے ہو یا مفہوم کلی کے لئے ہو علامہ ابن حاجب کی اس تعریف کی رو سے  
 دور لازم نہیں آتا اور لزوم دور ممنوع ہے۔ اسلئے کہ ہم مفہوم سورت کی معرفت کے موقوف ہونے کو قرآن کی معرفت پر  
 تسلیم نہیں کرتے بلکہ مفہوم سورة کلام منزل کا وہ حصہ ہے جسکا اول اور آخر شارح کی طرف سے توفیقاً متعین ہو خواہ وہ  
 کلام منزل قرآن ہو یا اسکے علاوہ ہوا اسلئے کہ انجیل اور زبور میں بھی سورتیں ہوتی ہیں اور اسی تعیم کی خاطر ابن حاجب  
 نے سورة منہ کی تصریح کی ہے اور ضمیر کو کلام منزل کی طرف راجع کیا ہے اور اگر سورت قرآن کے ساتھ مخصوص ہوتی تو  
 پھر ”منہ“ کے لانے کی ضرورت نہیں تھی۔

شارح کا قول فافہم شاید اس کلام کے ضعف اور خلاف ظاہر ہونے کی طرف اشارہ ہے اسلئے کہ ہر اصطلاح میں اس کا اصطلاحی مفہوم معتبر ہوتا ہے جو اس اصطلاح والوں کے ہاں حقیقت کا درجہ رکھتا ہے سہل شرع کی اصطلاح میں سورت کا وضعی اور اصطلاحی مفہوم بعض من القرآن المترجم اولہ و آخرہ توقیفاً ہے یہی وجہ ہے کہ علامہ زمخشری نے کشاف میں سورت کا معنی بتاتے ہوئے فرمایا ”ہی الطائفة من القرآن المترجمة اولها و آخرها توقیفاً“۔

اور اگر یہی عمومی مفہوم صحیح ہو اور ظاہر کے خلاف نہ ہو تو پھر مصنف کی تفسیر بھی ما جمع فیہ الصحائف مطلقاً ہو سکتی ہے۔ حالانکہ شارح نے گذشتہ بیان میں اسکو ظاہر سے خفی کی طرف اور حقیقت سے مجاز عرفی کی طرف عدول قرار دیا تھا۔ جبکہ ما جمع فیہ الصحائف مصنف کا لغوی معنی ہے۔ اور اگر یہ مجموعہ شخص کی تعریف اور تمیز ہو تو پھر ابن حاجب کی تعریف میں بھی دور نہیں آئیگا۔ اور مصنف کی تعریف میں بھی دور لازم نہیں آئیگا۔ البتہ ابن حاجب کی تعریف ظاہر اور مشہور عند القوم کے خلاف ہوگی۔

**قال المصنف فی التوضیح:** (و نورد ابھائے) ای ابھائے الکتاب (فی)

بابین الأول فی إفادته المعنی) اعلم أن الغرض إفادته الحكم الشرعی  
لكن إفادته الحكم الشرعی موقوف علی إفادته المعنی فلا بد من البحث  
فی افادته المعنی فیبحث فی هذا الباب عن الخاص والعام والمشارك  
والحقیقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفید المعنی .

(والثانی فی افادته الحكم الشرعی) فیبحث فی الامر من حيث انه یوجب  
الوجوب وفی النهی من حيث أنه یوجب الحرمة والوجوب والحرمة  
حكم شرعی واللہ اعلم۔

**ترجمہ وتشریح:**۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم کتاب اللہ کی ابھائے کو دو بابوں میں ذکر کریں گے پہلا باب کتاب اللہ کے معنی کے لئے مفید ہونے میں ہے۔ جان لو کہ اصل مقصود کتاب اللہ کا حکم شرعی کے لئے مفید ہونا ہے۔ لیکن کتاب اللہ کا حکم شرعی کے لئے مفید ہونا اسکے معنی کے لئے مفید ہونے پر موقوف ہے اسلئے کہ اولاً کتاب

اللہ کسی معنی پر دلالت کرے گی۔ پھر اس معنی سے کوئی حکم سمجھ میں آئے گا۔ اسلئے کتاب اللہ کے معنی کے لئے مفید ہونے سے بحث کرنا نہایت ضروری ہے۔ تو اس باب میں خاص، عام، مشترک، حقیقت اور مجاز وغیرہ سے اس حیثیت سے بحث کریں گے کہ یہ سب معنی کے لئے مفید ہیں۔ اور دوسرا باب کتاب اللہ کے حکم شرعی کے لئے مفید ہونے میں ہے تو اس باب میں امر سے بحث کریں گے اس حیثیت سے کہ وہ وجوب کے لئے مفید ہے اور وجوب کو ثابت کرتا ہے اور ”نہی“ سے بحث کریں گے اس حیثیت سے کہ وہ حرمت کو ثابت کرتا ہے۔ اور وجوب اور حرمت دونوں حکم شرعی ہیں۔ واللہ اعلم

**قال الشارح فی التلویح.** قوله ونورد ابحاثه: ای بیان أقسامه وأحواله المتعلّقة بإفادة المعانی واثبات الاحکام فالکلام فی تعریفه خارج عن ذالک والمراد بالابحاث المتعلّقة بإفادة المعنی ما له مزيدٌ تعلّق بإفادة الاحکام ولم یسین فی علم العربیة مستوفی کالخصوص والعموم والاشترک ونحو ذالک لا کالاعراب والبناء والتعریف والتکبیر وغير ذالک من مباحث العربیة وإن تعلقت بإفادة المعانی. لا یقال المراد ما یتعلّق بإفادة کتاب المعنی وهذه تعم کتاب وغیره لأننا نقول وكذلك المباحث الموردة فی الباب الاول بل الثانی ایضاً ولهذا قیل کان حقها أن تؤخر کتاب والسنة الا ان نظم کتاب لما کان متواتراً محفوظاً كانت مباحث النظم به البیق والصق ف ذکر عقیبه -

**ترجمہ وتشریح:-** شارح کہتے ہیں کہ ابحاث کتاب سے مراد کتاب اللہ کی اقسام اور وہ احوال ہیں جو معانی کے فائدہ دینے اور احکام کے ثابت کرنے سے متعلق ہیں لہذا کتاب اللہ کی تعریف سے متعلق جو کلام ہے یہ ابحاث کتاب سے خارج ہیں۔ اور وہ ابحاث جو افادہ معانی سے متعلق ہیں ان سے مراد وہ ابحاث ہیں جنکے لئے احکام کے فائدہ دینے کے ساتھ گہرا تعلق ہو اور علوم عربیت میں انکو پورے طریقے سے بیان نہ کیا گیا ہو یعنی ان سے متعلق سیر حاصل بحث نہ کی گئی ہو۔ جیسے خصوص عموم، اشتراک وغیرہ نہ (وہ احوال جو علوم عربیت میں بیان ہوئے ہیں) جیسے

اعراب، بناء، تعریف، تنکیر وغیرہ جو مباحث عربیت میں سے ہیں گوانکے لئے بھی افادہ معانی کے ساتھ تعلق ہے۔ یہ اعتراض میں نہ کہا جائے کہ مراد یہاں وہ اباحتیں ہیں جو کتاب اللہ کے معانی کا فائدہ دینے سے متعلق ہیں اور یہ اباحتیں جنکی طرف آپ نے اشارہ کیا یہ کتاب اللہ اور اسکے غیر یعنی سنت رسول ﷺ کو بھی شامل ہیں۔ اسلئے کہ ہم جواب میں کہیں گے کہ اس طرح تو وہ مباحث جو باب اول میں ہیں بلکہ جو دوسرے باب میں ہیں وہ بھی کتاب اللہ اور اسکے غیر کو شامل اور عام ہیں اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ ان مباحث کے ساتھ زیادہ لائق یہ تھا کہ انکو کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کے بعد لایا جاتا۔ لیکن نظم کتاب چونکہ متواتر اور محفوظ ہے اسلئے مباحث نظم انکے ساتھ زیادہ لائق اور زیادہ مناسب ہیں اسلئے ان اباحت کو کتاب کے بعد یعنی اسکے ساتھ ذکر کیا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ان مباحث کا کتاب اللہ میں لانا اسلئے نہیں کہ یہ مباحث جو افادہ معانی کے ساتھ متعلق ہیں کتاب اللہ کے ساتھ مختص ہیں اور غیر کتاب اللہ میں نہیں پائی جاتیں بلکہ کتاب اللہ کی شرافت اور عظمت اور متواتر اور محفوظ ہونے کی وجہ سے انکو کتاب اللہ کے ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

### قال المصنف فی التوضیح الباب الأول (لَمَا كَانَ الْقُرْآنُ نَظْمًا ذَالَا

عَلَى الْمَعْنَى قَسَمَ اللَّفْظَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى أَرْبَعَ تَقْسِيمَاتٍ) المراد  
بِالنَّظْمِ هَهُنَا اللَّفْظُ إِلَّا أَنْ فِي إِطْلَاقِ اللَّفْظِ عَلَى الْقُرْآنِ نَوْعٌ سَوَاءٌ أَدَبٍ لِأَنَّ  
اللَّفْظَ فِي الْأَصْلِ إِسْقَاطُ شَيْءٍ مِنَ الْقَمِ فَلِهَذَا اخْتَارَ النَّظْمَ مَقَامَ اللَّفْظِ وَقَدْ  
رَوَى عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رَكْنًا لَازِمًا فِي حَقِّ جَوَازِ الصَّلَاةِ  
خَاصَّةً بَلْ اعْتَبَرَ الْمَعْنَى فَقَطْ حَتَّى لَوْ قُرَأَ بِغَيْرِ الْعَرَبِيَّةِ فِي الصَّلَاةِ مِنْ غَيْرِ  
عَذْرِ جَازَتْ الصَّلَاةُ عِنْدَهُ وَإِنَّمَا قَالَ خَاصَّةً لِأَنَّهُ جَعَلَهُ لَازِمًا فِي غَيْرِ جَوَازِ  
الصَّلَاةِ كَقِرَاءَةِ الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ حَتَّى لَوْ قُرَأَ آيَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ بِالْفَارْسِيَّةِ  
يَجُوزُ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِقُرْآنٍ لِعَدَمِ النَّظْمِ لَكِنْ الْأَصَحُّ أَنَّهُ رَجَعَ عَنْ هَذَا الْقَوْلِ أَيْ  
عَنْ عَدَمِ لَزُومِ النَّظْمِ فِي حَقِّ جَوَازِ الصَّلَاةِ فَلِهَذَا لَمْ يَأْخُذْ بِهَذَا الْقَوْلِ فِي  
الْمَتْنِ بَلْ قُلْتُ إِنَّ الْقُرْآنَ عِبَارَةٌ عَنِ النَّظْمِ الذَّلَالُ عَلَى الْمَعْنَى وَمَشَائِخُنَا

قالوا إِنَّ الْقُرْآنَ هُوَ النِّظْمُ وَالْمَعْنَىٰ فَالظَّاهِرُ أَنَّ مَرَادَهُم النِّظْمُ الدَّالُّ عَلَى الْمَعْنَىٰ فَاخْتَرْتُ هَذِهِ الْعِبَارَةَ.

**ترجمہ و تشریح:-** مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلا باب (جو کتاب کے معنی کے لئے مفید ہونے کے بیان میں ہے) قرآن چونکہ وہ نظم ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے اسلئے لفظ کو معنی کے اعتبار سے چار تقسیمات پر تقسیم کیا۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ متن میں نظم سے مراد لفظ ہے لیکن لفظ کے قرآن مجید پر اطلاق کرنے میں ایک طرح کی بے ادبی ہے۔ اسلئے کہ لفظ لغت میں (ری پھینکنے) کسی شی کو منہ سے گرانے کے معنی میں ہے۔ اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے لفظ کی جگہ پر نظم کو اختیار کیا۔

(اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قرآن مجید پر نظم کا اطلاق کرنا بھی بے ادبی ہے اسلئے کہ نظم کا اطلاق شعر پر ہوتا ہے۔ اور قرآن مجید شعر نہیں ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وما علمناه الشعر وما ينبغي له الا یہ۔ کہ آپ ﷺ کو ہم نے شعر کی تعلیم نہیں دی اور شعر کہنا آپ ﷺ کے شایان شان بھی نہیں ہے۔ اسلئے کہ قرآن مجید پر نظم کا اطلاق معنی لغوی کے اعتبار سے کیا ہے۔ اور لغت میں نظم جمع اللؤلؤ فی السلك موتیوں کو لڑی میں پرونا پر ہوتا ہے)۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے نظم کو نماز کی صحت اور جواز کے اعتبار سے خاص کر رکین لازمی نہیں سمجھا ہے بلکہ انہوں نے نماز کی صحت کے اعتبار سے صرف معنی کا اعتبار کیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بغیر کسی عذر غیر عربی میں نماز میں قرأت کرے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص کی نماز صحیح ہے اور مصنف نے ”خاصۃً“ کی قید اسلئے لگائی کہ نماز کی صحت کے علاوہ دوسرے احکام میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نظم کو رکین لازمی سمجھتے ہیں۔ جیسے جب اور حائضہ کے لئے قرآن مجید کی قرأت حرام ہے (تو یہ حکم امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نظم عربی کے ساتھ مختص ہے) یہاں تک کہ اگر کسی جب یا حائضہ نے قرآن مجید کی کوئی آیت فارسی میں پڑھی تو امام صاحب کے نزدیک یہ جائز ہوگا اسلئے کہ فارسی میں قرآن کا ترجمہ قرآن نہیں ہے کیونکہ نظم عربی اسمیں نہیں ہوتی۔

لیکن اصح قول یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ نے اس قول سے یعنی نماز کی صحت کے اعتبار سے بھی اس قول سے رجوع کیا ہے۔ (جیسا کہ نوح بن ابی مریم نے امام صاحب سے روایت کی ہے) یہی وجہ ہے کہ میں نے اس قول کو متن میں ذکر نہیں کیا۔ بلکہ میں نے کہا کہ قرآن اس نظم سے عبارت ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ قرآن نظم اور معنی ہے (جیسا کہ صاحب منار کا قول ہے وهو اسم للنظم والمعنی جمعاً) تو

ظاہر یہ ہے کہ انکی مراد بھی یہی ہے کہ نظم معنی پر دلالت کرتا ہے (اور نظم اور معنی میں سے کوئی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتا) اس لئے میں نے یہی عبارت اختیار کی۔

(باعتبار وضعہ لہ) هذا هو التقسيم الأول من التقاسيم الأربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع إلى الخاص والعام والمُشترَك كما يأتي وهذا ما قال فخر الإسلام الأول في وجوه النظم صيغة ولغة

(ثم باعتبار استعماله فيه) هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال إلى أنه مستعمل في الموضوع له أو في غيره كما سيجي (ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما) وهذا ما قال فخر الإسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وإنما جعلت هذا التقسيم ثالثاً واعتبار الاستعمال ثانياً على عكس ما أورده فخر الإسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه

(ثم في كيفية دلالة عليه) وهذا ما قال فخر الإسلام والرابع في وجوه الوقوف على أحكام النظم.

**ترجمہ وتشریح:** - تقاسیم اربعہ میں سے پہلی تقسیم نظم کے معنی کے لئے وضع ہونے کے اعتبار سے ہے تو وضع کے اعتبار سے کلام خاص عام مشترک کی طرف منقسم ہوگا جیسا کہ آئندہ آئیگا اور اس کو امام فخر الاسلام نے اپنے اصول میں بیان کرتے ہوئے فرمایا پہلی تقسیم نظم کے معنی کے لئے موضوع ہونے کے طرق کے بیان میں ہے۔

پھر نظم کے معنی میں مستعمل ہونے کے اعتبار سے یہ دوسری تقسیم ہے تو لفظ استعمال کے اعتبار سے منقسم ہوگا کہ آیا وہ لفظ موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں جیسا کہ عنقریب آجائیگا۔ پھر نظم سے معنی کے ظاہر ہونے اور مخفی ہونے اور ظہور اور خفاء کے مراتب کے اعتبار سے اور اسی کے متعلق امام فخر الاسلام نے اپنے اصول میں فرمایا اور دوسری تقسیم اس نظم کے ساتھ بیان کے طرق کے بیان میں۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ظہور اور خفاء کے اعتبار سے جو تقسیم کی ہے اس کو دوسری تقسیم قرار دیا ہے امام فخر الاسلام کی ترتیب کے عکس اور الٹ ذکر کیا ہے اسلئے



کہ لفظ کا استعمال معنی میں معنی کے ظہور اور خفاء پر مقدم ہوتا ہے۔ یعنی پہلے لفظ معنی میں مستعمل ہوتا ہے اسکے بعد معلوم ہوتا ہے کہ لفظ کا استعمال معنی میں ظاہر ہے یا خفی ہے اور ہر صورت میں ظہور اور خفاء کس درجہ کا ہے۔ پھر نظم کے احکام پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے اور اسی کے متعلق امام فخر الاسلام نے فرمایا کہ دوسری تقسیم نظم سے احکام نظم پر واقفیت کے طرق کے بیان میں ہے۔

**قال الشارح فی التلویح:** قوله لما كان القرآن يُريد أن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى وإستعمال فيه ودلالته عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة إلى معناه إن كان باعتبار وضعه له فهو الأول وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وإن كان باعتبار دلالته عليه فإن اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث وإلا فهو الرابع.

وَجَعَلَ الإمامُ فخرُ الإسلامِ رحمه الله تعالى هذه الأقسامَ أقسامَ النظم والمعنى وجعل الأقسامَ الخارجةَ من التقسيماتِ الثلاثِ الأولى ما هو صفة اللفظِ وأما الأقسامَ الخارجةَ من التقسيمِ الرابعِ فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالإشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالإشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصوداً وغير مقصودٍ والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطاً لصحته. فذهب بعضهم إلى أن أقسامَ التقسيمِ الرابعِ أقسامٌ للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم إلى أن الدلالة والاقتضاء أقسامٌ للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بأن الجميعَ أقسامٌ للنظم بالنسبة إلى المعنى اخذاً بالحاصل وميلاً إلى الضبط فاقسامَ التقسيمِ الرابعِ هو الدالُّ بطريق العبارة

والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات إلى العبارات واختلافها من

دأب المشائخ۔

**ترجمہ وتشریح:-** (مصنف رحمہ اللہ کا قول لما كان القرآن نظماً دالاً على المعنى میں اگر معنی سے معنی موضوع لہ مراد لیا جائے تو مجاز اس تقسیم سے خارج ہوگا اسلئے شارح نے مصنف رحمہ اللہ کی عبارت کی تصحیح کرتے ہوئے فرمایا اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالته عليه (یعنی وہ لفظ جو معنی پر وضع کے اعتبار سے دلالت کرے) ادھر معنی سے مراد عام ہے خواہ موضوع لہ ہو یا غیر موضوع لہ ہو لیکن دلالت اس معنی پر وضع کے ساتھ ہوگی)

اسکے لئے ضروری ہے کہ وہ لفظ کسی معنی کے لئے وضع ہوا ہو اور وہ لفظ معنی کے اندر استعمال بھی ہوتا ہو۔ اور وہ لفظ معنی پر دلالت بھی کرتا ہو تو لفظ کی تقسیم اپنے معنی کے اعتبار سے اگر اس حیثیت سے ہو کہ لفظ اس معنی کے لئے وضع ہے تو یہ تقسیم اول ہے اور اگر اس معنی میں مستعمل ہونے کی حیثیت سے ہو تو وہ تقسیم ثانی ہے اور اگر اس معنی پر دلالت کرنے کے ساتھ ہو تو پھر یا تو دلالت اس معنی پر ظہور اور خفاء کے اعتبار سے ہوگی تو وہ تقسیم ثالث ہے اور یا سوق لاجلہ یا لالاجلہ کے اعتبار سے ہوگی تو وہ تقسیم رابع ہے۔ اور امام فخر الاسلام نے ان اقسام کو نظم اور معنی دونوں کی اقسام قرار دیا ہے اور وہ اقسام جو پہلی تین تقسیمات سے نکلتی ہیں ان کو صفت لفظ قرار دیا ہے۔

وہ اقسام جو چوتھی تقسیم سے نکلتی ہیں ان پر استدلال بعبارۃ النص اور استدلال باشارة النص اور استدلال بدلالة النص اور استدلال باقتضاء النص کے ساتھ اطلاق کیا ہے۔ (یعنی کبھی تو ان چار اقسام پر استدلال کا اطلاق کیا) اور کبھی پہلے دونوں پر استدلال کا اور آخری دونوں پر ثابت کا اطلاق کیا اور یوں کہا کہ استدلال بعبارۃ النص وباشارة النص اور ثابت بدلالة النص وباقتضاء النص اور کبھی چاروں پر وقوف کا اطلاق کرتے ہوئے فرمایا وقوف بعبارۃ النص اور وقوف باشارة النص اور وقوف بدلالة النص اور وقوف باقتضاء النص اور اسکی تفسیر میں ایسی اشیاء کا ذکر کیا جو معنی کی صفت ہے مثلاً یوں کہا ثابت بالنظم خواہ مقصود ہو یا نہ ہو اور ثابت بمعنی النظم اور جو ثابت ہوں نص پر ایسی زیادتی کے ساتھ جو نص کی صحت کے لئے شرط ہو تو بعض علماء اصول نے خیال کیا کہ چوتھی تقسیم کی اقسام معنی کے لئے ہیں۔ اور باقی تین تقسیمات کی اقسام نظم کے لئے ہیں۔

بعض دوسرے علماء نے تقسیم رابع کی دو اقسام دلالة النص اور اقتضاء النص کو معنی کی اقسام قرار دیا اور باقی

(چودہ اقسام جن میں سے بارہ تقسیمات ثلاثہ اور دو تقسیم رابع کی اقسام عبارة النص اور اشارة النص ہیں) کو نظم کی اقسام قرار دیا۔

اور مصنف رحمہ اللہ نے تصریح کی کہ ان چاروں تقسیمات کی تمام اقسام نظم کی اقسام ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے۔ مشائخ کے کلام اور عبارات کے حاصل اور خلاصہ کو لیتے ہوئے اور اقسام کے ضبط کی طرف مائل ہوتے ہوئے تو اس صورت میں تقسیم رابع کی اقسام وہ نظم جو معنی پر عبارة النص کے طریقہ سے اور وہ نظم جو معنی پر اشارة النص کے طریقہ سے اور دلالة النص اور اقتضاء النص کے طریقہ سے دلالت کرے تو اقسام کا تعلق نظم ہی کے ساتھ ہوگا۔ اور عبارات مختلفہ کی طرف التفات نہ کرنا مشائخ کی عادت ہے۔

وعلى ما ذكره من تقسيم اللفظ بالنسبة إلى المعنى يحل قولهم اقسام  
النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعاً وأرادوا أنه  
النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربياً مكتوباً في المصاحف  
منقولاً بالتواتر صفة اللفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى  
وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة إلى اللفظ باعتبار  
إفادته المعنى فإنه إذا قصدت تادية المعنى بالتركيب حدثت أغراض  
مختلفة تقتضى اعتبار كفيات وخصوصيات في النظم فإن روعي على ما  
ينبغي بقدر الطاق صار الكلام بليغاً وإذا بلغ في ذلك حداً يمتنع  
معارضته صار معجزاً فالاعجاز صفة النظم باعتبار إفادته المعنى لا صفة  
النظم والمعنى وقد يقال إن معنى القرآن نفسه أيضاً معجز لأن الإطلاع  
عليه خارج عن طوق البشر كما يقال إن تفسير الفاتحة أو قار من العلم  
والجواب أن هذا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعانى ما لا يحتمله  
كلام آخر ومقصود المشائخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعاً دفع

التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة أن القرآن عنده اسم للمعنى خاصة۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ اور جس طرح مصنف رحمہ اللہ نے لفظ کو معنی کے اعتبار سے تقسیم کیا ہے اسی پر مشائخ کے قول کو حمل کریں گے جو انہوں نے کہا کہ یہ اقسام نظم اور معنی کی ہیں یعنی اس کا یہ مطلب لینے کے مشائخ کا مطلب یہ ہے کہ یہ نظم کی اقسام ہیں معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے کہ قرآن نظم اور معنی دونوں میں اور مطلب یہ ہے کہ قرآن وہ نظم ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے۔ اسلئے کہ قرآن کا عربی ہونا مصاحف میں لکھا ہوا ہونا اور تواتر کے ساتھ منقول ہونا یہ سب اس لفظ کی صفات ہیں جو معنی پر دلالت کرتے ہیں اور یہ صفات لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ نہیں ہیں۔ اسی طرح اعجاز (جو قرآن مجید کی صفت ہے) بلاغت کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور یہ بلاغت ان صفات میں سے ہے جو لفظ کے معنی کے لئے مفید ہونے کے اعتبار سے ہیں۔

اسلئے کہ جب کسی ترکیب کے ساتھ معنی کو ادا کرنے کا قصد اور ارادہ کیا جائے، تو مختلف اغراض پیدا ہوتی ہیں۔ جو نظم میں مخصوص کیفیات کی رعایت کا تقاضا کرتی ہیں (مثلاً اگر مخاطب خالی الذہن ہو تو کلام بغیر تاکید کے ذکر کرنا اور اگر مشوش ہو تو کچھ تاکیدات کا ذکر کرنا اور اگر منکر ہو تو انکار کی بقدر تاکید لانا) تو اگر ان خصوصیات کی طاقت انسانی کے مطابق رعایت کی جائے تو کلام بلیغ ہو جاتا ہے اور اگر ان خصوصیات میں اس حد کو پہنچا جائے جس کا معارضہ ممکن نہ ہو تو کلام معجز ہو جاتا ہے۔

تو اعجاز نظم کی صفت ہے لیکن معنی کو ادا کرنے کے اعتبار سے اور نظم اور معنی دونوں کی صفت نہیں ہے۔ (ہاں اگر یہ تاویل کی جائے کہ مراد وہ نظم ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے تو پھر الگ بات ہے) وقد يقال الخ سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے اعتراض یہ ہے کہ قرآن مجید کا معنی بذات خود بھی معجز ہے اسلئے کہ قرآن مجید کے معانی پر کا محقق مطلع ہونا انسانی طاقت سے خارج ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ سورت فاتحہ کی تفسیر علم کے کئی بھاری بوجھوں کے برابر ہے۔ (کسی نے خوب کہا۔)

جميع العلم في القرآن :: لكن تقاصر عنه افهام الرجال

والجواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ بھی اعجاز نظم سے متعلق ہے اسلئے کہ نظم قرآن اتنے زیادہ معانی کا احتمال رکھتا ہے کہ دوسرا کوئی کلام اس کا احتمال نہیں رکھتا۔

اور مشائخ کا اپنے قول ہو النظم والمعنیٰ جمیعاً سے اس وہم کو دفع کرنا ہے جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول سے پیدا ہوا ہے۔ کہ انہوں نے نماز میں فارسی کے ساتھ قرأت کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اور وہ وہم یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے اسی لئے تو انہوں نے فارسی میں قرأت کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ تو مشائخ نے ہوا النظم والمعنیٰ جمیعاً کہہ کر اس وہم کو دفع کیا (اور جہاں تک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا فتویٰ ہے اسکی تحقیق اور جواب آگے آرہا ہے)

قوله: المراد بالنظم ههنا النظم لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الألفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا تواليها في النطق وضم بعضها إلى بعض كيف ما اتفق أو هو الألفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل، نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظاً لا نظاماً.

لأننا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم إلى الخاص والعام والمُشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم إلا أن يقال المراد بأقسام النظم الأقسام المتعلقة بالنظم بأن تقع صفة لمفرداته والألفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه إذا لموصوف بالخاص والعام والمُشترك ونحو ذلك عرفاً هو اللفظ دون النظم

فإن قيل كما أن اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر فينبغي أن يحتزر عن إطلاقه.

قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فأثر النظم رعاية للادب وإشارة إلى تشبيه الكلمات بالدرر۔

**ترجمہ و تشریح:-** مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نظم سے مراد لفظ ہے۔ شارح لایقال کے ساتھ ایک اعتراض ذکر کرتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ نظم سے لفظ مراد لینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ محققین کی تفسیر کے مطابق نظم الفاظ کی ایسی ترتیب ہے جسکے معانی مرتب ہوں اور الفاظ کی دلالت معانی پر مقتضی حال کے مطابق ہو اور نظم الفاظ کی گفتگو میں پے در پے ہونا اور بعض الفاظ کے بعض کے ساتھ ملانے سے جس طرح بھی ہوں عبارت نہیں ہے۔ یا نظم اسی اعتبار سے الفاظ مرتبہ سے عبارت ہے یہاں تک کہ قفا تبک من ذکر ی حبیب کی جگہ اگر کوئی نبک قفا من حبیب ذکر ی کہے تو وہ لفظ ہوگا نظم نہیں ہوگی۔ اسلئے کہ ان دونوں تفسیروں کے اعتبار سے نظم یا تو ترتیب الفاظ سے عبارت ہوگا اور یا الفاظ مرتبہ سے عبارت ہوگا۔ تو نظم کا اطلاق لفظ پر صحیح نہیں ہوگا۔ لانا نقول الخ سے اعتراض کا جواب ہے۔ اسلئے کہ ہم اس اعتراض کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں پر نظم کا اطلاق مفرد پر ہے اسلئے کہ نظم کو خاص عام مشترک وغیرہ کی طرف تقسیم کیا ہے لہذا جب یہاں نظم کا اطلاق مفرد پر ہے تو مراد اس نظم سے لفظ ہی ہوگا۔

اللهم الا ان يقال الخ اقسام مذکورہ میں نظم بمعنی ترتیب ہی ہو تو اس تاویل کا خلاصہ یہ ہے کہ اقسام نظم سے مراد وہ اقسام ہیں جو نظم کے ساتھ متعلق ہوں بایں معنی کہ یہ اقسام نظم کے مفردات اور ان الفاظ کی صفت ہو جائے جو نظم میں واقع ہیں خود نظم کی صفات نہ ہوں اسلئے کہ خاص عام مشترک وغیرہ کے ساتھ اہل عرف کے نزدیک لفظ ہی موصوف ہوتا ہے اور نظم انکے ساتھ موصوف نہیں ہوتا۔

فان قيل الخ نظم کا اطلاق بھی قرآن پر بے ادبی ہے جس طرح لفظ کے اطلاق میں بے ادبی ہے اسلئے کہ جس طرح لفظ کا اطلاق ”ری“ یعنی پھینکنے پر ہوتا ہے اس طرح نظم کا اطلاق شعر پر ہوتا ہے تو جیسے لفظ کو قرآن پر اطلاق کرنے سے احتراز کیا تو نظم کو قرآن پر اطلاق کرنے سے بھی احتراز کرنا چاہیے۔ قلنا نظم لغت میں موتیوں کو لڑی میں پرونے کہ کہتے ہیں اور شعر پر اطلاق بھی اسی مناسبت کی وجہ سے ہے اسلئے نہیں کہ نظم لغت میں شعر کو کہتے ہیں۔ بخلاف لفظ کہ وہ لغت میں ری یعنی پھینکنے کو کہتے ہیں اور لفظ یعنی الفاظ متکلم پر اطلاق بھی اسی مناسبت کی بناء پر ہے کہ جو بولتا ہے تو گویا وہ کلمات اپنے منہ سے پھینکتا ہے۔

اسلئے قرآن پر لفظ کے اطلاق میں بے ادبی ہے لیکن نظم کے اطلاق میں بے ادبی نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

قوله بل اعتبر المعنى: لأن مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود  
لا سيما في حالة المناجاة فرخص في إسقاط لزوم النظم ورخصة الإسقاط

لَا يُخْتَصُّ بِالْعُذْرِ وَذَلِكَ فِيمَنْ لَا يُتَّهَمُ بِشَيْءٍ مِنَ الْبِدْعِ وَقَدْ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ  
أَوْ أَكْثَرَ غَيْرِ مُؤَوَّلَةٍ وَلَا مُحْتَمَلَةٍ لِلْمَعْنَى .

وَقِيلَ مِنْ غَيْرِ اخْتِلَالِ النَّظْمِ حَتَّى تَبْطُلَ الصَّلَاةُ بِقِرَاءَةِ التَّفْسِيرِ اتِّفَاقًا وَقِيلَ  
مِنْ غَيْرِ تَعَمُّدٍ وَإِلَّا لَكَانَ مَجْنُونًا فَيُدْأَوَى أَوْ زِنْدِيقًا فَيُقْتَلُ وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي  
أَنَّ رُكْنَ الشَّيْءِ كَيْفَ لَا يَكُونُ لَازِمًا فَسَيَجِيءُ .

فَإِنْ قِيلَ إِنْ كَانَ الْمَعْنَى قُرْآنًا يَلْزَمُ عَدَمُ إِعْتِبَارِ النَّظْمِ فِي الْقُرْآنِ وَعَدَمُ  
صَدَقِ الْحَدِّ أَعْنَى الْمَنْقُولِ بَيْنَ دَفْتِي الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا عَلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ  
قُرْآنًا يَلْزَمُ عَدَمُ فَرَضِيَّةِ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فِي الصَّلَاةِ .

قُلْنَا أَقَامَ الْعِبَارَةَ الْفَارَسِيَّةَ مَقَامَ النَّظْمِ الْمَنْقُولِ فَجَعَلَ النَّظْمَ مَرْعِيًا مَنْقُولًا فِي  
الْمَصَاحِفِ تَقْدِيرًا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ تَحْقِيقًا أَوْ حَمَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَاقْرَأْ مَا تيسَّرَ  
مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى وَجُوبِ رِعَايَةِ الْمَعْنَى ذَوْنِ النَّظْمِ لِذَلِكَ لَاحِظٌ . فَإِنْ قِيلَ  
فَعَلَى الْأَوَّلِ يَلْزَمُ فِي الْآيَةِ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَذَا لَا يَجُوزُ لِأَنَّ  
الْقُرْآنَ حَقِيقَةً فِي النَّظْمِ الْعَرَبِيِّ الْمَنْقُولِ مَجَازًا فِي غَيْرِهِ .

قُلْنَا مَمْنُوعٌ لِحُجُوزِ أَنْ يُرَادَ الْحَقِيقَةُ وَيَثْبُتَ الْحُكْمُ فِي الْمَجَازِ بِالْقِيَاسِ أَوْ  
دَلَالَةِ النَّصِّ نَظَرًا إِلَى أَنَّ الْمُعْتَبَرَ هُوَ الْمَعْنَى عَلَى مَا سَبَقَ .

**ترجمہ وتشریح :-** یعنی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے صرف نماز کی صحت کے حق میں فقط معنی کا اعتبار کیا ہے  
شارح اس مذکورہ عبارت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے فتویٰ سے متعلق مصنف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل پیش کرتے  
ہوئے فرماتے ہیں کہ نظم کی بنا وسعت پر ہے (اسلئے کہ نظم غیر مقصود ہے لفظ کے معنی کے لئے وسیلہ ہونے کی وجہ  
سے) اور معنی ہی مقصود ہے خاص طور سے نماز میں جو کہ حالت مناجات ہے تو لزوم نظم کے ساقط ہونے میں رخصت  
دیدنی اور رخصت اسقاط چونکہ عذر کے ساتھ مختص نہیں ہوتی۔ (اسلئے امام صاحب نے بغیر عذر کے بھی فارسی میں قرأت

(کے جواز کا فتویٰ دیا)

وذلك فيمن لا يتهم الخ سے امام صاحب رحمہ اللہ کے مذکورہ فتویٰ کی چند تخصیصات کا ذکر کرتے ہیں۔ (۱) امام صاحب کا یہ فتویٰ اس شخص سے متعلق ہے جو کسی بدعت وغیرہ کے ساتھ متھم نہ ہو مثلاً معتزلہ جو خلق قرآن کے قائل ہیں انکے حق میں جواز کا یہ فتویٰ نہیں ہے اسلئے کہ نظم عربی کے علاوہ کے ساتھ پڑھنے سے انکے راۓ کی تائید ہوتی ہے۔ (۲) ایک یا زیادہ کلمات جن کو وہ غیر عربی یعنی فارسی میں پڑھتا ہو وہ مؤول کلمات نہ ہوں مثلاً مثلثہ قراء کی جگہ پر ”سبہ حیض“ پڑھنا صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ معنی تاویلی قطعی نہیں ہے۔ اور قرآن مجید قطعی ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ فتویٰ اسکے بارے میں ہے جو کسی بدعت کے ساتھ متھم نہ ہو۔ اور وہ ایک کلمہ یا زیادہ جو اس نے پڑھے ہوں مؤول اور محتمل معانی کثیرہ کے لئے نہ ہو۔

”وقیل“ کے ساتھ اس مذکورہ فتویٰ کی تیسری تخصیص کا ذکر ہے کہ غیر عربی میں یہ قرأت ایسی ہو جس سے نظم میں نقصان نہ آئے چنانچہ تفسیر پڑھنے سے نماز بالاتفاق باطل ہوگی۔

”او قیل“ چوتھی تخصیص کا بیان ہے یعنی قرأت غیر عربی میں قصد اور ارادۃ نہ ہو اسلئے کہ اگر قصد اور ارادۃ غیر عربی میں قرأت کی تو پھر یا تو ایسا شخص پاگل ہوگا جسکے علاج کی ضرورت ہے اور یا زندقہ اور مرتد ہوگا جسکو قتل کر دینا چاہیے۔

اور قرآن جب اس نظم سے عبارت ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے۔ تو نظم کا پڑھنا نماز کا رکن ہے پھر رکن شئی کیسے لازم نہیں ہوتا اس پر تحقیق آرہی ہے۔ فان قیل الخ اعتراض یہ ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ صرف معنی نظم قرآن ہے یا نہیں اگر صرف معنی نظم قرآن ہو تو پھر قرآن میں نظم کا اعتبار نہ کرنا لازم آئیگا اور یہ کہ جو تعریف مصنف نے کی ہے وہ قرآن پر صادق نہیں آئیگی۔ اسلئے کہ منقول بین دفتی المصاحف تو اثر نظم کی صفات ہیں معنی کی صفات نہیں ہیں اور اگر معنی نظم قرآن نہ ہو تو پھر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے فتویٰ سے نماز میں قرأت قرآن کی عدم فرضیت لازم آئیگی۔

قلنا: جواب یہ ہے کہ ہم معنی نظم کو قرآن مانتے ہیں اور آپکا یہ کہنا کہ پھر قرآن میں نظم کا معتبر نہ ہونا لازم ہوگا یہ صحیح نہیں اسلئے کہ نظم خود قرآن ہے یا قرآن کا جزو ہے اسلئے معنی نظم کے قرآن ہونے سے لازم نہیں آتا کہ نظم خود قرآن نہ ہو۔ اور آپکا یہ کہنا کہ پھر تعریف قرآن پر صادق نہیں آئیگی۔ یہ بھی غلط ہے۔ اسلئے کہ اس صورت میں تعریف اس وقت صادق نہیں آئیگی جبکہ نظم کا قائم مقام کسی چیز کو نہ بنایا ہو حالانکہ یہاں قرأت فارسی کو نظم کا قائم مقام بنایا ہے۔ لہذا منقول بین دفتی المصاحف سے مراد عام ہوگا خواہ ہیقہ ہو یا حکماً ہو یہ جواب شق اول کے اختیار کرنے کی صورت میں ہے۔



اگر دوسری شق کو اختیار کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ معنی نظم قرآن نہیں ہے تو پھر قرأت قرآن کا نماز میں فرض نہ ہونا بھی لازم نہیں آئیگا اسلئے کہ نظم فارسی کو نظم عربی کا قائم مقام بنایا گیا ہے تو پھر فاقروا ما تیسر من القرآن سے مراد عام ہو گیا کہ قرآن ہقیقہ ہو جیسے نظم عربی یا حکماً ہو جیسے قرأت بالفارسی اسکی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح نے فرمایا او حمل قوله تعالى یعنی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ کا قول فاقروا ما تیسر الآیۃ کو معنی کی رعایت کرنے کے وجوب پر حمل کیا ہے کسی ایسی دلیل کی وجہ سے جو انکے لئے ظاہر ہوئی تھی۔

فان قبل جواب اول کی صورت میں جب آپ نے جواز صلوة کے حق میں نظم فارسی کو نظم عربی کے قائم مقام قرار دے دیا تو فاقروا ما تیسر من القرآن میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئیگا اسلئے کہ قرآن نظم عربی میں حقیقت ہے اور نظم غیر عربی میں مجاز ہے سو جو آپ نے نظم فارسی کو بھی قرأت قرآن کے فریضہ ادا ہونے میں جائز قرار دیدیا تو لفظ قرآن سے حقیقی اور مجازی دونوں معنی بیک وقت مراد ہوئے اور یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے۔

قلنا الخ جواب یہ ہے کہ جمع بین الحقیقت والمجاز اس وقت لازم آئیگا جبکہ قرأت فارسی کے جواز کو فاقروا ما تیسر الآیۃ سے سمجھا جائے لیکن اگر آیت کو حقیقت پر حمل کرتے ہوئے یہ کہا جائے فاقروا ما تیسر میں نظم عربی کے پڑھنے کا حکم دیا ہے اور نظم فارسی کا جواز قیاس کے ساتھ یا دلالت النص کے ساتھ ثابت کیا جائے اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ مقصود معنی ہی ہے جیسا کہ گزر گیا تو پھر جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آئیگا۔

قوله بغير العربية اشارة إلى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل

الخلافا في الفارسية لا غير۔

**ترجمہ :-** بغير العربية کو عام رکھا ہے اس طرف اشارہ کرتے ہوئے فارسی اور دوسری زبانیں اس حکم میں برابر ہیں اور کہا گیا ہے کہ اختلاف فقط فارسی زبان کے ساتھ نماز میں قرأت کے جواز میں ہے اسلئے کہ فارسی عربی سے قریب تر ہے۔

قوله حتى لو قرأ آية، اشارة إلى أنه لا يجوز الاعتیاد والمداومة على القراءة بالفارسية للجُنُبِ والحائِضِ بَلْ لِلْمُتَطَهِّرِ أَيْضًا.

فَبِإِنْ قِيلَ الْمُتَأَخَّرُونَ عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ سَجْدَةُ التَّلَاوَةِ بِالْقِرَاءَةِ بِالْفَارَسِيَّةِ وَيُخْرَمُ لِغَيْرِ الْمُتَطَهِّرِ مَسُّ الْمَصْحَفِ كُتِبَ بِالْفَارَسِيَّةِ فَقَدْ جُعِلَ النَّظْمُ غَيْرَ

لَا زِمَ فِي ذَلِكَ أَيْضًا فَلَا يَصِحُّ قَوْلُهُ خَاصَّةً.

قُلْنَا بَنَى كَلَامَهُ عَلَى رَأْيِ الْمُتَقَدِّمِينَ فَإِنَّهُ لَا نَصَّ عَنْهُمْ فِي ذَلِكَ

وَالْمُتَأَخِّرُونَ بَنَوْا الْأَمْرَ عَلَى الْإِحْتِيَاظِ لِقِيَامِ الرُّكْنِ الْمَقْصُودِ أَعْنَى الْمَعْنَى.

**ترجمہ و تشریح:-** مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا حتیٰ لو قرأ آية یعنی اگر جنبی یا حائضہ نے کوئی ایک آیت

قرآن مجید سے فارسی زبان میں پڑھی تو جائز ہے انہیں اسی طرف اشارہ ہے کہ فارسی میں قرأت کرنے کی عادت اور اس پر مداومت جائز نہیں نہ صرف جنبی اور حائضہ کے لئے بلکہ پاک آدمی کے لئے بھی جائز نہیں۔

فان قيل الخ اعتراض یہ ہے کہ متاخرین کے نزدیک آیت سجدہ کو فارسی یا کسی زبان میں پڑھنے سے سجدہ تلاوت واجب ہوتا ہے اور بے وضوء کے لئے ایسے قرآن مجید کو ہاتھ لگانا جائز نہیں جو فارسی میں لکھا ہوا ہو۔ تو اس فتویٰ کی رو سے نظم عربی ان دونوں صورتوں میں بھی لازم نہ ہوا۔ تو پھر مصنف رحمہ اللہ کا قول ”فی حق جواز الصلوة خاصة کیسے صحیح ہوگا۔

قلنا: جواب یہ ہے کہ مصنف نے اپنے کلام کو متقدمین کی رائی پر مبنی کیا ہے اسلئے کہ ان سے اس سلسلہ میں کہ آیت سجدہ اگر فارسی میں پڑھی جائے الخ کوئی تصریح نہیں ہے۔

اور متاخرین کا فتویٰ فقط احتیاط پر مبنی ہے رکن مقصود یعنی معنی کے موجود ہونے کی وجہ سے اسلئے کہ آیت سجدہ کو اگر فارسی میں پڑھنے کی صورت میں سجدہ واجب نہ ہوتے ہوئے سجدہ کیا جائے تو کوئی حرج نہیں لیکن اگر سجدہ واجب ہو اور نہ کیا جائے تو ترک واجب ہونے کی وجہ سے حرام ہے اس طرح اگر بے وضوء آدمی مصحف فارسی کو ہاتھ نہ لگائے تو انہیں حرج نہیں گو یہ قرآن نہ ہو لیکن اگر قرآن ہو اور بے وضوء آدمی اسکو ہاتھ لگا دے تو ارتکاب حرام لازم آتا ہے۔

قَوْلُهُ لَكِنَّ الْأَصَحَّ أَنَّهُ رَجَعَ إِلَى قَوْلِهِمَا عَلَى مَا رَوَى نُوحُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ عَنْهُ

قَالَ فَخَرُ الْإِسْلَامَ لِأَنَّ مَا قَالَهُ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى ظَاهِرًا حَيْثُ وَصَفَ

الْمَنْزِلَ بِالْعَرَبِيِّ وَقَالَ أَبُو الْيُسْرِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةُ مُشْكِلَةٌ لَا يَتَّضِحُّ لِأَحَدٍ مَا قَالَ

أَبُو حَنِيفَةَ وَقَدْ صَنَّفَ الْكَرْخِيُّ فِيهَا تَصْنِيفًا طَوِيلًا وَلَمْ يَأْتِ بِدَلِيلٍ شَافٍ۔

**ترجمہ و تشریح:-** شارح فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا رجوع اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کی

طرف ثابت ہے جیسا کہ نوح ابن ابی مریم نے روایت کیا ہے۔ امام فخر الاسلام رحمہ اللہ نے رجوع کے لئے دلیل ذکر

کرتے ہوئے فرمایا اسلئے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کا قول مرجوع عنہ کتاب اللہ کے ظاہر کے خلاف تھا اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے منزل کو عربی ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہے۔

امام ابوالیسر جو امام فخر الاسلام کے بھائی ہیں فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ مشکل ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول اس سلسلہ میں کسی کے لئے کما حقہ واضح نہیں ہوا۔ امام ابوالحسن کرخی نے اس مسئلہ میں ایک لمبی کتاب تصنیف کی ہے لیکن اس میں کوئی واضح دلیل ذکر نہیں کی۔

قوله بِإِعْتِبَارٍ وَضَعِهِ لَهُ: بَيَانٌ لِلتَّقْسِيمَاتِ الْأَرْبَعِ إجمالاً وَ فِي لَفْظٍ ثُمَّ دَلَالَةً عَلَى تَرْتِيبِهَا عَلَى الْوَجْهِ الْمَذْكُورِ لِأَنَّ السَّابِقَ فِي الْإِعْتِبَارِ هُوَ وَضْعُ اللَّفْظِ لِلْمَعْنَى ثُمَّ اسْتِعْمَالُهُ فِيهِ ثُمَّ ظُهُورُ الْمَعْنَى وَخَفَاءُ مِنْ اللَّفْظِ الْمُسْتَعْمَلِ هُوَ فِيهِ وَبَعْدَ ذَلِكَ الْبَحْثُ عَنْ كَيْفِيَّةِ دَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُسْتَعْمَلِ هُوَ فِيهِ ظَاهِرٌ أَوْ خَفِيٌّ.

وَفَخْرُ الْإِسْلَامِ قَدَّمَ التَّقْسِيمَ بِإِعْتِبَارِ ظُهُورِ الْمَعْنَى وَخَفَاءُ عَنِ اللَّفْظِ عَلَى التَّقْسِيمِ بِإِعْتِبَارِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَعْنَى نَظَرًا إِلَى أَنَّ التَّصَرُّفَ فِي الْكَلَامِ نَوْعَانِ تَصَرُّفٌ فِي اللَّفْظِ وَ تَصَرُّفٌ فِي الْمَعْنَى وَالْأَوَّلُ مُقَدَّمٌ ثُمَّ الْإِسْتِعْمَالُ مُرْتَبٌّ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى كَأَنَّهُ لَوْ حِظَّ أَوَّلًا الْمَعْنَى ظُهُورًا وَخَفَاءً ثُمَّ اسْتَعْمَلَ اللَّفْظُ فِيهِ فَالْلَفْظُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى يَنْقَسِمُ بِالتَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ عِنْدَ الْقَوْمِ إِلَى الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمَأُولِ لِأَنَّهُ إِنْ دَلَّ عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ فَإِمَّا عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَهُوَ الْخَاصُّ أَوْ عَلَى الْإِشْتِرَاكِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ وَهُوَ الْعَامُّ وَإِنْ دَلَّ عَلَى مَعْنَى مُتَعَدِّدَةٍ فَإِنْ تَرَجَّحَ الْبَعْضُ عَلَى الْبَاقِي فَهُوَ الْمَأُولُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ وَالْمُصَنَّفُ أَسْقَطَ الْمَأُولَ عَنْ دَرَجَةِ الْإِعْتِبَارِ وَأَدْرَجَ الْجَمْعَ الْمُنْكَرَ.

وَبِالتَّقْسِيمِ الثَّانِي إِلَى الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالصَّرِيحِ وَالْكِنَايَةِ لِأَنَّهُ إِنْ اسْتَعْمِلَ  
فِي مَوْضُوعِهِ فَحَقِيقَةً وَإِلَّا فَمَجَازٌ وَكُلٌّ مِنْهُمَا إِنْ ظَهَرَ مَرَادُ فُصْرِيحٍ وَإِنْ  
اسْتَرَّ فِكِنَايَةٍ۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ شارح فرماتے ہیں کہ تقسیمات اربعہ کا اجمالی بیان ہے اور تقسیم ثانی اور ثالث وغیرہ  
میں لفظ ثم لانے میں اس ترتیب مذکور کے صحیح ہونے پر دلالت ہے۔ اسلئے کہ سب سے پہلے لفظ کے معنی کے لئے وضع  
ہونے کا اعتبار ہے پھر لفظ کے معنی میں مستعمل ہونے کا پھر لفظ مستعمل فی المعنی سے معنی کے ظہور اور خفاء کا اعتبار ہے  
اور اسکے بعد لفظ کے معنی مستعمل فیہ پر دلالت کی کیفیت سے بحث ہوتی ہے کہ وہ عبارتہ النص ہے یا اشارۃ النص وغیرہ  
خواہ معنی ظاہر ہو یا خفی ہو۔

لہذا تقسیمات کی ترتیب بھی یہی ہونی چاہیے جو مصنف نے ذکر کی ہے اور امام فخر الاسلام نے وہ تقسیم جو ظہور  
معنی اور خفاء معنی سے متعلق ہے کو اس تقسیم پر مقدم کیا ہے جو لفظ کے معنی میں مستعمل ہونے کے اعتبار سے ہے اس  
بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ کلام میں تصرف کرنے کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تصرف لفظ میں ہے۔ (اور وہ جعل  
اللفظ بحیث یفہم منہ المعنی اور اس کو وضع کہا جاتا ہے اور اسمیں اصل وضع اللفظ ہے) اور دوسرا تصرف معنی میں  
ہے۔ (اور وہ جعل المعنی مدلولاً للفظ یعنی معنی کو اس طرح متعین کرنا کہ وہ لفظ سے سمجھ میں آجائے اور اس  
تصرف میں یہ معتبر ہوتا ہے کہ معنی اپنے لفظ سے ظاہر ہے یا خفی اور یہ معنی کے موضوع لہ بنانے سے مقصود ہوتا ہے) اور  
اول مقدم ہوتا ہے پھر استعمال اس پر مرتب ہے گویا کہ اولاً ظہور معنی اور خفاء معنی کا لحاظ کیا گیا پھر لفظ کا استعمال اسی پر  
مرتب ہے گویا کہ اولاً ظہور معنی اور خفاء معنی کا لحاظ کیا گیا پھر لفظ کو اس معنی میں استعمال کیا گیا۔ پس لفظ معنی کے اعتبار  
سے تقسیم اول کے ساتھ قوم کے نزدیک خاص عام، مشترک اور مآول کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ اسلئے کہ لفظ اگر ایک معنی  
پر دلالت کرتا ہے تو یہ دلالت یا تو افراد عن الافراد کے ساتھ ہوگی اور وہ خاص ہے اور یا اشتراک بین الافراد کے ساتھ ہو  
گی اور وہ عام ہے اور اگر متعدد معانی پر دلالت کرے تو پھر یا تو ان معانی میں سے بعض کو بعض پر وجہ ترجیح میں سے کسی  
وجہ کے ساتھ ترجیح دی ہوگی یا نہیں اگر دی ہو تو مآول اور اگر نہ دی ہو تو مشترک۔

مصنف نے اس تقسیم میں مآول کو درجہ اعتبار سے ساقط کیا اور جمع منکر کو اس تقسیم میں داخل کیا۔ اور تقسیم ثانی  
کے ساتھ حقیقت مجاز صریح اور کنایہ کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ اسلئے کہ لفظ کا استعمال اگر معنی موضوع لہ میں ہو تو

حقیقت ہوگی اور اگر غیر موضوع لہ میں ہو تو مجاز ہوگا۔ اور ہر صورت میں پھر اسکی مراد اگر ظاہر ہو تو صریح اور اگر مراد چھپی ہو تو کنایہ۔

وَبِالتَّقْسِيمِ الثَّالِثِ إِلَى الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وَالْمُفَسِّرِ وَالْمُخَكِّمِ وَالْيِ مُقَابِلَاتِهَا لِأَنَّهُ إِنْ ظَهَرَ مَعْنَاهُ فَإِمَّا أَنْ يَحْتَمِلَ التَّأْوِيلَ أَوْ لَا فَإِنْ احْتَمَلَ التَّأْوِيلَ فَإِنْ كَانَ ظُهُورُ مَعْنَاهُ بِمَجَرَّدِ صِغَتِهِ فَهُوَ الظَّاهِرُ وَإِلَّا فَالنَّصُّ وَإِنْ لَمْ يَحْتَمِلْ فَإِنْ قَبِلَ النَّسْخَ فَهُوَ الْمُفَسِّرُ وَإِنْ لَمْ يَقْبَلْ فَهُوَ الْمُخَكِّمُ.

وَأِنْ خَفِيَ مَعْنَاهُ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ خَفَاءَهُ لِعَبْرِ الصِّغَةِ فَهُوَ الْخَفِيُّ أَوْ لِنَفْسِهَا فَإِنْ أَمَكَّنْ إِدْرَاكُهُ بِالتَّأَمُّلِ فَهُوَ الْمُشْكِلُ وَإِلَّا فَإِنْ كَانَ الْبَيَانُ مَرْجُوءاً فِيهِ فَهُوَ الْمُجْمَلُ وَإِلَّا فَالْمَتَشَابَهُ.

وَبِالتَّقْسِيمِ الرَّابِعِ إِلَى الدَّالِّ بِطَرِيقِ الْعِبَارَةِ وَبِطَرِيقِ الْإِشَارَةِ وَبِطَرِيقِ الدَّلَالَةِ وَبِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ لِأَنَّهُ إِنْ دَلَّ عَلَى الْمَعْنَى بِالنَّظْمِ فَإِنْ كَانَ مُسَوِّقاً لَهُ فَعِبَارَةٌ وَإِلَّا فِإِشَارَةٌ وَإِنْ لَمْ يَدَلَّ عَلَيْهِ بِالنَّظْمِ فَإِنْ دَلَّ عَلَيْهِ بِالْمَفْهُومِ لُغَةً فَهُوَ الدَّلَالَةُ وَإِلَّا فَالْإِقْتِضَاءُ وَالْعُمْدَةُ فِي ذَلِكَ هُوَ الْإِسْتِقْرَاءُ إِلَّا أَنْ هَذَا وَجْهٌ ضَبَطَهُ فَإِنْ قُلْتَ مِنْ حَقِّ الْأَقْسَامِ الثَّبَاتِ وَالْإِخْتِلَافِ فَهُوَ مُتَنَبِّ فِي هَذِهِ الْأَقْسَامِ ضَرُورَةٌ صَدَقَ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ كَمَا لَا يَخْفَى

قُلْتَ هَذِهِ تَقْسِيمَاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ بِاعْتِبَارَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فَلَا يَلْزَمُ الثَّبَاتُ وَالْإِخْتِلَافُ بَيْنَ جَمِيعِ أَقْسَامِهَا بَلْ بَيْنَ الْأَقْسَامِ الْخَارِجَةِ مِنْ تَقْسِيمِ تَقْسِيمٍ وَهَذَا كَمَا يُقَسَّمُ الْإِسْمُ تَارَةً إِلَى الْمُعْرَبِ وَالْمَبْنِيِّ وَتَارَةً إِلَى الْمَعْرِفَةِ وَالنَّكَرَةِ مَعَ أَنْ كُلًّا مِنْهُمَا إِمَّا مُعْرَبٌ أَوْ مَبْنًى عَلَى أَنَّهُ لَوْ جُعِلَ الْجَمِيعُ أَقْسَاماً مُتَقَابِلَةً لَكَفَى فِيهَا الْإِخْتِلَافُ بِالْحَيْثِيَّاتِ وَالْإِعْتِبَارَاتِ كَمَا فِي أَقْسَامِ التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ فَإِنْ لَفْظُ

العين مثلاً عامٌ من حيث أنه مُتناوَلٌ جميعَ أفرادِ الباصرةِ ومُشترَكٌ من حيثِ

الوَضْعِ لِلْبَاصِرَةِ وَغَيْرِهَا وَكَذَا التَّقْسِيمُ الثَّانِي۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ اور تیسری تقسیم کے اعتبار سے ظاہر، نص، مفسر، محکم اور ان کے مقابلات کی طرف منقسم ہوتی ہے۔ اسلئے کہ اگر لفظ کا معنی ظاہر ہو تو یا تاویل کا احتمال رکھے گا یا نہیں اگر تاویل کا احتمال رکھتا ہو تو پھر اس کا ظہور اگر نفس صیغہ کے ساتھ ہو تو ظاہر ہے اور اگر نفس صیغہ کے ساتھ نہ ہو (بلکہ اسمیں سوق لاجلہ موجود ہو) تو نص ہے اور اگر تاویل کا احتمال نہ رکھتا ہو تو پھر اگر نسخ کو قبول کرتا ہو تو مفسر اور اگر قبول نہ کرتا ہو تو محکم اور اگر اس کا معنی مخفی اور پوشیدہ ہو تو یا خفاء صیغہ کے علاوہ (کسی عارض) کے ساتھ ہوگا۔ تو وہ مخفی ہے اور اگر نفس صیغہ کے ساتھ ہوگا تو پھر یا تو غور اور تامل کے ساتھ اس کا ادراک ممکن ہوگا تو وہ مشکل ہے اور اگر تامل کے ساتھ اس کا ادراک ممکن نہ ہو بلکہ مر جو البیان ہو (یعنی اسکے بیان کے متعلق امید ہوگی) تو مجمل اور اگر مر جو البیان نہ ہو تو متشابہ۔

اور چوتھی تقسیم کے ساتھ دال بطریق العبارة اور دال بطریق الاشارة اور دال بطریق الدلالة اور دال بطریق الاقتضاء کی طرف منقسم ہوتا ہے اسلئے کہ اگر معنی پر نظم کے ساتھ دلالت کی گئی ہو تو اگر نظم اس معنی کے لئے چلائی گئی ہو تو عبارة النص ہے اور اگر چلائی نہ گئی ہو تو اشارة النص ہے اور اگر معنی پر نظم کے ساتھ دلالت نہ کی گئی ہو تو پھر اگر مفہوم کے ساتھ لغت کے اعتبار سے اس پر دلالت کی گئی ہو تو دلالة النص ہے ورنہ اقتضاء النص اور اعتبار ان اقسام میں استقرار پر ہے البتہ یہ اسکی وجہ حصر اور وجہ ضبط ہے۔

فان قلت: اقسام کے اندر تبائن اور اختلاف ہوا کرتا ہے اور وہ تبائن اور اختلاف یہاں پر منقشی ہے اسلئے کہ بعض اقسام کا بعض پر صادق آنا بدھتہ ثابت ہے جیسا کہ یہ کسی پر مخفی نہیں ہے۔

قلت: یہ مختلف اعتبارات کے ساتھ مختلف تقسیمات ہیں اسلئے تمام اقسام میں تبائن اور اختلاف ضروری نہیں بلکہ ایک ایک تقسیم سے جو اقسام حاصل ہوتی ہیں ان میں تبائن اور اختلاف ضروری ہے۔ اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ ایک مرتبہ اسم کو معرب اور مذنی کی طرف تقسیم کرتے ہیں اور دوسری مرتبہ معرفہ اور نکرہ کی طرف حالانکہ ہر ایک معرفہ اور نکرہ میں سے معرب اور مذنی ہے۔ نیز اگر ان تمام کو اقسام متقابلہ قرار دیا جائے تو اعتبارات وحیثیات کے ساتھ اختلاف اور تبائن بھی کافی ہے جیسا کہ تقسیم اول کی اقسام میں پس لفظ عین مثلاً باصرہ کے تمام افراد کو شامل ہونے کی حیثیت سے عام ہے اور اس حیثیت سے کہ اسکو باصرہ کے لئے وضع کیا گیا اور اسکے علاوہ مثلاً رکبہ کے لئے اور عین الشمس کے

لئے تو یہ مشترک ہے اس طرح تقسیم ثانی میں بھی۔

قوله وهذا ما قال: عَبَّرَ فخر الإسلام عن التَّقْسِيمِ الأوَّلِ بقوله في وجوه النِّظْمِ صِيغَةً وَلُغَةً فَقِيلَ الصِّيغَةُ وَاللُّغَةُ مترادفتانِ والمَقْصُودُ تقسيم النِّظْمِ باعتبارِ معناه نفسه لا باعتبارِ المُتَكَلِّمِ وَالسَّامِعِ والأقربُ ما ذكره المُصَنِّفُ وهو أنه عبارة عن الوضع لأن الصيغة هي الهيئة العارضة لِلْفِظِ باعتبارِ الحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ وتقديم بعض الحُرُوفِ على بعضِ واللُّغَةُ هي اللَّفْظُ الموضوعُ والمرادُ بِهِ ههنا مادة اللَّفْظِ وجوهر حُرُوفِهِ بقريئة انضمام الصيغة إليها والواضعُ كما عَيَّنَ حُرُوفَ ضَرْبٍ بِإِزاءِ المعنى المَخْصُوصِ عَيَّنَ هَيْئَاتَهُ بِإِزاءِ معنى الْمُضَيِّقِ فَالْلَفْظُ لا يَدُلُّ على معناه إِلَّا بوضع المَادَّةِ والهيئة فَعَبَّرَ بذكرهما عن وضع اللَّفْظِ

وعَبَّرَ عن التَّقْسِيمِ الثَّانِي بقوله في وجوه استعمالِ ذالك النظم وجريانه في بابِ البَيَانِ اِىْ فِي طُرُقِ اسْتِعْمَالِهِ مِنْ أَنَّهُ فِي الْمَوْضُوعِ لَهُ فَيَكُونُ حَقِيقَةً أَوْ فِي غَيْرِهِ فَيَكُونُ مَجَازاً أَوْ فِي طَرِيقِ جَرَيَانِ النِّظْمِ فِي بَيَانِ الْمَعْنَى وإظهارِهِ مِنْ أَنَّهُ بِطَرِيقِ الْوَضُوحِ فَيَكُونُ صَرِيحاً أَوْ بِطَرِيقِ الْإِسْتِثْنَاءِ فَيَكُونُ كِنَايَةً .

وعن الثالثِ بقوله في وجوه البَيَانِ بِذالك النظم اِىْ فِي طُرُقِ إظهارِ المعنى ومراتبِهِ

وعن الرابعِ بقوله في مَعْرِفِهِ وجوه الْوُقُوفِ عَلَى الْمُرَادِ والمعانى اِىْ معرفة طُرُقِ إِطْلَاعِ السَّامِعِ عَلَى مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ ومعانى الْكَلَامِ بِأَنَّهُ يَطْلُعُ عَلَيْهِ مِنْ طَرِيقِ الْعِبَارَةِ أَوْ الْإِشَارَةِ أَوْ غَيْرِهِمَا .

**ترجمہ وتشریح:-** امام فخر الاسلام نے تقسیم اول سے اپنے قول ”فی وجوه النظم صیغہ و لغہ“ کے

ساتھ تعبیر کیا۔ تو اسکے متعلق کہا گیا۔ صیغہ اور لغت دونوں مترادف ہیں اور مقصود نظم کو اسکے معنی ذاتی کے اعتبار سے نہ کہ سامع اور متکلم کے اعتبار سے تقسیم کرنا ہے۔ لیکن فہم اور سمجھ سے زیادہ قریب وہ ہے جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ کہ صیغہ و لغت وضع سے عبارت ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ پہلی تقسیم نظم کے اپنے معنی موضوع لہ کے اعتبار سے ہے) اسلئے کہ صیغہ وہ حصہ ہے جو لفظ کو حرکات و سکنات اور بعض حروف کے بعض پر تقدیم اور تاخیر کے اعتبار سے عارض ہوتا ہے اور لغت لفظ موضوع کو کہتے ہیں۔

اور لغت سے مراد یہاں پر لفظ کا مادہ اور اسکے حروف اصلیہ ہے۔ صیغہ کو اس کے ساتھ ملانے کے قرینے سے۔ اور واضح نے جس طرح ”ضرب“ کے حروف کو مخصوص معنی کے مقابلہ میں وضع کیا ہے۔ اسی طرح ”ضرب“ کی حصہ کو بھی معنی مضیٰ یعنی گزشتہ زمانہ کے مقابلہ میں معین کیا ہے پس لفظ اپنے معنی پر صرف اس وقت دلالت کرتا ہے جب اس لفظ کا مادہ اور حصہ اس معنی کے لئے مقرر ہوا ہو۔ تو امام فخر الاسلام نے صیغہ و لغت کے ذکر کے ساتھ لفظ کے معنی کے لئے وضع ہونے سے تعبیر کیا ہے۔ اور امام فخر الاسلام نے تقسیم ثانی سے اپنے قول ”فسی وجوہ استعمال ذالک النظم وجوبانہ فی باب البیان“ سے تعبیر کیا یعنی کہ تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے طریقوں کے بیان میں ہے کہ استعمال اگر معنی موضوع لہ میں ہے تو حقیقت اور اگر غیر موضوع لہ میں ہے تو مجاز یا نظم کے بیان معنی اور اظہار معنی میں جاری ہونے کے طریقوں کے بیان میں ہے کہ نظم کا بیان معنی میں جاری ہونا اگر وضاحت کے ساتھ ہے تو صریح اور استتار اور پوشیدہ رکھنے کے ساتھ ہے تو کنایہ۔ اور تیسری تقسیم سے امام فخر الاسلام نے اپنے قول ”فسی وجوہ البیان بذالک النظم“ کے ساتھ تعبیر کیا یعنی تیسری تقسیم اس نظم کے ساتھ معنی کو ظاہر کرنے اور اس ظہور کے مراتب کے طریقوں کے بیان میں ہے۔

اور چوتھی تقسیم سے اپنے قول ”فی معرفة وجوہ الوقوف علی المراد والمعانی“ کے ساتھ تعبیر کیا یعنی چوتھی تقسیم سامع کے متکلم کی مراد اور معانی کلام پر مطلع ہونے کے طرق کے بیان میں ہے بایں معنی کہ اگر سامع متکلم کی مراد اور معانی کلام پر مطلع ہونا بطریق العبارة ہے یا بطریق الاشارة ہے یا اور کسی طریقہ سے ہے۔

**قال المصنف فی التوضیح :** (التقسیم الأول) الذی باعتبار وضع

اللفظ للمعنی (اللفظ ان وضع للكثیر وضعاً متعدداً فمشترب) کالعين

مثلاً وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعین المیزان (أو وضعاً



واحدہ ای وُضِعَ للكثیر وضعاً واحداً (والکثیر غیر محصور فعام إن استغرق جمیع ما یصلح له وإلا فجمع مُنْكَرٌ ونحوه) فالعام لفظٌ وُضِعَ وضعاً واحداً لكثیر غیر محصورٌ مُستغرقٌ لجمیع ما یصلح له فقوله وضعاً واحداً یُخرِجُ المُشْتَرَكَ وَالْكَثِيرُ یُخرِجُ ما لَمْ یُوضَعْ لِلْكَثِيرِ كزید وعمرو وغير محصورٍ یُخرِجُ أسماءَ العددِ فَإِنَّ المائَةَ مثلاً وُضِعَتْ وضعاً واحداً للكثیر وهی مُستغرَقةٌ جمیع ما یصلح له لكن الكثیر محصورٌ وقوله مستغرقٌ جمیع ما یصلح له یُخرِجُ الجَمْعَ المُنْكَرَ نحو رأیت رجالاً وهذا معنی قوله وإلا فجمع مُنْكَرٌ ای وإن لَمْ یستغرق جمیع ما یصلح له وقوله ونحوه مثل رأیت جماعةً مِنَ الرِّجَالِ فعلى قول من لا یقول بعموم جمع المُنْكَرِ یكونُ الجَمْعُ المُنْكَرُ واسطةً بین الخاصِّ والعامِّ وعلى قول من یقول بعمومه یُرادُ بِالْجَمْعِ المُنْكَرِ ههنا الجمعُ المُنْكَرُ الَّذِی تَدُلُّ القرینةُ على أَنَّهُ غَیْرُ عامٍ فعلى هذا یكونُ واسطةً بین العامِّ والخاصِّ نحو رأیت الیومَ رجالاً فإن من المعلوم ان جمیع الرِّجالِ غیر مرئی (وإن كان) ای الكثیر (محصوراً كالعدد والتثنیة أو وُضِعَ لِلْوَاحِدِ فخاص) سواء كان الواحدُ باعتبار الشخصِ كزید أو باعتبار النوع كرجل وفرس أو باعتبار الجنس كالنسان.

**ترجمہ وتشریح:-** ترجمہ اور تشریح سمجھنے سے پہلے مصنف رحمہ اللہ کے خاص انداز میں چار کے اندر وجہ حصر کو ذکر کیا جاتا ہے تاکہ ترجمہ سمجھنے میں آسانی ہو۔

مصنف فرماتے ہیں کہ لفظ کی وضع یا معانی کثیرہ کے لئے ہوگی اور یا معنی واحد کے لئے اگر معانی کثیرہ کے لئے ہو تو پھر یا وضع واحدہ کے ساتھ ہوگی اور یا اوضاع متعددہ کے ساتھ ہوگی۔ اگر اوضاع متعددہ کیساتھ ہو تو مشترک

ہوگا اور اگر معانی کثیرہ کے لئے وضع واحدہ کے ساتھ وضع ہو تو پھر وہ کثیر محصور ہوئے یا غیر محصور اگر کثیر محصور ہو تو پھر لفظ یا ان تمام افراد کے لئے مستغرق ہے تو عام اور اگر مستغرق نہیں تو جمع منکر وغیرہ اور اگر وہ کثیر محصور ہوں جنکے لئے لفظ وضع واحدہ کے ساتھ وضع ہوا ہو یا اسکی وضع معنی واحد کے لئے ہو تو وہ خاص ہوگا۔ کثیر محصور کی مثال جیسے اسماء عدد اور تثنیہ۔

اب عبارت کا ترجمہ یوں ہوگا۔ تقسیم اول جو لفظ کو معنی کیلئے وضع ہونے کے اعتبار سے ہے وہ یہ ہے کہ لفظ یا تو معانی کثیرہ کے لئے اوضاع متعددہ کے ساتھ وضع ہوا ہوگا تو مشترک ہوگا۔ جیسے لفظ عین مثلاً کبھی باصرہ اور آنکھ کے لئے وضع ہوا ہے اور کبھی سونے کیلئے اور عین المیزان یعنی اس رسی کے لئے جو ترازو کے درمیان میں ترازو اٹھانے کے لئے ہوتی ہے۔ اور یا وضع واحد ہوگا۔ یعنی معانی کثیرہ کے لئے وضع واحدہ کے ساتھ وضع ہوا ہوگا اور وہ کثیر غیر محصور ہوگا تو عام ہوگا اگر تمام ان افراد کے لئے مستغرق اور محیط ہو جنکے لئے لفظ صلاحیت رکھتا ہے ورنہ جمع منکر اور اسکی مثل ہوگا۔ تو عام وہ لفظ ہے جو ایک ہی وضع کے ساتھ کثیر غیر محصور کے لئے وضع ہوا ہو اور وہ کثیر محصور ہو ان تمام افراد کے لئے جنکے لئے وہ صلاحیت رکھتا ہے تو مصنف کا قول وضعا واحد اسے مشترک نکل گیا۔ اور کثیر سے وہ الفاظ نکل گئے جو کثیر کے لئے وضع نہ ہوئے ہوں جیسے زید اور عمر اور غیر محصور سے اسماء عدد نکل گئے اسلئے کہ لفظ مائے مثلاً ایک ہی وضع کے ساتھ کثیر کے لئے وضع ہوا ہے اور یہ مستغرق ان تمام افراد کے لئے جنکے لئے لفظ مائے صلاحیت رکھتا ہے لیکن کثیر محصور ہے اسلئے یہ عام نہ ہوگا۔

اور مصنف کا قول مستغرق جمیع ما یصلح لہ جمع منکر کو نکالتا ہے۔ جیسے رأیت رجالا اور یہی مصنف کے قول ”والا فجمع منکر“ (یعنی اگر تمام ما یصلح لہ کے لئے مستغرق نہ ہو تو جمع منکر ہوگا) کا معنی ہے اور مصنف کا قول ”ونحوہ“ جیسے رأیت جماعة من الرجال کہ یہ جمع منکر نہیں لیکن ابہام اور عدم تعین میں جمع منکر کی مانند ہے۔ تو جو حضرات جمع منکر کے عموم کے قائل نہیں ہیں انکے نزدیک جمع منکر خاص اور عام کے درمیان واسطہ ہوگا۔ اور جو حضرات جمع منکر کے عموم کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہاں جمع منکر سے مراد وہ جمع منکر ہوگا کہ کوئی قرینہ اس جمع منکر کے عدم عموم پر دلالت کرتا ہو۔ تو اس صورت میں یہ جمع منکر جسکے عدم عموم پر قرینہ موجود ہو وہ عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔ جیسے رأیت اليوم رجالا اسلئے کہ یہ بات بدیہی طور سے معلوم ہے تمام رجال نہیں دیکھے جاسکتے۔ اور اگر کثیر محصور ہو جیسے عدد اور تثنیہ یا اسکو ایک معنی کے لئے وضع کیا ہو تو خاص ہوگا خواہ اس معنی کی وحدت شخص کے اعتبار سے ہو جیسے زید یا نوع کے اعتبار سے جیسے رجل اور فرس یا جنس کے اعتبار سے ہو جیسے انسان۔

**قال المشرح فی التلویح:** قوله التقسیم الأول: اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَضْعُهُ لِكَثِيرٍ أَوْ لِوَاحِدٍ وَالْأَوَّلُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَضْعُهُ لِكَثِيرٍ بَوْضْعٍ كَثِيرٍ أَوْ لَا. فَإِنْ كَانَ بَوْضْعٌ كَثِيرٌ فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ وَإِلَّا فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْكَثِيرُ مَحْضُورًا فِي عَدَدٍ مُعَيَّنٍ بِحَسَبِ دَلَالَةِ اللَّفْظِ أَوْ لَا فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَحْضُورًا فَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ مُسْتَعْرِقًا لِجَمِيعِ مَا يَصِلُحُ لَهُ مِنْ أَحَادِ ذَلِكَ الْكَثِيرِ فَهُوَ الْعَامُّ وَإِلَّا فَهُوَ الْجَمْعُ الْمَنْكُرُ وَنَحْوُهُ.

وَأِنْ كَانَ مَحْضُورًا فَهُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْخَاصِّ وَالثَّانِي وَهُوَ مَا يَكُونُ وَضْعُهُ لِوَاحِدٍ شَخْصِيٍّ أَوْ نَوْعِيٍّ أَوْ جِنْسِيٍّ أَيْضًا مِنْ أَقْسَامِ الْخَاصِّ فَيَنْحَصِرُ اللَّفْظُ بِهَذَا التَّقْسِيمِ فِي الْمُسْتَرَكِّ وَالْعَامِّ وَالْخَاصِّ وَالْوَاسِطَةِ بَيْنَهُمَا.

فَالْمُسْتَرَكُّ مَا وَضَعَ لِمَعْنَى كَثِيرٍ بَوْضْعٍ كَثِيرٍ وَمَعْنَى الْكَثَرَةِ مَا يُقَابِلُ الْوَحْدَةَ لَا مَا يُقَابِلُ الْقِلَّةَ فَيَدْخُلُ فِيهِ الْمُسْتَرَكُّ بَيْنَ الْمَعْنَيْنِ فَقَطْ وَهَذَا التَّعْرِيفُ شَامِلٌ لِلْأَسْمَاءِ الَّتِي وَضِعَتْ أَوَّلًا لِلْمَعَانِي الْجِنْسِيَّةِ ثُمَّ نُقِلَتْ إِلَى الْمَعَانِي الْعَلَمِيَّةِ لِمُنَاسَبَةِ أَوَّلًا لِمُنَاسَبَةِ بَلْ لَجَمِيعِ الْأَلْفَاظِ الْمَنْقُولَةِ وَالْأَلْفَاظِ الْمَوْضُوعَةِ فِي إِصْطِلَاحٍ لِمَعْنَى وَفِي إِصْطِلَاحٍ آخَرَ لِمَعْنَى آخَرَ كَالزَّكَاةِ وَالْفِعْلِ وَالذُّورَانِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَلَيْسَتْ مِنَ الْمُسْتَرَكِّ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ الْبَعْضُ.

**ترجمہ و تشریح:** - لفظ موضوع یا تو بہت سارے معانی کے لئے وضع ہوا ہوگا اور یا معنی واحد کیلئے اگر کئی سارے معانی کے لئے وضع ہوا ہو تو ان معانی کثیرہ کے لئے وضع کثیر کے ساتھ وضع ہوا ہوگا یا نہیں اگر معانی کثیرہ کے لئے اوضاع کثیرہ کے ساتھ وضع ہوا ہو تو مشترک اور اگر معانی کثیرہ کے لئے اوضاع کثیرہ کے ساتھ وضع نہ ہوا ہو تو پھر یا تو لفظ دالالت کے اعتبار سے عدد معین میں محصور ہوگا یا نہیں۔ اگر عدد معین میں محصور نہ ہو تو پھر اگر لفظ مستغرق ہو

ان تمام افراد کے لئے جنکے لئے وہ لفظ اس کثیر کے افراد میں سے صلاحیت رکھتا ہے۔ تو عام ہوگا اور اگر مستغرق نہ ہو ان تمام افراد کے لئے جن کے لئے وہ لفظ صلاحیت رکھتا ہو تو جمع منکر یا اسکی مثل ہوگا اور اگر عدد معین کے لئے محصور ہو تو وہ خاص کی اقسام میں ہے۔ اور دوسرا جسکی وضع معنی واحد کے لئے ہو تو خواہ وہ واحد شخصی ہو جیسے زید یا نوعی ہو جیسے رجل اور فرس اور یا جنسی ہو جیسے انسان تو یہ بھی اقسام خاص میں سے ہیں۔ تو اس تقسیم کے اعتبار سے لفظ مشترک، عام، اور واسطہ بین العام والخاص میں منحصر ہوگا۔ تو مشترک وہ لفظ ہے جسکو معانی کثیرہ کے لئے اوضاع کثیرہ کے ساتھ وضع کیا گیا ہو۔

ومعنی الکثرة ما يقابل الوحدة سے اعتراض کا جواب ہے کہ مشترک کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں اور مشترک بین المعنیین اس سے نکل گیا۔ اسلئے کہ اسکی وضع معانی کثیرہ کے لئے نہیں ہوئی ہے۔ شارح نے اسکا جواب دیا کہ یہاں کثرة و وحدة کے مقابلہ میں ہے۔ لہذا معنیین کے لئے جو وضع ہوئی ہو وہ بھی چونکہ معنی واحد کے لئے وضع نہ ہونے کی وجہ سے معانی کثیرہ کے لئے وضع ہوا اور یہاں کثرة قلت کے مقابلہ میں نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں یہی اعتراض سابق وارد ہوگا۔

وهذا التعريف شامل الخ سے مصنف رحمہ اللہ پر اعتراض ہے کہ مشترک کی جو تعریف آپ نے کی ہے یہ مانع دخول غیر سے نہیں اسلئے کہ اس میں اسماء جنس داخل ہو گئے کیونکہ اولاً انکی وضع معانی جنسیہ کے لئے ہوتی ہے اور پھر معانی علمیہ کی طرف کسی مناسبت کی بناء پر منقول ہوتے ہیں جیسے اسماء منقولہ میں اور یا بغیر مناسبت کے دوسرے معنی علمی کی طرف منقول ہوتے ہیں جیسے اعلام مرتجلہ بلکہ اس تعریف میں تمام الفاظ منقولہ داخل ہو گئے اسی طرح وہ الفاظ جو ایک اصطلاح میں ایک معنی کے لئے وضع ہوتے ہیں اور دوسری اصطلاح میں دوسرے معنی کے لئے وضع ہوتے ہیں۔ جیسے زکوٰۃ کہ یہ لغت میں نماء کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں صدقہ واجبہ مخصوصہ کو کہتے ہیں اور فعل لغت میں حدث کو کہتے ہیں اور نحو یوں کے نزدیک کلمۃ دلالت علی معنی فی نفسہا مقترن باحد الازمنة الثلاثة اور مناطکہ کے ہاں مقولات عشرہ میں سے ایک مقولہ ہے جو وہ ہیئت ہے جو فاعل کو مفعول میں اثر کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور دوران لغت میں حرکت فی السکک کو کہتے ہیں لیکن اصطلاح میں دوران العلة مع الحكم اور دوران الحكم مع العلة سے عبارتہ ہے حالانکہ یہ بعض علماء کی تصریح کے مطابق مشترک نہیں ہے۔

اس اعتراض کے چار جوابات ہیں۔

(۱) یہ تمام الفاظ مشترک میں داخل ہیں اور یہ مشترک کی اقسام ہیں۔ لہذا انکی تعریف میں داخل ہونے سے تعریف جامع ہوئی ہے۔ اور جو بعض حضرات نے تصریح کی ہے کہ یہ الفاظ مشترک نہیں ہیں ہم اسکو نہیں مانتے اور انہوں نے ان الفاظ کے مشترک نہ ہونے پر کوئی دلیل ذکر نہیں کی۔

(۲) یہ الفاظ مشترک نہیں ہیں اور تعریف بھی ان پر صادق نہیں آتی اسلئے کہ وضع سے مراد وضع لغوی ہے اور وضع جب مطلق بولا جاتا ہے۔ تو یہی وضع لغوی مراد ہوتا ہے۔ اور ان الفاظ کا معانی کثیرہ کیلئے وضع لغوی نہیں ہوا بلکہ وضع اصطلاحی ہوا ہے۔ لہذا یہ الفاظ مشترک نہیں ہونگے۔

(۳) وضع سے مراد وہ وضع ہے جس میں درمیان میں نقل واقع نہ ہوا ہو اور جن الفاظ کے ساتھ آپ نے اعتراض کیا ہے تو ان تمام کے اوضاع متعددہ میں نقل واقع ہوا ہے۔

(۴) معانی کثیرہ کے لئے وضع ہونے سے ہماری مراد یہ تھی۔ وضع واحد نے معانی متعددہ کے لئے وضع کیا ہو۔ خواہ واحد شخصی ہو جیسے وضع اللغة یا واحد نوعی ہو جیسے اهل اصطلاح اور الفاظ مذکورہ کا معانی کثیرہ کے لئے وضع ہونا واضع واحد سے نہیں ہے۔ لہذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

قوله فالعام لفظٌ وضعٌ واحداً لكثير غير محصورٍ مُستغرقٍ جميعاً ما يصلح له فقوله وضعاً واحداً يُخرجُ المشتركَ بالنسبةِ إلى معانيه المتعددة وأما بالنسبةِ إلى أفرادٍ معنًى واحدٍ كالعيون لأفرادٍ العينِ الجارية فهو عامٌ مُندرجٌ تحتَ الحدِّ.

والاقرب أن يقال هذا القيدُ للتحقيقِ والايضاح لأن المشتركَ بالنسبةِ إلى معانيه المتعددة ليس بمستغرقٍ على ما سيَجِيءُ.

فان قيل المرادُ بالاستغراقِ اعمٌ من أن يكونَ على سبيلِ الشمولِ كما في صيغِ الجموعِ واسماؤها مثلُ الرجالِ والقومِ او على سبيلِ البدلِ كما في مثلِ من دخلَ دارِي او لآفله كذا والمُشترَكُ مُستغرقٌ لمعانيه على سبيلِ البدلِ.

قلنا فحينئذٍ يدخلُ في حدِّ العامِ النكرةُ المثبتةُ وانها تستغرقُ كلَّ فردٍ على

سبیل البدل.

فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلمَ فانما يصلح جواباً عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الأحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضاً والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من واحد ان الكثير او الأمر يشترك فيه وُحد ان الكثير او لمجموع وُحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل واحد من الوجدان نفس الموضوع له او جزئياً من جزئياته او جزءاً من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه مثل المشترك والعام واسماء العدد. فان قيل فيندرج فيه زيد وعمرو ورجل وقرش ايضاً لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحددة بحسب ذلك المفهوم.

**ترجمہ وتشریح:-** پس عام وہ لفظ ہے جسکو ایک وضع کے ساتھ ایسے کثیر کے لئے وضع کیا ہو جو کسی خاص عدد میں محصور نہ ہو اور تمام ان افراد کے لئے مستغرق اور محیط ہو جسکے لئے وہ لفظ صلاحیت رکھتا ہو۔

(تو اس تعریف میں لفظ وضع بمنزلہ الجنس ہے۔ اور تمام الفاظ موضوعہ کو شامل ہے) اور مصنف کا قول ”وضعا واحدا“ (بمنزلہ الفصل الاول ہے) مشترک کو اپنے معانی متعددہ کی نسبت خارج کرتا ہے اور بہر حال مشترک معنی واحد کے افراد کی نسبت سے جیسے عیون جو عین جاریہ کے افراد کے لئے ہے وہ تعریف میں مندرج ہے اور اقرب الی الفہم یہ ہے کہ یہ قید تحقیق اور ایضاح کے لئے ہو۔ اسلئے کہ مشترک اپنے معانی متعددہ کی نسبت سے مستغرق نہیں ہے جیسا کہ عنقریب آئیگا۔

فان قيل: اگر کوئی کہے کہ استغراق عام ہے کہ علی سبیل الشمول ہو جیسا کہ جمع اور اسماء جمع کے صیغوں میں مثلاً الرجال القوم وغیرہ میں ہے اور یا علی سبیل البدلیت ہو جیسا کہ ”من دخل دارى او لفلان كذا“ جو میرے گھر میں سب سے پہلے داخل ہوا تو اسکے لئے اتنا انعام ہے (کہ یہاں دخول اولی کے ساتھ متصف تو ایک ہی ہو سکتا ہے لیکن عقلاً ہر

ایک کو اول تصور کیا جاسکتا ہے) اور مشترک بھی اپنے معانی کے لئے علی سبیل البدلیت مستغرق ہے۔  
 قلنا سے اس اعتراض کا جواب ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ استغراق میں اگر آپ اس تقیم کا اعتبار کر لیں تو پھر عام کی  
 تعریف میں کمرہ مثبتہ بھی داخل ہوگا اسلئے کہ وہ بھی ہر ایک فرد کے لئے علی سبیل البدلیت مستغرق اور شامل ہوتا  
 ہے۔ حالانکہ اسکے عام نہ ہونے پر اتفاق ہے۔

فان قيل: اس قیل سے مقصود گزشتہ جواب پر رد کرنا ہے یعنی اگر کوئی اس جواب کو رد کرتے ہوئے یوں کہے کہ کمرہ  
 مثبتہ تعریف میں داخل نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ وہ اگرچہ اپنے تمام افراد کے لئے علی سبیل البدلیت مستغرق ہے لیکن اسکی  
 وضع کثیر کے لئے نہیں ہوتی ہے۔ اور عام ہونے میں دونوں باتوں کا اعتبار ہے کہ وضع بھی کثیر کے لئے ہو اور تمام  
 افراد کے لئے استغراق بھی ہو۔

قلنا لو سلم: سے اس رد کا جواب مقصود ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اولاً تو ہم مانتے نہیں کہ کمرہ مثبتہ کی وضع کثیر کے لئے  
 نہیں ہے۔ لیکن اگر مان لیں تو پھر بھی آپ کا یہ جواب (رد) صرف کمرہ مفردہ میں ہوگا۔ اور کمرہ جو جمع منکر ہو اسکی وضع  
 کثیر کے لئے ہے اور تمام افراد کے لئے علی سبیل البدلیت مستغرق بھی ہے ان حضرات کے ہاں جو اس جمع منکر کے  
 عدم عموم کے قائل ہیں۔

والمراد بالوضع: شارح نے چونکہ وضع للکثیر کے اندر مشترک عام اور اسماء عدد سب کو داخل کیا ہے تو سوال ہوتا  
 ہے کہ یہ تمام وضع للکثیر میں کیسے داخل ہیں حالانکہ اسماء عدد کی وضع معانی کثیرہ کے لئے نہیں ہے۔ مثلاً ”ثلثہ“ تین  
 کے لئے اور ”مائۃ“ ایک سو کے لئے وضع ہوا ہے اور یہ معنی واحد ہے۔ تو والمراد بالوضع سے شارح اسکی توجیہ کر رہے  
 ہیں کہ یہ تمام امور وضع للکثیر میں داخل ہو جائیں۔ توجیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ ”ما وضع لکثیر“ میں ”لام“  
 ”وضع“ کا صلہ نہیں اور وضع کے ساتھ متعلق بھی نہیں کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اسکی وضع معانی کثیرہ  
 کے لئے ہوئی ہو۔ بلکہ یہ ”لام“ ”عاقبت اور صیرورۃ“ کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ وضع کیا گیا ہوتا کہ معانی  
 کثیرہ حاصل ہو جائیں۔ خواہ اسکی وضع وحدان کثیرہ میں سے ہر ایک کے لئے ہو جیسے مشترک یا اسکی وضع ایک ایسے  
 امر کے لئے ہو۔ جس میں وحدان کثیر داخل ہوں جیسے معرف باللام اور کل افراد یا اسکی وضع مجموع وحدان من حیث  
 المجموع کے لئے ہو۔ جیسے اسم عدد مثلاً لفظ ”مائۃ“ ایک سو کا تینوں کا مجموع من حیث المجموع کے لئے وضع ہوا ہے۔ اور  
 کل مجموعی کہ اسکی وضع بھی مجموع من حیث المجموع کے لئے ہے یہاں تک کہ ان تینوں صورتوں میں اگر ایک کو اس

سے خارج کیا جائے۔ تو پھر مائے اور مجموع اور کل مجموعی کا اطلاق باقی نہیں رہیگا۔

فیکون کل واحد الخ سے شقوق ثلاثہ پر لفظ نشر مرتب کے ساتھ تفریع ہے۔ تو پہلی صورت میں جب وضع وحدان کثیرہ میں سے ہر ایک کے لئے ہوتوان وحدان کثیرہ میں سے ہر ایک خود موضوع لہ ہوگا۔ اور اسی شق میں مشترک داخل ہے اور یا ان واحدان کثیرہ میں سے ہر ایک موضوع لہ تو نہ ہوگا۔ بلکہ موضوع لہ کی جزئیات میں سے کوئی جزئی ہوگا۔ جیسے معرف باللام اور کل افرادی کہ وہاں ہر ایک ایک موضوع لہ کا جزئی ہوتا ہے۔ اور اسی شق میں عام داخل ہے۔ اور یا ان وحدان کثیرہ میں سے ہر ایک ایک موضوع لہ کے اجزاء میں سے کوئی جزو ہوگا۔ اس شق میں اسم عدد داخل ہے جیسے ”مائے“ میں ہر ایک ایک اکائی مجموعہ ”مائے“ کے لئے جزو ہے اسی طرح مجموع اور کل مجموعی میں بھی ہر ایک ایک اس مجموع اور کل مجموعی کا جزو ہوتا ہے۔

اب ”والمراد بالوضع الخ“ کا سلیس ترجمہ یوں ہوگا۔

اور کثیر کے وضع ہونے سے مراد یہ ہے کہ وحدان کثیر میں سے ہر ایک ایک کے لئے یا کسی ایسے امر کے لئے جس میں وحدان کثیر مشترک ہیں یا وحدان کثیر کے مجموعہ من حیث المجموعہ کے لئے وضع ہوا ہو۔ تو وحدان کثیر میں سے ہر ایک نفس موضوع لہ ہوگا۔ پہلی صورت میں اور دوسری صورت میں وحدان کثیر اسکی جزئیات میں سے جزئی ہوگا۔ (اور تیسری صورت میں وحدان کثیر موضوع کے اجزاء میں کوئی جزو ہوگا۔ اور اس اعتبار سے ”وضع لکثیر“ میں مشترک، عام اور اسماء عدد مندرج ہونگے)۔

فان قيل اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ وحدان کثیر میں سے ہر ایک موضوع لہ کے اجزاء میں سے جزو ہوگا۔ تو اس طرح وضع لکثیر میں زید، عمرو اور فرس بھی داخل ہونگے۔ اسلئے کہ ان میں سے ہر ایک اجزاء کے اعتبار سے کثیر کے لئے وضع ہوا ہے۔

قلنا: جواب یہ ہے کہ اجزاء سے مطلق اجزاء مراد نہیں بلکہ وہ اجزاء مراد ہیں جن پر ایک ہی نام کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ احاد مائے ہیں (کہ ان میں سے ہر ایک کو واحد اور تمام کے مجموعہ کو مائے کہا جاتا ہے لیکن زید کے اجزاء ایسے نہیں بلکہ ہر ایک جزو سے تعبیر کرتے ہوئے اسکا الگ نام بولا جاتا ہے)

کیونکہ اجزاء متفقہ فی الاسم اس معنی واحد کی جزئیات کے لئے مناسب ہیں جو اس مفہوم کے اعتبار سے متحد ہیں۔

فَإِنْ قِيلَ النِّكَوَةُ الْمَنْفِيَّةُ عَامٌ وَلَمْ تُوَضَّعْ لِلْكَثِيرِ قُلْنَا الْوَضْعُ أَعْمُ مِنَ الشَّخْصِيَّةِ



وَالنَّوْعِيُّ وَقَدْ ثَبَتَ مِنْ اسْتِعْمَالِهِمْ لِلنَّكَرَةِ الْمَنْفِيَّةِ أَنَّ الْحُكْمَ مَنْفِيٌّ عَنْ  
الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى  
عموم النفي عن الأحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي  
العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقلياً ضرورياً  
بمعنى انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ عام کی تعریف نہیں ہے اسلئے کہ نکرہ منفیہ اس سے نکل گیا  
چنانچہ اسکی وضع کثیر کے لئے نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ وضع سے مراد عام ہے خواہ کثیر کے لئے وضع شخصی ہو یا وضع نوعی  
ہو۔ اور عرب کے نکرہ منفیہ کے استعمال سے ثابت ہوا ہے کہ نکرہ منفیہ میں حکم کثیر غیر محصور سے منفی ہوتا ہے اور نکرہ  
منفیہ کا لفظ اس حکم نفی میں ہر فرد کو مستغرق اور شامل ہے یعنی نکرہ منفیہ عموم نفی کے لئے مفید ہوتا ہے اگر یہ لفظ مفرد ہو تو  
نفی اس مفرد کے ہر فرد کو شامل ہوگی اور اگر جمع ہو تو نفی ہر فرد کو عام اور شامل ہوگی۔ اور نکرہ منفیہ نفی عموم کے لئے  
نہیں ہے۔ میں اور یہی نکرہ منفیہ کا کثیر غیر محصور کے لئے وضع نوعی کا معنی ہے، اور اسکے عموم کا عقلی اور بدیہی ہونا اس  
معنی پر کہ فرد مبهم کی انتفاء ہر فرد کی انتفاء کے بغیر نہیں ہو سکتی ہے یہ اس وضع نوعی کے منافی نہیں ہے۔

لَا يُقَالُ النَّكَرَةُ الْمَنْفِيَّةُ مجازاً والتعريف للعام الحقيقي لَأَنَّا نَقُولُ لَا نُسَلِّمُ  
أَنهَا مجازٌ كَيْفَ وَلَمْ تُسْتَعْمَلْ إِلَّا فِيمَا وُضِعَتْ لَهُ بِالْوَضْعِ الشَّخْصِيِّ وَهُوَ  
فَرْدٌ مَبْهَمٌ وَقَدْ صَرَحَ الْمُحَقِّقُونَ مِنْ شَارِحِي أَصُولِ ابْنِ الْحَاجِبِ بِأَنَّهَا  
حَقِيقَةٌ وَمَعْنَى كَوْنِ الْكَثِيرِ غَيْرِ مُحْصُورٍ أَنْ لَا يَكُونَ فِي اللَّفْظِ دَلَالَةٌ عَلَى  
إِنْحِصَارِهِ فِي عَدَدٍ مَعْيْنٍ وَالْأَفَالِ الْكَثِيرُ الْمُتَحَقِّقُ مُحْصُورٌ لَا مُحَالَةٌ

**ترجمہ و تشریح:**۔ اعتراض میں یہ نہ کہا جائے کہ نکرہ منفیہ عموم میں مجاز ہے اور تعریف یہاں عام حقیقی کی  
ہے۔ اسلئے کہ ہم اسکے جواب میں کہیں گے کہ ہم نکرہ منفیہ کے عموم میں مجاز ہونے کو نہیں مانتے کیسے یہ نکرہ منفیہ عموم  
میں مجاز ہوگا۔ حالانکہ اسکا استعمال موضوع لہ بالوضع شخصی میں ہوا ہے جو کہ فرد مبهم ہے۔ (اور لفظ کا استعمال معنی  
موضوع لہ میں حقیقت ہوا کرتا ہے)

نیز محققین نے اصول ابن حاجب کے شارحین میں سے اس بات کی تصریح کی ہے کہ کمرہ منفیہ عموم میں حقیقت ہے۔

اور کثیر کے غیر محصور ہونے کا معنی یہ ہے کہ لفظ میں عدد معین کے اندر منحصر ہونے پر دلالت نہ ہو ورنہ کثیر جو نفس الامر اور خارج میں تحقق ہیں وہ تو محصور ہی ہے۔

لا یقال المرادُ بغير المحصور ما لا یدخل تحت الضبط والعدّ بالنظر الیه۔  
لانا نقولُ فحينئذٍ یكونُ لفظ السّمواتِ موضوعاً لكثیر محصورٍ ولفظ الفِ  
الفِ موضوعاً لكثیر غیر محصورٍ والامرُ بالعکسِ ضرورةً أن الاولَ عامٌ  
والثانی اسمُ العددِ۔

**ترجمہ:-** یہ بھی اعتراض میں نہ کہا جائے کہ غیر محصور سے مراد وہ ہوگا جو ضبط اور کثرت میں اسکی طرف نظر کرتے ہوئے داخل نہ ہو۔ اسلئے کہ ہم اسکے جواب میں کہیں گے کہ اگر ایسا ہو تو پھر لفظ ”السموات“ چونکہ کثیر محصور کیلئے وضع ہوا ہے۔ اسلئے کہ براہین قاطعہ سے معلوم ہے کہ آسمان سات ہیں اور الف الف کا لفظ کثیر غیر محصور کیلئے وضع ہوگا۔ حالانکہ معاملہ برعکس ہے اسلئے کہ لفظ ”السموات“ عام ہے اور لفظ ”الف الف“ اسم عدد ہونے کی وجہ سے خاص ہے۔

لا یقالُ هذا القیدُ مُستدرکٌ لِأَنَّ الإحتِرازَ عَنْ أَسْمَاءِ الْأَعْدَادِ حَاصِلٌ بِقَیْدِ  
الاستغراقِ لِما یصلُحُ له ضرورةً أن لفظ المائۃ مثلاً انما یصلُحُ لجزئیاتِ  
المائۃ لا لِما یتضمَّنُها المائۃ من الأجزاء۔

لأننا نقولُ ارادَ بالصُّلوحِ صلوحَ اسمِ الکلی لجزئیاتِہ او الکلی لأجزائِہ  
فاعتبرَ الدلالةَ مطابِقَةً او تضمناً وبهذا الاعتبارِ صارتِ صیغُ الجُمُوعِ  
وأسماءُها مثلُ الرجالِ والمسلمینَ والرهطِ والقومِ بالنسبۃِ إلى الأحادِ  
مُستغرِقَةً لِما یصلُحُ له فدخلتِ فی الحدَّ۔

وقولہ مُستغْرِقٌ مرفوعٌ صِفَةً لفظٍ ومعنی استغراقِہ لِما یصلُحُ له تناوُلُہ  
لذلك بحسبِ الدلالةِ۔

**ترجمہ :-** یہ بھی اعتراض میں نہ کہا جائے کہ عام کی تعریف میں ”غیر محصور“ کی قید مستدرک اور بے فائدہ ہے اسلئے کہ اسماء عدد سے احتراز کیلئے اس قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ اسماء عدد سے احتراز ”مستغرق لما یصلح لہ“ کی قید کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ اسلئے کہ لفظ مائۃ مثلاً جزئیات کیلئے صالح ہے اور جن احاد کے لئے ”مائۃ“ متضمن ہے انکے لئے صالح نہیں ہے۔ تو لفظ مائۃ اسکی تمام جزئیات ایک ایک سیکڑہ پر صادق آئیگا۔ لیکن مائۃ جن اعداد اور اجزاء کو متضمن ہے ان پر صادق نہیں آئیگا۔ اسلئے مائۃ اپنے احاد کے لئے مستغرق ہو گیا۔ اسلئے کہ ہم جواب میں کہیں گے اسماء عدد مستغرق لجميع ما یصلح لہ کے ساتھ نہیں نکل سکتا اسلئے کہ صلوح سے مراد عام ہے خواہ صلوح اسم کلی کا اپنے جزئیات کیلئے ہو یا صلوح کل کا اپنے اجزاء کے لئے ہو۔ تو دلالت میں مطاقی یا تضمنی کا اعتبار کیا ہے۔ اور لفظ مائۃ میں صلوح کل لہذا جزاء نہیں ہے۔ اور صلوح کل للجزئیات ہے اور اسی اعتبار سے کہ صلوح عام ہے خواہ کلی کا جزئیات کے لئے ہو یا کل کا اجزاء کے لئے ہو۔ جمع کے صیغے اور اسماء جموع جیسے الرجال اور مسلمون اور رھط اور قوم اپنے احاد کی بنسبت ان تمام افراد کیلئے مستغرق ہیں جنکے لئے یہ صلاحیت رکھتے ہیں لہذا یہ تمام عام کی تعریف میں داخل ہو گئے۔ پس اسماء عدد سے احتراز کے لئے ”غیر محصور“ کی قید ذکر کرنا ضروری ہے۔

اور مصنف کا قول ”مستغرق“ مرفوع ہے اور لفظ کی صفت ہے۔ اور استفراق لما یصلح لہ کا معنی یہ ہے کہ ان تمام افراد کیلئے دلالت کے اعتبار سے شامل ہو۔

قَوْلُهُ وَإِلَّا فَجَمَعَ مُنْكَرٌ: المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ رحمهم الله هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وَجَدَ الاستغراق أو لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقاً أو لا والمُصنّف لما اشعرط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين الخاص والعام عند من يقول بعدم استغراقه وعاماً عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله وإلا فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالاً وفي الدار رجالاً إلا أن هذا غير مختص

بِالْجَمْعِ الْمُنْكَرِ بَلْ كُلُّ عَامٍ مَقْصُورٌ عَلَى الْبَعْضِ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ أَوْ غَيْرِهِ يَلْزَمُ  
أَنْ يَكُونَ وَاسِطَةً جَمْعاً مُنْكَرًا أَوْ نَحْوَهُ عَلَى مَقْتَضَى عِبَارَةِ الْمَصْنَفِ  
لِدُخُولِهِ فِي قَوْلِهِ وَأَنْ لَمْ يَسْتَغْفِرْ فَجَمْعٌ مُنْكَرٌ وَنَحْوُهُ وَفَسَادُهُ بَيِّنٌ .

**ترجمہ و تشریح:** -- شارح فرماتے ہیں کہ امام فخر الاسلام اور بعض مشائخ رحمہم اللہ کے نزدیک عام میں اس بات کا اعتبار ہے کہ مسمیات کے مجموعہ کو کسی ایسے امر اور شئی کے اعتبار سے شامل ہوں جو ان مسمیات میں شریک ہو خواہ استغراق ہو یا نہ ہو تو ان کے نزدیک جمع منکر عام ہے خواہ مستغرق ہو یا نہ ہو۔

اور مصنف رحمہ اللہ نے محققین کے مذہب مختار کے مطابق جب عام میں استغراق کی شرط لگائی تو جمع منکر ان حضرات کے نزدیک جو اسکے عدم استغراق کے قائل ہیں عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔ اور جو حضرات جمع منکر کے استغراق کے قائل ہیں ان کے نزدیک عام ہوگا۔ اور جمع منکر کے مستغرق ہونے کی تقدیر پر مصنف کے قول ”والا فجمع منکر“ سے مراد وہ جمع منکر ہوگی۔ کہ قرینہ اسکے عدم استغراق پر دلالت کرے۔ جیسے رایت الیوم رجالاً و فی الدار رجال (کیونکہ تمام رجال کا دیکھنا ایک دن میں ممکن نہیں اس طرح تمام رجال کا ایک گھر میں آنا بھی ممکن نہیں) لیکن یہ بات جمع منکر کے ساتھ مختص نہیں بلکہ ہر عام جو اپنے بعض افراد پر مقصور ہو خواہ کسی دلیل عقلی کے ساتھ یا کسی اور دلیل کے ساتھ جیسے استثناء، بھی عام اور خاص میں واسطہ ہوگا خواہ جمع منکر ہو یا اسکی مثل کوئی اور ہو مصنف رحمہ اللہ کی عبارت کے موافق مصنف کے قول ”و ان لم يستغفر فجمع منکر و نحوه“ اور اسکا فساد واضح ہے۔

”الا ان هذا غير مختص“ سے مصنف پر اعتراض ہے کہ عام اور خاص میں واسطہ ہونا صرف جمع منکر کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر وہ عام جو بعض افراد پر مقصور ہو خواہ تصریح عقلی کے ساتھ ہو یا کسی اور دلیل کے ساتھ وہ بھی واسطہ ہو جائے گا تو عام مخصوص البعض عام سے نکل کر واسطہ بین العام والخاص بن جائیگا اور اسکا فساد واضح ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے خود تصریح کی ہے کہ عام مخصوص البعض جس سے بعض افراد کی تخصیص ہوئی ہو خواہ قرینہ عقلیہ کے ساتھ یا استثناء کے ساتھ وہ بقیہ افراد میں عام حقیقہ ہوتا ہے۔ لہذا وہ عام ہی ہوگا مطلب یہ کہ جب لفظ کا عموم ایک مرتبہ متحقق ہو جائے تو پھر تخصیصات کی وجہ سے وہ عام ہونے سے نہیں نکل سکتا اسلئے یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

قوله أو باعتبار النوع كرجل و فرس إشارة إلى أنَّ النوعَ في عرف الشرع

قَدْ يَكُونُ نَوْعًا مَنْطِقِيًّا كَالْفَرَسِ وَقَدْ لَا يَكُونُ كَالرَّجُلِ فَإِنَّ الشَّرْعَ يَجْعَلُ  
الرَّجُلَ وَالْمَرْأَةَ نَوْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ نَظَرَ إِلَى اخْتِصَاصِ الرَّجُلِ بِأَحْكَامٍ مِثْلِ  
النُّبُوَّةِ وَالْإِمَامَةِ وَالشَّهَادَةِ فِي الْحَدِّ وَالْقِصَاصِ وَغَيْرِ ذَلِكَ۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ یا خصوص باعتبار نوع ہوگا جیسے رجل اور فرس انہیں اشارہ ہے کہ اہل شرع کی عرف میں  
نوع کبھی وہ ہوتی ہے جو اہل منطق کی اصطلاح میں بھی نوع ہے جیسے فرس اور کبھی نوع منطقی نہیں ہوتی۔ جیسے رجل  
کیونکہ اہل شرع نے رجل اور مرأۃ کو دو مختلف انواع قرار دیا ہے۔ اسلئے کہ رجل ایسے احکام کے ساتھ مختص ہے جو  
عورت کے لئے متعلق نہیں ہیں۔ مثلاً مرد کا نبی ہونا امام اور خلیفہ ہونا حدود اور قصاص میں اس کی گواہی کا معتبر  
ہونا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اہل شرع کے نزدیک نوع کی تعریف کلی مقول علی کثیرین متفقین بالاغراض فی  
جواب ما هو ہے۔

اور چونکہ فرس خواہ نہ ہو یا مادہ ہو دونوں کے اغراض متفق ہیں اسلئے فرس اہل شرع کے ہاں بھی نوع ہے  
جیسے اہل منطق کے ہاں نوع ہے بخلاف رجل اور مرأۃ کے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی اغراض دوسرے سے مختلف  
ہیں رجل کے اغراض کی طرف اشارہ ہو چکا ہے اور مرأۃ کی اغراض اسکی تعریف سے معلوم ہو گئی اور وہ ”ہی انشیٰ  
من بنات حواء مستفرشۃ للرجل اثیۃ بالولد وبامور البیت“ یعنی وہ بنات حوا میں سے مؤنث ہوتی ہے  
جو مرد کے لئے مستفرشہ ہوتی ہے اسکے لئے بچے پیدا کرتی ہے اور امور خانہ داری انجام دیتی ہے۔

**قال المصنف فی التوضیح (کَمُ الْمُشْتَرَكُ إِنْ تَرُجَّحَ بَعْضُ مَعَانِيهِ**

**بِالرَّأْيِ يُسَمَّى مَأْوَالًا) وَأَصْحَابُنَا قَسَّمُوا اللَّفْظَ بِاعْتِبَارِ الصِّيغَةِ وَاللُّغَةِ أَيْ**

**بِاعْتِبَارِ الْوَضْعِ إِلَى الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمَأْوَالِ وَإِنَّمَا لَمْ أُورِدْ**

**الْمَأْوَالُ فِي الْقِسْمَةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِاعْتِبَارِ الْوَضْعِ بَلْ بِاعْتِبَارِ رَأْيِ الْمُجْتَهِدِ۔**

**ترجمہ و تشریح:**۔ پھر مشترک کے بعض معانی کو بعض آخر پر اگر رائی کے ساتھ ترجیح دیجائے تو اسکو مآول  
کے ساتھ سہمی کیا جاتا ہے۔ اور ہمارے اصحاب علماء اصول نے لفظ کو صیغہ اور لغت یعنی وضع کے اعتبار سے  
خاص، عام، مشترک اور مآول کی طرف تقسیم کیا ہے۔ اور سوائے اسکے نہیں میں نے مآول کو تقسیم میں ذکر نہیں

کیا۔ اسلئے کہ مآول لفظ کی قسم وضع کے اعتبار سے نہیں بلکہ مجتہد کی رائی کے اعتبار سے یہ لفظ کی قسم ہے یعنی مشترک سے حاصل ہوتا ہے۔

**قال الشارح فی التلویح:** قوله ثم المُشترک ذکر فخر الاسلام وغيره أن اقسام النظم صیغة ولغة اربعة الخاص والعام والمُشترک والمآول وفسر المآول بما تُرجح من المُشترک بعض وجوهه بغالب الراي وأورد عليه أن المآول قد لا يكون من المُشترک وترجحه قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في الميزان أن الخفي والمشكل والمُشترک والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمي مفسراً وإذا زال خفاءها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمي مأولاً وأجيب عن الاول بأن ليس المراد تعريف مطلق المآول بل المآول الذي من المُشترک لانه الذي من اقسام النظم صیغة ولغة وعن الثاني بأن غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في صیغة كما في ثلاثة قروء.

وَمَعْنَى كونه من اقسام النظم صیغة ولغة أنه الحكم بعد التاويل مضاف إلى الصیغة وقيل المراد بغالب الراي التأمل والاجتهاد في نفس الصیغة وقيد بالاشتراك والترجيح بالإجتهد والتأمل في نفس الصیغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صیغة ولغة فإن المُشترک موضوع لمعان متعددة يحتمل كلاً منها على سبيل البذل فاذا حُمِلَ على أحدها بالنظر في الصیغة أن اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صیغة ولغة أي وضعاً بخلاف ما اذا حُمِلَ عليه بقطعي فانه يكون تفسيراً لا تاويلاً او بقياس او خبر واحد فانه

لا یكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صیغۃ ولغة و کذا اذا لم یکن مشترکاً

بل خفیاً او مجملًا او مُشکلاً فَاَزِیلَ خَفَانَهُ بِقَطْعِیِّ او ظَنِّیِّ۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ امام فخر الاسلام اور دوسرے علماء اصول نے ذکر کیا ہے کہ اقسام نظم صیغۃ ولغة یعنی وضعاً چار ہیں۔ خاص، عام، مشترک اور مآول اور مآول کی تفسیر کیا ہے کہ مآول وہ ہے کہ مشترک کے بعض معانی کو غالب رائی کے ساتھ ترجیح دیدی جائے۔ مآول کی اس مذکورہ تفسیر پر اعتراض کیا گیا ہے۔ (۱) مآول مشترک میں منحصر نہیں بلکہ مآول بھی مشترک کے علاوہ میں بھی ہوتا ہے۔

(۲) اور بعض معانی کا ترجیح کبھی غالب رائی کے ساتھ نہیں ہوا کرتا۔ جیسا کہ میزان نامی کتاب میں ذکر کیا گیا ہے کہ خفی، مشکل، مشترک اور مجمل کو دلیل قطعی کے ساتھ بیان لاحق ہوتا ہے۔ تو اسکو مفسر کہا جاتا ہے اور جب اسکی خفاء زائل کی جائے اور اسکو بیان لاحق ہو جائے ایسی دلیل کے ساتھ جس میں شبہ ہو جیسے خبر واحد اور قیاس تو اسکو مآول کہا جاتا ہے۔ اور پہلے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ یہاں مطلق مآول کی تعریف نہیں کی ہے بلکہ اس مآول کی تعریف کی ہے جو مشترک کی قسم ہے۔ اسلئے کہ یہاں اس مآول کی تعریف مقصود ہے جو وضع کے اعتبار سے نظم کی اقسام میں سے ہے (اور یہ وہ مآول ہے جو مشترک سے حاصل ہے لہذا یہ اعتراض جو آپ کہتے ہیں کہ مآول مشترک میں منحصر نہیں وارد نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ جس مآول کی تعریف ہوئی ہے وہ مشترک میں منحصر ہے)

اور دوسرے اعتراض سے جواب دیا گیا کہ غالب رائی کا معنی ظن غالب ہوتا ہے۔ خواہ خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس سے یا نفس صیغہ میں غور کرنے سے جیسا کہ ثلثہ قروء میں (نفس صیغہ میں غور کر کے اسکو حیض پر ہم نے حمل کیا ہے)

اور مآول سے لغت اور صیغہ کے اعتبار سے اقسام نظم میں سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حکم تاویل کے بعد صیغہ ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ مثلاً عدت ہمارے نزدیک تین حیض ہیں اور اس پر اسی آیت سے استدلال کیا جاتا ہے۔ حالانکہ قروء میں طہر کا بھی احتمال ہے لیکن تاویل کے بعد حکم صیغہ ہی کی طرف منسوب کرتے ہوئے آیت سے استدلال کیا جاتا ہے۔

وقیل المراد بغالب الراى سے اعتراض سابق جو مآول کی تعریف میں اشتراک اور غالب الراى کی قیود کے اختیار کرنے پر ہوا تھا۔ اسکا دوسرا جواب ہے کہ غالب الراى سے مراد نفس صیغہ میں تاویل اور اجتہاد ہے اسلئے

کہ مآول صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی اقسام میں سے ہے تو مآول کی تعریف جو ”ما ترجح من المشترك بعض معانیہ بغالب الراۓ“ سے کیا گیا ہے۔ اس تعریف میں اشتراک اور ترجیح بالا اجتہاد اور تامل فی نفس الصیغہ کی قیود کا اعتبار ضروری ہے اور یہ ترجیح بغالب الراۓ کی تفسیر ہے اور اشتراک اور ترجیح بالا اجتہاد اور تامل فی نفس الصیغہ کی قیودات اسلئے لگائی ہیں کہ مآول کا اقسام نظم میں سے ہونا متحقق ہو جائے۔ چنانچہ قید اشتراک کا لحاظ مآول میں اسلئے ضروری ہے کہ مشترک معانی متعددہ کے لئے وضع ہوا ہے اور وہ مشترک ان معانی متعددہ میں سے ہر ایک کا علی سبیل البدلیت احتمال رکھتا ہے تو جب ان معانی متعددہ میں سے کسی ایک معنی پر صیغہ کی طرف یعنی لفظ موضوع کی طرف نظر کرتے ہوئے حمل کیا جائے تو اقسام نظم صیغہ ولغہ یعنی وضعاً سے خارج نہ ہوگا۔ بخلاف اسکے کہ جب دلیل قطعی کے ساتھ کسی ایک معنی پر حمل کیا جائے تو پھر تفسیر ہوگی تاویل نہ ہوگی۔ یا قیاس اور خبر واحد کے ساتھ کسی ایک معنی پر حمل کیا جائے تو پھر اقسام نظم صیغہ ولغہ میں سے نہ ہوگا۔ اس طرح جب مشترک نہ ہوگا بلکہ خفی مجمل یا مشکل ہوگا اور اسکی خفاء دلیل قطعی یا ظنی سے زائل کی جائے تو وہ بھی اقسام نظم صیغہ ولغہ سے نہ ہوگا۔ لہذا اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مآول کی تعریف میں قید اشتراک اور ترجیح بغالب الراۓ کا اعتبار ضروری ہے۔

**قال المصنف فی التوضیح:** ثُمَّ هُنَا تَقْسِیْمُ آخِرٌ لَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَتِهِ

وَمَعْرِفَةُ الْاِقْسَامِ الَّتِي تَحْصُلُ مِنْهُ وَهُوَ هَذَا

(وایضاً الاسم الظاهر ان كان معناه عین ما وُضِعَ له المُشْتَقُّ مِنْهُ مع

وزن المُشْتَقِّ فِصْفَةً وَإِلَّا فَاِنْ تَشَخَّصَ مَعْنَاهُ فَعَلَّمْ وَإِلَّا فَاِسْمُ جِنْسٍ

وَهُمَا إِمَّا مُشْتَقَّانِ أَوْ لَا ثُمَّ كُلٌّ مِنَ الصِّفَةِ وَاسْمِ الْجِنْسِ إِنْ أُرِيدَ مِنْهُ

الْمُسَمَّى بِلَا قَيْدٍ فَمُطْلَقٌ أَوْ مَعَهُ فَمُقَيَّدٌ أَوْ أَشْخَاصُهُ كُلُّهَا فَعَامٌ أَوْ

بَعْضُهَا مُعَيَّنٌ فَمَعْهُودٌ أَوْ مُنْكَرٌ فَانْكَرَةٌ فَهِيَ مَا وُضِعَ لِشَيْءٍ لَا بَعِيْنَهُ عِنْدَ

الْإِطْلَاقِ لِلْسَّامِعِ وَالْمَعْرِفَةُ مَا وُضِعَ لِمُعَيَّنٍ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لَهُ) اِی لِلْسَّامِعِ

وَأَمَّا قُلْتُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ إِذَا لَا فَرْقَ بَيْنَ الْمَعْرِفَةِ وَالنَّكَرَةِ فِي التَّعْيِینِ وَعَدَمِ

التَّعْيِینِ عِنْدَ الْوَضْعِ وَأَمَّا قُلْتُ لِلْسَّامِعِ لِأَنَّهُ إِذَا قَالَ جَائِئِنِي رَجُلًا یُمْكِنُ أَنْ



يكون الرجل متعيناً للمتکلم فعلم من هذا التقسيم حدود كل من الأقسام وعلم أن المطلق من أقسام الخاص لأن المطلق وضع للواحد النوعي وعلم أنه يجب في كل قسم من هذه الأقسام أن يعتبر من حيث هو كذا لك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فإن بعض الأقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث أن العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيشية ومن حيث أن العيون شاملة لا فراد تلك الحقيقية وهي عين الماء مثلاً تكون عاماً بهذه الحيشية فعلم أنه لا تنافي بين العام والمشارك لكن بين العام والخاص تنافي إذا لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصاً و عاماً بالحشتين فاعتبر هذا في البواقي فإنه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرناه.

**ترجمہ و تشریح:** پھر یہاں پر ایک اور تقسیم ہے کہ اس تقسیم کو اور اس سے جو اقسام حاصل ہوتی ہیں کا جائنا بہت ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم ظاہر کا معنی اگر بعینہ وہ ہو جس کے لئے مشتق منہ کو وضع کیا گیا ہو وزن مشتق کے ساتھ تو وہ صفت ہوگا۔ اور اگر بعینہ وہ نہ ہو جس کے لئے مشتق منہ کو وضع کیا گیا ہو تو پھر اگر اس کا معنی مشخص اور متعین ہو تو وعلم ہوگا اور اگر متعین اور مشخص نہ ہوگا تو اسم جنس ہوگا اور یہ علم اور اسم جنس دونوں مشتق ہونگے یا نہیں۔

پھر صفت اور اسم جنس میں سے ہر ایک سے اگر مشی بغیر کسی قید کے ارادہ کیا گیا تو مطلق ہے اور اگر مشی کا ارادہ قید کے ساتھ کیا گیا تو مقید ہے اور اگر تمام اشخاص کا ارادہ کیا گیا تو عام اور اگر بعض معین کا ارادہ کیا گیا معهود اور اگر غیر معین کا کیا گیا تو نکرہ ہوگا۔ تو نکرہ وہ ہے جو کسی شی غیر معین کے لئے وضع ہوا ہو سامع کے سامنے کرنے کے وقت اور معرفہ وہ ہے جو کسی شی معین کے لئے وضع کیا گیا ہو سامع کے سامنے ذکر کر کے وقت اور میں نے تعریف میں عند الاطلاق کی قید اسلئے لگائی کہ معرفہ اور نکرہ میں وضع کے وقت تعین اور عدم تعین کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔

اور میں نے ”للسامع“ کی قید لگائی اسلئے کہ جب کہا جائے جاءنی رجل تو ہو سکتا ہے کہ یہ رجل متکلم کے ہاں متعین ہو تو اس تقسیم سے ہر ایک قسم کی تعریف بھی معلوم ہوگئی۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مطلق خاص کی اقسام میں سے

ہے اسلئے کہ مطلق واحد نوعی کے لئے وضع ہوا ہے۔

اور جان لو کہ ان اقسام میں ہر ایک قسم میں ضروری ہے کہ اسکو اس حیثیت سے لیا جائے جس حیثیت سے وہ اس طرح ہو یہاں تک کہ ہر ایک قسم اور دوسری قسم میں تنافی کا اور تباہی کا توہم نہ کیا جائے اسلئے کہ بعض اقسام دوسری اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتی ہیں اور بعض دوسری کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً جب کہا جائے ”جوت العیون“ تو اس حیثیت سے کہ عین ایک مرتبہ باصرہ کے لئے اور ایک مرتبہ عین الماء کے لئے وضع ہوا ہے یہ ”عین“ اس حیثیت سے مشترک ہوا اور اس حیثیت سے کہ ”عیون“ عین الماء کی حقیقت کے افراد کے لئے شامل ہے مثلاً تو اس حیثیت سے عام ہوگا۔ سو معلوم ہوا کہ عام اور مشترک میں منافات نہیں ہیں بلکہ عام اور خاص میں منافات ہیں اسلئے کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک لفظ عام بھی ہو اور خاص بھی ہو دونوں حیثیتوں کے ساتھ سو اس حیثیت کا اعتبار باقی اقسام میں بھی کر دیجئے اسلئے کہ ان حدود کو جاننے کے بعد جو ہم نے ذکر کیا ہے ان حیثیتوں کا اعتبار آسان ہے۔

**قال الشارح فی التلویح:** قوله: وَأَيْضًا الْإِسْمُ الظَّاهِرُ: قَيْدٌ بِذَلِكَ لَانِ

الْمُضْمَرِ خَارِجٍ عَنِ الْأَقْسَامِ وَكَذَا إِسْمُ الْإِشَارَةِ فَكَأَنَّهُ أَرَادَ مَا لَيْسَ بِمُضْمَرٍ

وَلَا إِسْمُ إِشَارَةٍ وَالصَّفَةُ بِمُقْتَضَىٰ هَذَا التَّقْسِيمِ إِسْمٌ مُّشْتَقٌّ يَكُونُ مَعْنَاهُ عَيْنٌ مَا

وُضِعَ لَهُ الْمُسْتَقُّ مِنْهُ مَعَ وَزْنِ الْمُسْتَقِّ فَالضَّرْبُ لَفْظٌ مُّشْتَقٌّ مِنَ الضَّرْبِ

مَعْنَاهُ مَعْنَى الضَّرْبِ مَعَ الْفَاعِلِ وَالْمَضْرُوبِ مَعْنَاهُ الضَّرْبُ مَعَ الْمَفْعُولِ وَهَذَا

مَعْنَى قَوْلِهِمْ مَا دَلَّ عَلَى ذَاتِ مُبْهَمَةٍ وَمَعْنَى مُعَيَّنٍ يَقُومُ بِهَا وَاجْتَرَزَ بِقَوْلِهِ مَعَ

وِزْنِ الْمُسْتَقِّ عَنِ اسْمِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْآلَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْمُسْتَقَّاتِ

إِذْ لَيْسَ مَعْنَى الْمَقْتَلِ هُوَ الْقَتْلُ مَعَ الْمَفْعَلِ وَمَعْنَى الْمِفْتَاحِ هُوَ الْفَتْحُ مَعَ

الْمِفْعَالِ إِذَا التَّبْعِيْرُ عَمَّا يَصْدُرُ عَنْهَ الْفِعْلُ أَوْ يَقَعُ عَلَيْهِ بِالْفَاعِلِ أَوِ الْمَفْعُولِ

شَائِعٌ بِخِلَافِ التَّبْعِيْرِ عَنِ الْمَكَانِ وَالْآلَةِ بِالْمَفْعَلِ وَالْمِفْعَالِ.

وَلِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ هَذَا التَّفْسِيرُ لَا يَصْدُقُ إِلَّا عَلَى صِفَةٍ تَكُونُ عَلَى وَزْنِ

الْفَاعِلِ أَوِ الْمَفْعُولِ لِأَنَّ التَّبْعِيْرَ عَمَّا يَقُومُ بِهِ الْمَعْنَى إِنَّمَا يَكُونُ بِالْفَاعِلِ أَوْ

المفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعّل ونحو ذلك  
فليس معنى الابيض والافضل مثلاً هو البياض والفضل مع الافعل ولا  
معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع  
الفعل ولا معنى المستخرج والمُدحرج هو الاستخراج والدخرجه مع  
المستفعل والمفعّل

وإن منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والالة للقطع بأن القول بأن  
معنى المقتل هو القتل مع المفعّل ليس بأبعد من القول بأن الابيض معناه  
البياض مع الافعل والمُدحرج معناه الدخرجه مع الفعّل۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اسم کے ساتھ ظاہر کی قید لگائی اسلئے کہ مضمرا اور اسم اشارہ  
دونوں اس تقسیم سے خارج ہیں تو گویا مصنف کا مراد اسم ظاہر سے یہ ہے کہ وہ اسم ضمیر اور اسم اشارہ نہ ہو۔

اور صفة اس تقسیم کے مطابق وہ اسم مشتق ہے جسکے لئے مشتق منہ کو وضع کیا گیا ہو وزن مشتق کے ساتھ  
پس ضارب وہ لفظ ہے جو ضرب سے مشتق ہے اور اسکا معنی ضرب مع الفاعل ہے اور مضروب کا معنی ضرب مع  
المفعول ہے اور یہی علماء کے اس قول کا معنی ہے جو انہوں نے کہا کہ صفة وہ ہے جو ذاتِ مہمہ اور ایسے معنی معینہ پر  
دلالت کرے جو اس ذاتِ مہمہ کے ساتھ قائم ہو۔ اور مصنف نے ”مع وزن المشتق“ کی قید کے ساتھ اسم زمان اسم  
مکان اور اسم آلہ وغیرہ دوسرے مشتقات سے احتراز کیا۔

اسلئے کہ مقل جو کہ اسم مکان ہے اسکا معنی قتل مع المفعّل نہیں اور مقاح جو اسم آلہ ہے اسکا معنی فتح مع  
المفعّل نہیں ہے اسلئے کہ جس سے فعل صادر ہوتا ہے یا اس پر فعل واقع ہوتا ہے اس سے تعبیر فاعل اور مفعول کے  
ساتھ شائع زائع ہیں۔ بخلاف مکان اور آلہ سے مفعّل اور مفعّل کے ساتھ تعبیر کرنے کے

ولقائل الخ سے اعتراض ہے۔

کسی قائل کے لئے حق ہے کہ وہ کہے کہ صفت کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں اسلئے کہ صفت  
مشبہ اور اسم تفضیل وغیرہ سب اس سے خارج ہو گئے کیونکہ یہ تعریف صرف اس صفت پر صادق آتی ہے جو فاعل اور

مفعول کے وزن پر ہوا سئلے کہ مایقوم بہ المعنی کے ساتھ تعبیر صرف اسم فاعل اور اسم مفعول کے ساتھ ہوتی ہے۔ افعْل، فعلان، فَعْل، مستقل اور مفعَل کے ساتھ نہیں ہوتی۔ کیونکہ ابیض اور افضل کا معنی بیاض اور فضل مع الافعل نہیں ہے اور نہ عطشان کا معنی عطش مع الفعلان ہے اور نہ خیر کا معنی خیر یہ مع الفعل ہے اسی طرح مستخرج اور مدحرج کا معنی استخراج اور درجہ مع المستقل والمفعَل نہیں ہے۔ اور اگر آپ کہتے ہیں کہ مع وزن المشتق کی قید کے ساتھ ان صفات کا نکالنا ممنوع ہے تو ہم کہیں گے کہ پھر اسی ”مع وزن المشتق“ کے ساتھ اسم مکان اور اسم آلہ بھی نہیں نکلیں گے۔

اسلئے کہ مقتل کا معنی قتل مع المفعَل کے ساتھ کرنا، ابیض کے معنی بیاض مع الافعل سے زیادہ بعید اور قبیح نہیں ہے بلکہ دونوں برابر ہیں۔ اس طرح مدحرج کا معنی درجہ مع المفعَل کے ساتھ کرنے سے مقتل کا معنی قتل مع المفعَل کرنا زیادہ بعید نہیں ہے۔

لہذا اگر مع وزن المشتق کی قید کے ساتھ اسم مکان اور اسم آلہ کو نکالا جاتا ہے۔ تو پھر وہ تمام صفات جو فاعل اور مفعول کے وزن پر نہیں وہ بھی نکلیں گی اور اگر وہ تمام صفات جو فاعل اور مفعول کے وزن پر نہیں وہ مع وزن المشتق کی قید کے ساتھ نہیں نکلتی تو اسم مکان اور اسم آلہ بھی نہیں نکلیں گے تو اول صورت میں تعریف جامع نہیں ہوگی اور دوسری صورت میں تعریف مانع دخول غیر سے نہیں ہوگی۔

جواب: اولاً یہ ہے کہ وزن مشتق سے صرف فاعل اور مفعول کا وزن نہیں ہے۔ جیسا کہ شارح نے کہا ہے بلکہ مع وزن المشتق سے مراد ہیئت ہے اب عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ اسم ظاہر کا معنی جب عین ما وضع له المشتق منہ مع وزن المشتق یعنی ہیئت مشتق ہو مطلب یہ کہ مادہ اور صورت دونوں اگر موضوع لہ میں درج ہوں تو لفظ ”مشتق“ کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اور وزن مشتق مشتق منہ کے ساتھ وضع میں مقارن ہو اور ہیئت موضوع لہ کا جزو ہو تو اس مفہوم کے اعتبار سے تعریف تمام صفات پر صادق آئے گی کیوں کہ ہر صفت میں وضع کے وقت جیسے مصدر معتبر ہوتا ہے تو اسی طرح اسکی ہیئت خواہ وہ فاعل ہو یا فاعل اور فعلان ہو وہ بھی معتبر ہوتا ہے۔

لیکن اس صورت میں سوال ہوگا کہ پھر اسم مکان، زمان اور اسم آلہ بھی صفت کی تعریف میں داخل ہوں گے اسلئے کہ ان میں بھی وضع کے وقت معنی مصدری کے ساتھ ہیئت کا اعتبار ہوتا ہے۔

اسکا جواب یہ ہوگا کہ اسم مکان اور اسم آلہ مصنف کے نزدیک صفت میں داخل ہیں اور مصنف مقام تحقیق

جمہور میں کبھی جمہور کے اختلاف بھی کرتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ وزن مشتق سے مراد وزن جنس مشتق ہے۔ خواہ جو بھی مشتق ہو تو تمام صفات اسم فاعل اور اسم مفعول کی جنس سے ہیں بخلاف اسم مکان اور زمان اور اسم آلہ کہ وہ جنس صفات مشتقہ میں سے نہیں ہیں۔

قَوْلُهُ وَهُمَا اِی الْعَلَمُ وَاسْمُ الْجِنْسِ اِمَّا مُشْتَقَّانِ كَحَاتِمٍ وَمَقْتَلٍ وَلَا یَصِحُّ التَّمْثِیلُ بِنَحْوِ ضَارِبٍ لِاَنَّهُ جَعَلَ الصِّفَةَ قَسِیْمًا لِاسْمِ الْجِنْسِ اَوْ لَا کَزَیْدٍ وَرَجُلٍ وَالَا شَتَقَاقُ یُفَسِّرُ تَارَةً بِاعْتِبَارِ الْعَلَمِ فِیْقَالُ هُوَ اَنْ تَجَدَّ بَیْنَ اللَّفْظَیْنِ تَنَاسُبًا فِی اَصْلِ الْمَعْنٰی وَالتَّرْکِیْبِ فَتَرُدُّ اَحَدُهُمَا عَلٰی الْاٰخَرِ وَالْمَرْدُوْدُ مُشْتَقٌّ وَ الْمَرْدُوْدُ اِلَیْهِ مُشْتَقٌّ مِنْهُ وَتَارَةً بِاعْتِبَارِ الْعَمَلِ فِیْقَالُ هُوَ اَنْ تَاْخُذَ مِنَ الْلَفْظِ مَا یُنَاسِبُهُ فِی حُرُوْفِهِ الْاَصُوْلِ وَتَرْتِیْبِهَا فَتَجْعَلُهُ دَالًا عَلٰی مَعْنٰی یُنَاسِبُ مَعْنَاهُ فَالْمَاخُوْذُ مُشْتَقٌّ وَالْمَاخُوْذُ مِنْهُ مُشْتَقٌّ مِنْهُ وَلَا یَخْفٰی اَنْ الْعَلَمُ لَا یَكُوْنُ مُشْتَقًّا بِاعْتِبَارِ الْمَعْنٰی الْعَلَمِیِّ بَلْ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنٰی الْاَصْلِیِّ الْمَنْقُولِ عَنْهُ فَالْمُشْتَقُّ حَقِیْقَةٌ هُوَ اِسْمُ الْجِنْسِ لَا غَیْرُ۔

**ترجمہ وتشریح:**۔ علم اور اسم جنس دونوں مشتق ہو گئے جیسے حاتم اور مقتل شارح فرماتے ہیں اور ضارب کے ساتھ مثال دینا صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ مصنف نے صفت کو اسم جنس کا قسیم بنایا ہے اسم جنس کی مثال میں سواگر ضارب کہے تو لازم آئے گا کہ ضارب اسم جنس کے افراد میں سے ایک فرد ہے اور یہ اسکے قسیم ہونے کے منافی ہے یا دونوں مشتق نہیں ہو گئے جیسے زید اور رجل کہ یہ دونوں مشتق نہیں ہیں۔

اور اشتقاق کی تفسیر کبھی معنی علمی اور معنی مفہومی کے اعتبار سے کی جاتی ہے۔ تو کہا جاتا ہے کہ اشتقاق یہ ہے کہ دونوں لفظوں میں مناسبت موجود ہو معنی اصلی اور ترکیب میں تو ایک لفظ کو دوسرے لفظ کی طرف لوٹایا جائے۔ تو ”مردود“ لوٹائے ہوئے لفظ کو مشتق اور ”مردود الیہ“ جسکی طرف لوٹایا جاتا ہے کو مشتق منہ کہا جاتا ہے۔ اور کبھی اشتقاق کی تفسیر معنی عملی کے اعتبار سے کی جاتی ہے تو کہا جاتا ہے کہ اشتقاق یہ ہے کہ آپ کسی لفظ سے ایک ایسا لفظ حاصل کر لیں جو اس لفظ ماخوذ منہ کے ساتھ حروف اصلی اور ترتیب میں مناسب ہو اور اس لفظ ماخوذ سے ایسے معنی پر دلالت

کرائی جائے جو اس لفظ ماخوذ منہ کے معنی کے ساتھ مناسب ہو تو لفظ ماخوذ کو مشتق اور ماخوذ منہ کو مشتق منہ کہا جائے (مثلاً ضَرْبُ ایک لفظ ہے اس سے ایک دوسرے لفظ ضَرْبُ کو لے لیا گیا تو یہ ضَرْبُ ضَرْبُ کے ساتھ حروف اصلی اور معنی ”زدن“ میں مناسبت رکھتا ہے اور ضَرْبُ ایک معنی ”زدان مرد“ اس ایک آدمی نے مارا پر دلالت کرتا ہے اور یہ معنی ”زدن“ مارنے کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے۔ ضَرْبُ ضَرْبُ کے ساتھ حروف اصلی اور اسکی ترتیب میں مناسبت رکھتا ہے تو ضَرْبُ جو ماخوذ ہے شتق ہوا اس طرح ضارب شتق ہوا اسلئے کہ وہ بھی حروف اصلی میں ضرب کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے اور ضَرْبُ مشتق منہ ہوا)

اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ عَلَّمَ اپنے معنی عَلَّمِ کے اعتبار سے مشتق نہیں ہوتا۔ بلکہ معنی اصلی جو منقول عنہ ہے کے اعتبار سے مشتق ہوتا ہے لہذا مشتق ہیئتہ اسم جنس ہی ہوا۔ (اسلئے کہ معنی علمی کے اعتبار سے علم ذات معین پر دلالت کرتا ہے اور اس اعتبار سے یہ مشتق منہ کے ساتھ معنی میں مناسبت نہیں رکھتا بلکہ معنی اصلی جو منقول عنہ ہے اسکے اعتبار سے یہ مشتق منہ کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے۔ لہذا مشتق منہ ہیئتہ اسم جنس ہی ہوا اور مصنف کا بھی یہی مطلب ہے اسلئے اعتراض وارد نہیں ہوگا)

ملحوظہ: مراہ الارواح جو علم الصرف کی بہت اہم اور مفید کتاب ہے میں اشتقاق کی تین قسمیں ذکر کر چکی ہیں۔ اشتقاق صغیر، اشتقاق کبیر، اشتقاق اکبر۔ اشتقاق صغیر یہ ہے کہ مشتق اور مشتق منہ میں حروف اصول اور ترتیب دونوں میں مناسبت ہو جیسے ضرب مشتق ہے ضرب سے۔ اشتقاق کبیر یہ ہے کہ مشتق اور مشتق منہ میں حروف اصول میں مناسبت ہو لیکن ترتیب میں نہ ہو جیسے جذب۔ جذب سے مشتق ہے۔ اور اشتقاق اکبر یہ ہے کہ مشتق اور مشتق منہ میں حروف اصول کے مخارج کے اعتبار سے مناسبت ہو جیسے نعت نعت سے مشتق ہے اسمیں عین اور حاد دونوں قریب المخرج ہیں۔

قَوْلُهُ إِنْ أُرِيدَ مِنْهُ الْمُسَمَّى بِلا قَيْدٍ فَمُطْلَقٌ: مُشْعَرٌ بَأَن الْمَرَادَ فِي الْمُطْلَقِ

نَفْسُ الْمُسَمَّى دُونَ الْفَرْدِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ لِلْقَطْعِ بِأَن الْمَرَادَ بِقَوْلِهِ فَتَحْرِيرُ

رَقَبَةٍ تَحْرِيرُ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ هَذَا الْمَفْهُومِ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِشَيْءٍ مِنَ الْعَوَارِضِ۔

**ترجمہ وتشریح:**۔ اس عبارت میں مصنف پراعتراض مقصود ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کی عبارت ان ارید منہ الخ اس بات کی خبر داری دیتا ہے کہ مطلق سے نفس مسکئی اور مفہوم مسکئی مراد ہوتا ہے۔ اور فرد من افراد مسکئی مراد

نہیں ہوتا حالانکہ یہ غلط ہے۔ اسلئے کہ یہ بات یقینی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول ”فتحریر رقبۃ“ میں رقبہ کے افراد میں سے کسی فرد کی تحریر مقصود ہے۔ جو عوارض میں سے کسی عارض کے ساتھ مقید نہ ہو۔

جواب: اس اعتراض کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) مطلق سے مراد نفس مستی اور مفہوم مستی ہی ہے۔ لیکن پھر کسی قرینہ کے ساتھ اس مفہوم کا کوئی فرد مراد ہو جاتا ہے۔ جو کسی عارض کے ساتھ مقید نہ ہو۔ اور یہ ایسا ہے جیسے کہا جائے اذل السوق تو سوق مطلق ہے اور اس سے اصل وضع کے اعتبار سے مستی سوق اور مفہوم سوق مراد ہے لیکن اذل میں دخول کا قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ”سوق“ کا مفہوم مراد نہیں بلکہ افراد ”سوق“ میں سے کوئی فرد مراد ہے۔ اس طرح فقرہ رقبۃ میں اصل وضع کے اعتبار سے رقبہ سے اس کا مفہوم اور مستی رقبہ ہے لیکن ”تحریر“ کی اضافت سے معلوم ہوا کہ رقبہ کا مفہوم اور مستی مراد نہیں بلکہ اس کا فرد مراد ہے۔

(۲) مصنف کے نزدیک اسم جنس کو فرد منتشر کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ تو اس لحاظ سے مطلق کا مستی بھی فرد منتشر ہوگا۔ لہذا رقبہ اسم جنس بھی ہے اور مطلق بھی ہے۔ اسم جنس کے اعتبار سے جب فرد منتشر مراد ہوا تو وہی فرد منتشر ہی مطلق کا مستی ہے۔

قَوْلُهُ فِيهِ مَا وَضِعَ: لَمَّا كَانَ الْخَارِجُ مِنَ التَّقْسِيمِ بَعْضُ أَنْوَاعِ النِّكَرَةِ وَهُوَ مَا

اسْتَعْمَلَ فِي الْفَرْدِ دُونَ نَفْسِ الْمُسْتَمَى وَفِي مَقَابِلَتِهِ بَعْضُ أَقْسَامِ الْمَعْرِفَةِ

وَهُوَ الْمَعْهُودُ أَوْ رَدَّ تَعْرِيفِي النِّكَرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ عَلَى مَا يَشْمِلُ الْأَقْسَامَ كُلَّهَا -

**ترجمہ:-** جب اس تقسیم سے نکرہ کی بعض اقسام حاصل ہو رہی ہیں اور یہ وہ ہیں جو فرد میں مستعمل ہوں نفس مستی میں مستعمل نہ ہوں۔ اور اسکے مقابلہ میں معرفہ کی بعض اقسام ہیں۔ اور یہ وہ ہے جو معهود اور متعین ہو۔ تو اسلئے نکرہ اور معرفہ دونوں کی ایسی تعریفیں ذکر کی جو نکرہ اور معرفہ کی تمام اقسام کو شامل ہو جائیں۔

قَوْلُهُ: عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لِلْسَّامِعِ: قَيْدٌ أَنْ لِلتَّعْيِينِ وَعَدَمِهِ وَالْإِحْسَنُ مَا قِيلَ إِنَّ

الْمَعْرِفَةَ مَا وَضِعَ لِيُسْتَعْمَلَ فِي شَيْءٍ بَعَيْنِهِ وَالنِّكَرَةُ مَا وَضِعَ لِيُسْتَعْمَلَ فِي شَيْءٍ

لَا بَعَيْنَهُ فَالْمُعْتَبَرُ فِي التَّعْيِينِ وَعَدَمِهِ أَنْ يَكُونَ ذَالِكُ بِحَسَبِ دَلَالَةِ اللَّفْظِ وَلَا

عِبْرَةٌ بِحَالَةِ الْإِطْلَاقِ دُونَ الْوَضْعِ وَلَا بِمَا عِنْدَ السَّامِعِ دُونَ الْمُتَكَلِّمِ عَلَى مَا  
ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُصَنِّفُ لِأَنَّهُ إِذَا قَالَ جَاءَ نِي رَجُلٌ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ مَعِينًا  
لِلسَّامِعِ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ بِحَسَبِ دَلَالَةِ اللَّفْظِ -

**ترجمہ و تشریح:** - شارح کہتے ہیں کہ عند الاطلاق اور للسامع دونوں معارف کی تعین اور نکرہ کے عدم تعین کے لئے دو قیدیں ہیں۔ اور معرفہ اور نکرہ کی تعریف میں سب سے احسن اور بہتر وہ ہے جو کہا گیا ہے۔ کہ معرفہ وہ ہے جو اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اسکو کسی شی غیر معین میں استعمال کیا جائے تو معرفہ کی تعین اور نکرہ کے عدم تعین میں معتبر یہ ہے کہ یہ تعین اور عدم تعین لفظ کی دلالت کے اعتبار سے ہو اور صرف اطلاق کی اور صرف عند السامع کا متکلم کے بغیر اعتبار نہیں ہے۔ جیسا کہ مصنف کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ اسلئے کہ جب کوئی کہے جائیگی رجل تو ہو سکتا ہے کہ یہ رجل سامع کے نزدیک متعین ہو لیکن پھر بھی نکرہ ہوگا۔ اسلئے کہ لفظ کی دلالت کے اعتبار سے یہ متعین نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد بھی یہی ہے یہ صرف تعبیر کا فرق ہے اور یہی وجہ ہے کہ شارح نے والا حسن کہا کیوں کہ دلالت لفظ کے باعتبار وضع کے تعین اور عدم تعین ظاہر ہے ہر کوئی اسکو سمجھتا ہے بخلاف عند الاطلاق اور للسامع کے کہ یہ اہل علم کی اصطلاح ہے۔ اور تعریف کا مبنی کشف اور اظہار پر ہوتا ہے اسلئے شارح نے کہا کہ بہتر یہ ہے کہ تعریف میں یوں کہا جائے۔

قَوْلُهُ: وَاعْلَمْ أَنَّهُ يَجِبُ: يُرِيدُ أَنْ تَمَازِي الْأَقْسَامَ الْمَذْكُورَةَ لَيْسَ بِحَسَبِ  
الذَّاتِ بَلْ بِحَسَبِ الْحَيْثِيَّاتِ وَالْإِعْتِبَارَاتِ وَالْحَيْثِيَّتَانِ قَدْ لَا يَتَنَافِيَانِ  
كَالْوَضْعِ الْكَثِيرِ لِلْمَعْنَى الْكَثِيرَةِ وَضَعٌ وَاحِدٌ لِأَفْرَادٍ مَعْنًى وَاحِدٍ كَمَا فِي  
لَفْظِ الْعُيُونِ فَإِنَّهُ عَامٌّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ وَضَعٌ وَضَعًا وَاحِدًا لِأَفْرَادِ الْعَيْنِ الْجَارِيَةِ  
وَمُشْتَرَكٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ وَضَعٌ وَضَعًا كَثِيرًا لِلْعَيْنِ الْجَارِيَةِ وَالْعَيْنِ الْبَاصِرَةِ  
وَالشَّمْسِ وَالذَّهَبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَقَدْ يَتَنَافِيَانِ كَالْوَضْعِ لِكَثِيرٍ غَيْرِ  
مَحْصُورٍ وَالْوَضْعِ لَوَاحِدٍ أَوْ لِكَثِيرٍ مَحْصُورٍ فَالْلفظُ الْوَاحِدُ لَا يَكُونُ عَامًّا وَ



خاصاً باعتبار الحیثیتین لأن الحیثیتین متنافیان لا یجتمعان فی لفظ واحد وما ذکر من أن النکرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فیجی جوابه. هذا غایة ما تکلفت فی تقریر هذا التقسیم وتبیین أقسامه والكلام بعد موضح نظر۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ شارح کہتے ہیں مصنف رحمہ اللہ کا مطلب یہ ہے کہ اقسام مذکورہ کا ایک دوسرے سے تمایز ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ حیثیات اور اعتبارات کے ساتھ ہے۔ اور دونوں حیثیتیں یا زیادہ کبھی آپس میں متنافی نہیں ہوتی۔ جیسے معنی کثیر کے لئے وضع کثیر کا ہونا معنی واحد کے افراد کے لحاظ سے وضع واحد ہے۔ (اور معانی متعددہ کے اعتبار سے اوضاع متعددہ ہیں) جیسے لفظ ”العیون“ کہ اسکو اگر ”عین جاریہ“ بننے والا چشمہ کے افراد کی حیثیت سے لیا جائے۔ تو یہ وضع واحد ہے۔ لہذا معانی کثیر کے لئے وضع واحد ہونے کی بنا پر عام ہوگا۔ اور اگر اس لفظ ”العیون“ کو عین جاریہ اور عین باصرہ ”آنکھ“ اور شمس اور ذہب (سونا) وغیرہ یعنی عین المیزان کے اعتبار سے لیا جائے تو اس حیثیت سے عیون کی وضع معانی کثیرہ کے لئے اوضاع متعددہ کے ساتھ ہوئی ہے۔ لہذا یہ مشترک ہوگا۔ اور کبھی دونوں حیثیتیں متنافی ہوتی ہیں۔ جیسے وضع کثیر غیر محصور کے لئے اور وضع واحد کثیر محصور کے لئے۔ (کہ پہلے اعتبار سے عام اور دوسرے دونوں کے اعتباروں سے خاص ہیں) اور ایک لفظ دونوں حیثیتوں کے اعتبار سے عام اور خاص نہیں ہو سکتا۔ اسلئے کہ دونوں حیثیتیں متنافی ہیں آپس میں ایک لفظ میں جمع نہیں ہو سکتیں۔

و ما ذکر ان النکرة سے اعتراض کا جواب ہے کہ آپ نے کہا کہ دونوں حیثیتیں یعنی عموم اور خصوص ایک لفظ میں جمع نہیں ہوتے حالانکہ نکرہ موصوفہ ایک اعتبار سے خاص اور ایک اعتبار سے عام ہے تو دونوں حیثیتیں جمع ہو گئی۔ اسکا جواب اپنے مقام پر آئیگا۔ یہ انتہائی تکلف تھی جو میں نے اس تقسیم کی تقریر اور اسکی اقسام کے بیان کرنے میں کی ہے۔ اور اسکے باوجود مزید اس میں نظر اور بحث کی گنجائش ہے۔

نظر سے مراد اگر بحث اور تحقیق لیا جائے تو واقعی مزید تحقیق کی بھی ضرورت ہے۔ کہ تحقیق اور تفصیل سے علمی مباحث میں جلاء اور روشنی حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر نظر سے مراد اعتراض لیا جائے تو وہ شارح نے ذکر نہیں کیا ہے۔ لہذا جواب کیسے دیا جاسکتا ہے۔ اگر شارح اعتراض ذکر کرتے تو ہم بھی اسکا جواب دیتے جب اس نے اعتراض نہیں کیا تو ہمیں جواب کی بھی ضرورت نہیں۔

نوٹ:- یہاں تک وفاق کے نصاب کے مطابق تلوخ کی عبارت اور شرح دونوں لکھے گئے ہیں۔ آگے صرف توضیح کی شرح ہوگی۔

قال المصنف فی التوضیح: (فصل فی الخاص من حیث هو خاص) ی من غیر اعتبار العوارض والموانع كالقرینة الصارفة عن إرادة الحقيقة مثلاً (یوجب الحکم) فاذا قیل زید عالم فزید خاص بمعناه فیوجب الحکم بالعلم علی زید وایضاً العالم لفظ خاص بمعناه فیوجب الحکم بذالک الامر الخاص علی زید (قطعاً) وسبغی أنه یراد بالقطعی معین والمراد ههنا المعنی الاعم وهو أن لا یراد له احتمال ناش عن دلیل لا ان لا یراد له احتمال اصلاً (ففی قوله تعالی ثلثة قروء لا یحمل القراء علی الطهر إلا فان احتسب الطهر الذی طلق فیہ یجب طهران وبعض طهر وان لم یحتسب یجب ثلثة وبعض)

اعلم أن القراء لفظ مشترك وضع للحیض ووضع للطهر ففی قوله تعالی والمطلقات یرتبصن بأنفسهن ثلثة قروء المراد من القراء الحیض عند ابی حنیفة والطهر عند الشافعی فنحن نقول لو كان المراد من القراء الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لأنه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذی یراد له احتمال ناش عن دلیل لا ان لا یراد له احتمال اصلاً (ففی قوله تعالی ثلثة قروء لا یحمل القراء علی الطهر إلا فان احتسب الطهر الذی طلق فیہ یجب طهران وبعض طهر وان لم یحتسب یجب ثلثة وبعض)

ترجمہ:- یہ فصل خاص کے بیان میں ہے خاص ہونے کی حیثیت سے یعنی عوارض اور موانع کے اعتبار کے بغیر مثلاً وہ قرینہ جو حقیقت کے ارادہ سے مانع ہو۔ تو خاص خاص ہونے کی حیثیت سے حکم واجب کرتا ہے قطعاً لہذا جب کہا جائے ”زید عالم“ تو زید اپنے معنی کے ساتھ خاص ہے۔ تو یہ جملہ زید کے لئے علم کے حکم کو یقینی طور پر واجب اور

ثابت کرتا ہے۔ اسی طرح ”عالم“ بھی اپنے معنی کے ساتھ خاص ہے تو علم جو کہ امر خاص ہے کا حکم زید کے لئے یقینی طور پر ثابت ہوگا۔

اور یہ بات عنقریب آجائگی کہ قطعی کے دو معنی ہیں۔ (۱) جسمیں احتمال ناشی عن دلیل نہ ہو۔ (۲) جسمیں کوئی احتمال نہ ہو اور مراد یہاں پر عام معنی ہے اور وہ یہ ہے کہ اسمیں احتمال ناشی عن دلیل نہ ہو۔ نہ کہ وہ معنی جس میں کوئی احتمال نہ ہو۔ تو اللہ تعالیٰ کے قول ثلثہ قروء میں قروء کو طہر پر حمل نہیں کریں گے ورنہ اگر وہ طہر جسمیں طلاق دی ہو کو اگر عدت میں شمار کریں تو عدت دو طہر کا بل اور تیسرے طہر کا بعض حصہ ہوگا۔ اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق دی ہو، عدت میں شمار نہ کریں۔ تو عدت پھر تین طہر اور چوتھے کا بعض حصہ ہوگا۔ تو ثلثہ جو لفظ خاص ہے کے موجب پر دونوں صورتوں میں عمل نہیں ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ لفظ قروء لفظ مشترک ہے۔ جو حیض اور طہر کے لئے وضع ہوا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کے قول والمطلقات یتر بصل بانفسہن ثلثہ قروء میں قروء سے مراد امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حیض ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک طہر ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ اگر قروء سے مراد طہر لے لیا جائے۔ تو خاص کا موجب باطل ہو جائیگا اور وہ خاص لفظ ”ثلثہ“ ہے۔

اسلئے کہ طلاق مشروع یعنی جس طلاق کی شریعت مطہرہ نے اجازت دی ہے۔ یہ وہ طلاق ہے جو حالت طہر میں دے دی جائے۔ اب اگر قروء سے مراد طہر ہو تو وہ طہر جس میں طلاق واقع ہوئی ہے کو اگر عدت میں شمار نہ کیا جائے تو عدت تین طہر اور چوتھے طہر کا بعض حصہ ہوگی۔ تو عدت گویا ساڑھے تین طہر ہونگے۔ اور اگر اس طہر کو شمار کیا جائے جیسا کہ یہ مذہب امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے تو پھر عدت دو طہر اور تیسرے کا بعض حصہ یعنی ڈھائی طہر ہوگی۔

**تشریح:-** مصنف رحمہ اللہ جب تقسیم اول اور اسکی چار اقسام کے اندر وجہ حصر کے بیان سے فارغ ہوئے تو ان اقسام اربعہ میں سے ہر ہر قسم کے احکام کو بیان کرنا شروع کیا۔ تو ان اقسام اربعہ کے احکام سے متعلق مصنف رحمہ اللہ نے چھ فصول قائم کیے ہیں۔ جنکی تفصیل یہ ہے پہلی فصل خاص کے بیان میں دوسری عام کے بیان میں تیسری فصل قصر عام کے بیان میں چوتھی فصل الفاظ عام کے بیان میں پانچویں فصل مطلق اور مقید کے بیان میں اور چھٹی فصل مشترک کے بیان میں۔ تو پہلی فصل خاص من حیث هو خاص کے بیان میں ہے اور حیثیت کی قید کا مطلب یہ ہے کہ خاص کے ساتھ عوارض اور موانع مثلاً وہ قرآن جو ارادہ حقیقت سے مانع ہوں کا اعتبار نہیں ہوگا۔

فرمایا کہ خاص کا حکم خاص ہونے کی حیثیت سے یہ ہے کہ وہ حکم کو اپنے مدلول میں قطعی طور پر ثابت کرتا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کے قول والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثه قروء میں قروء سے مراد حیض ہوگا۔ یہاں پر فقہی مسئلہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک مطلقہ عورت کی عدت بالحيض ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مطلقہ عورت کی عدت بالا طہار ہے۔ اور دونوں آئمہ نے اپنے مسلک پر اللہ تعالیٰ کے قول والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثه قروء سے استدلال کیا ہے اسلئے کہ قروء، قروء کی جمع ہے اور قرء اضداد میں سے ہے اور طہر اور حیض میں مشترک ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے اس بات کا لحاظ کیا ہے کہ ثلثہ سے لیکر عشرہ تک تمیز خلاف القیاس آتی ہے۔ لہذا عدد اگر مؤنث ہو تو تمیز مذکر ہوگی۔ اور اگر تمیز مؤنث ہو تو عدد مذکر آئیگا۔ اور لفظ قرء اگر حیض کے معنی میں لیا جائے تو مؤنث ہوگا۔ اسلئے اسکو طہر کے معنی میں لیا جائیگا۔ لہذا عدت بالا طہار ہونا ثابت ہوا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے لفظ ثلثہ سے استدلال کیا کہ یہ عدد خاص ہے جو چار سے کم اور دو سے زیادہ ایک خاص مرتبہ کے لئے وضع ہوا ہے اور اس کو تین کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور نصوص قاطعہ سے بالاتفاق ثابت ہے کہ طلاق مشروع وہ طلاق ہے جو ایسے طہر میں واقع کی جائے جس میں مرد نے اپنے بیوی کے ساتھ جماع نہ کیا ہو لہذا اب اگر وہ طہر جس میں طلاق واقع ہوئی ہو۔ کو عدت میں شمار کیا جائے تو عدت دو طہر کامل اور تیسرے کا بعض حصہ ہوگی۔ اور اگر اس طہر کو شامل نہ کیا جائے جس میں طلاق ہوگی تو پھر عدت تین طہر اور چوتھے طہر کا بعض حصہ ہوگی۔ تو خاص کے موجب پر عمل نہیں ہوگا۔ اور جو دلیل امام شافعی رحمہ اللہ نے پیش کی ہے کہ تمیز خلاف القیاس آتی ہے۔ تو وہ ٹھیک ہے لیکن اس میں اعتبار الفاظ کا ہوا کرتا ہے معانی کا نہیں اور لفظ قرء کا مذکر ہے۔ اسلئے وہ دلیل حضرات حنفیہ کے خلاف نہیں ہے۔

نیز ہمارے لئے ایک اور دلیل ہے جو حضور ﷺ کا ارشاد ہے طلاق الامۃ ثنتان وعدتھا حیضتان۔ اور یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے لیکن یہ نص کتاب اللہ کے لئے بیان واقع ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ باندی اور حرہ میں عدت کے اعتبار سے فرق نہیں ہے۔ لہذا جب باندی کی عدت دو حیض ہے تو حرہ کی عدت تین حیض ہوگی۔ جیسے باندی کی طلاق جب دوہے تو حرہ کی تین ہوتی ہے۔

(عَلَى أَنْ بَعْضُ الطَّهْرِ لَيْسَ بِطَهْرٍ وَالْأَلْكَانُ الثَّالِثُ كَذَلِكَ) هذا جواب عن

سوالِ مقدرِ وهو أن يقال لم قلتم إنه إذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضاً بل الواجب ثلاثة لأن بعض الطهر طهر فإن الطهر أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلاً

فنقول في جوابه أن بعض الطهر ليس بطهر لأنه لو كان كذلك لا يكون بين الأول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي أنه إذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الإجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي وقد تفردت بهذا۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ (مصنف رحمہ اللہ کا قول علی ان بعض الطهر میں جار مجرور مصنف کے قول موجب طهر ان وبعض کے ساتھ متعلق ہے اور علی تعلیلیہ ہے اور مصنف کا یہ قول سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ یہ آپ کیسے کہتے ہیں کہ اگر وہ طهر جس میں طلاق واقع ہوئی ہو کو اگر عدت میں شمار کیا جائے تو عدت دو طهر اور تیسرے طهر کا بعض حصہ ہوگا۔ بلکہ اس صورت میں بھی عدت تین طهر ہی ہوگی۔ اسلئے کہ بعض طهر بھی طهر ہے۔ اسلئے کہ طهر وہ تھوڑی سی گھڑی ہے جس پر طهر کا اطلاق ہوتا ہے۔ تو مصنف نے اسکے جواب میں فرمایا کہ بعض طهر طهر کامل نہیں اسلئے کہ بعض طهر اگر حکم میں طهر کامل کی مانند ہو جائے تو پھر اس حکم کے اعتبار سے پہلے اور تیسرے طهر میں فرق نہیں ہونا چاہیے۔ سو تیسرے طهر میں بھی بعض طهر کافی ہوگا، پس ہونا چاہئے تھا کہ جب تیسرے طهر کا کچھ حصہ گزرے تو اس کے لئے دوسرے شوہر سے نکاح کرنا جائز ہو جائے۔ حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں اور یہ اجماع کے خلاف ہے (لہذا معلوم ہوا کہ اگر وہ طهر جس میں طلاق واقع ہوگئی ہو کو عدت میں شمار کیا جائے تو پھر عدت دو طهر کامل اور تیسرے یعنی پہلے طهر کا کچھ حصہ ہوگا تو لفظ ثلاثہ جو کہ لفظ خاص ہے کے موجب پر عمل نہیں ہوگا۔ اور لفظ خاص پر قیاس کی وجہ سے عمل باطل ہو جائیگا) اور یہی جواب امام شافعی رحمہ اللہ کے شہد کے لئے قاطع ہے۔ اور مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جواب مجھ سے پہلے کسی نے نہیں دیا ہے۔ فللہ در المصنف

(وقوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للعقيب وقد

عقب الطلاق بالافتداء فإن لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب

الشافعي يبطل موجب الخاص تحقيقه أنه تعالى ذكر الطلاق المعقب

للمرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير

فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال  
 لا كما يقول الشافعي ان الافتداء فسخ فإن ذالك زيادة على  
 الكتاب لأن الافتداء غير ذال على الفسخ بخلاف الحمل على  
 الطلاق لأن الطلاق مذكور في أول الكلام ثم قال فإن طلقها اي بعد  
 المراتين سواء كانتا بمال أو بغيره ففي اتصال الفاء بأول الكلام  
 وانفصاله عن الأقرب فساد التركيب اعلم أن الشافعي وصل قوله تعالى  
 فإن طلقها بقوله الطلاق مرتان وجعل الخلع وهو قوله لا يحل لكم ان  
 تأخذوا إلى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع  
 طلاقا بل فسخا والا يصير الأولان مع الخلع ثلاثة فيصير قوله فإن طلقها  
 رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فإن قوله فإن طلقها متصل  
 بأول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا.

**ترجمہ و تشریح:-** (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حکم خاص پر دوسری تفریح ذکر کی ہے۔ تفریح  
 سمجھنے سے پہلے مسئلہ مختلف فیہا سمجھنا چاہیے خلع طلاق ہے یا فسخ نکاح: اس مسئلہ میں حضرات حنفیہ اور فقہاء شافعیہ کے  
 درمیان اختلاف ہوا ہے۔ ہمارے نزدیک خلع طلاق ہے اور حضرات شافعیہ کے نزدیک خلع فسخ نکاح ہے۔ ثمرہ  
 اختلاف یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خلع کے بعد عدت کے اندر دوسری طلاق واقع ہو سکتی ہے۔ جبکہ حضرات شافعیہ کے  
 نزدیک خلع جب فسخ نکاح ہے تو خلع کے ساتھ نکاح بالکلیہ باطل ہو جائیگا۔ اور طلاق چونکہ نکاح کے بغیر صحیح نہیں ہوتی  
 تو اسلئے خلع کے بعد مختلعة عورت کو طلاق دینا صحیح نہیں ہوگا۔ فقہاء حنفیہ نے خلع کے طلاق ہونے پر فان طلقها  
 فلا تحل لہ الآیہ میں لفظ ”قا“ سے استدلال کیا ہے اور طریقہ استدلال یہ ہے کہ ”قا“ لفظ خاص ہے جسکا معنی  
 تعقیب مع الوصل ہے۔ اور اللہ تبارک و تعالیٰ نے الطلاق مرتان فامساک بمعرف الآیہ میں طلاق رجعی کے ذکر  
 کرنے کے بعد ولا يحل لكم ان تأخذوا معا یتیموہن شینا الآیہ میں مسئلہ خلع ذکر کیا۔ اور اسکے بعد فرمایا  
 فان طلقها فلا تحل لہ تو اگر خلع طلاق نہ ہو اور فان طلقها کو الطلاق مرتان کے ساتھ ملایا جائے ”قا“ کا معنی

جو تعقیب مع الوصل ہے باطل ہو جائیگا۔ اور وہ تعقیب مع انفصال بن جائیگا۔

اسلئے ہمارے علماء نے الطلاق مرتان کو عام قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ دو طلاق جنکے بعد رجوع صحیح ہے وہ عام ہے خواہ بغیر مال کے ہو جنکے بعد بغیر نکاح جدید کے رجوع ہو سکتا ہے۔ اور یا مال کے عوض میں ہو جنکو طلاق بالمال اور خلع کہا جائیگا اور ان کے بعد رجوع نکاح جدید کے ساتھ صحیح ہے۔ اور فان طلقھا فلا تحل لہ الا یہ میں تیسری طلاق کا ذکر ہے۔

تو اس تقریر کی رو سے خلع طلاق ہوگا اور طلاقوں کا عدد تین سے زائد نہ ہوگا۔ اور ”فا“ کا موجب بھی باطل نہ ہوگا۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے خلع کو فسخ نکاح قرار دیتے ہوئے فان طلقھا کو الطلاق مرتان کے ساتھ ملایا ہے تاکہ طلاقوں کے عدد تین سے زائد نہ ہوں سو اس صورت میں طلاقوں کے عدد تین سے زائد نہ ہوں گے لیکن ”فا“ جو لفظ خاص ہے جس کا معنی تعقیب مع الوصل ہے۔ باطل ہو جائیگا۔

اب ترجمہ عبارت کا یہ ہے۔

”اور اللہ تعالیٰ کا قول فان طلقھا فلا تحل لہ میں ”فا“ لفظ خاص ہے جسکو تعقیب مع الوصل کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بعد افتاء یعنی خلع کا ذکر کیا ہے۔ تو اگر خلع کے بعد طلاق واقع نہ ہو جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے تو خاص کا موجب باطل ہو جائیگا۔“

اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وہ طلاق جسکے بعد رجوع صحیح ہے۔ اسکی عدد دو مرتبہ متعین کی ہے۔ اسکے بعد عورت کے فعل افتاء (فدیہ دینے کو بطور خاص ذکر کرتے میں فعل زوج کو حسب سابق چھوڑا ہے کہ وہ طلاق ہے۔)

تو گویا اللہ تعالیٰ نے طلاق کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ ایک قسم کہ وہ طلاق مذکور بغیر مال ہو (اور اس صورت میں رجوع نکاح جدید کے بغیر صحیح ہوگا) اور دوسری قسم کہ وہ طلاق بالمال ہو (اور وہ طلاق بالمال اور خلع ہوتا ہے اور اسکے بعد نکاح جدید کے بغیر رجوع صحیح نہیں ہوتا) اور ایسا نہیں ہے جو امام شافعی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ افتاء اور خلع فسخ نکاح ہے اس لئے کہ وہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے۔ اسلئے کہ افتاء فسخ نکاح پر دلالت نہیں کرتا بخلاف اسکے کہ افتاء کو طلاق پر حمل کریں کہ اس میں زیادت کتاب اللہ پر لازم نہیں آتی

اسلئے کہ طلاق اول کلام (الطلاق مرتان الا یہ) میں مذکور ہے اسکے بعد فرمایا (فان طلقھا ای بعد

المرتین) پس اگر اس عورت کو دو مرتبہ کے بعد خواہ وہ دو مرتبہ پہلے دی ہوئی طلاق مال کے عوض میں ہو کر خلع ہو یا بغیر مال کے ہو تو ”قا“ کو اول کلام کے ساتھ متصل کرنے میں اور اقرب سے منفصل کرنے میں فسادز کیب ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ کے قول ”فان طلقها“ کو اللہ تعالیٰ کے قول ”الطلاق مرتان“ کے ساتھ ملایا ہے اور خلع جو اللہ تعالیٰ کے قول ولا یحل لکم ان تاخذوا سے فاو لنک ہم الظالمون تک میں ذکر کیا ہے۔

(جس کا ترجمہ یہ ہے کہ تمہارے لئے حلال نہیں کہ تم ان عورتوں سے اس مال میں سے کچھ لے لو جو تم نے انکو حق مہر میں دیا ہے۔ سوا اگر تمہیں خوف ہو کہ میاں بیوی اللہ تعالیٰ کے حدود کو قائم نہیں کر سکیں گے تو اس صورت میں ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں اس کے مال کے دینے اور مرد کے اسکو لینے سے متعلق جسکے ساتھ عورت اپنے نفس کے چھوڑانے سے متعلق فدیہ دیتی ہو۔ یہ اللہ تعالیٰ کی حدود ہیں لہذا ان سے آگے مت نکلو۔ اور جو اللہ تعالیٰ کی حدود سے آگے نکلے گا۔ تو وہ لوگ ظلم کرنے والے ہیں بقدرہ ۲۲۹) کو جملہ معترضہ بنایا ہے۔ اور خلع کو طلاق نہیں بلکہ فسخ نکاح قرار دیا۔ ورنہ پہلے دو طلاق خلع سمیت تین طلاق ہوگئی۔ تو فان طلقها میں جس طلاق کا ذکر ہے۔ یہ چوتھی طلاق ہو جائیگی اور فرمایا کہ مختلعه عورت جسے خلع کرایا ہو اس پر صریح طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اسلئے اللہ تعالیٰ کا قول فان طلقها اول کلام الطلاق مرتان کے ساتھ متصل ہے اور ہمارے قول کی دلیل متن میں تفصیل سے مذکور ہے۔

وقوله تعالى (أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمُ الْبَاءَ لَفْظٌ خَاصٌّ يُوجِبُ الْإِلْصَاقَ فَلَا

يَنْفَكُ الْإِبْتِغَاءَ) أَيْ الطَّلَبُ (وَهُوَ الْعَقْدُ الصَّحِيحُ عَنِ الْمَالِ فَيَجِبُ

بِنَفْسِ الْعَقْدِ) بِخِلَافِ الْفَاسِدِ فَإِنَّ الْمَهْرَ لَا يَجِبُ بِنَفْسِ الْعَقْدِ إِذَا كَانَ

فَاسِدًا (خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ) وَالْخِلَافُ هُنَا فِي مَسْأَلَةِ الْمُفَوَّضَةِ أَيْ الَّتِي

نَكَحَتْ بِلَا مَهْرٍ أَوْ نَكَحَتْ عَلَى أَنْ لَا مَهْرَ لَهَا لَا يَجِبُ الْمَهْرُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ

عِنْدَ الْمَوْتِ وَأَكْثَرُهُمْ عَلَى وَجوبِ الْمَهْرِ إِذَا دَخَلَ بِهَا وَعِنْدَنَا يَجِبُ

كَمَالِ مَهْرِ الْمَثَلِ إِذَا دَخَلَ بِهَا أَوْ مَاتَ أَحَدُهُمَا.

ترجمہ وتشریح:- اس عبارت میں حکم خاص پر تیسری تفریع بیان ہوئی ہے۔



تفریع سے پہلے مسئلہ اختلافیہ سمجھنا چاہیے۔ حضرات شافعیہ کے نزدیک چونکہ عبارات النساء سے نکاح منعقد ہوتا ہی نہیں۔ اسلئے مفوضہ سے وہ عورت مراد ہے کہ اس نے اپنے ولی کو اجازت دی ہو کہ وہ بغیر مہر کے اسکا نکاح کرادے۔ یا اسکا نکاح اسطرح کرادے کہ اسکے لئے کوئی مہر نہیں۔ اب ایسی عورت کہ اسکا ولی اسکا نکاح مہر کو ذکر کئے بغیر یا اس شرط پر کہ اسکے لئے مہر ہوگا ہی نہیں، کرادے۔ تو اگر شوہر نے اس عورت کے ساتھ وطی کی یا خلوت صحیحہ کی۔ تو بالاتفاق اس عورت کے لئے مہر مثل واجب ہوگا۔ اور اگر شوہر نے اسکو طلاق قبل الدخول دی تو بالاتفاق اسکے لئے متعہ ہوگا۔ اور اگر شوہر نے اس صورت میں اپنی بیوی کے ساتھ صحبت نہیں کی تھی کہ وہ فوت ہو گیا یا عورت فوت ہوگئی تو اس صورت میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک شوہر پر بیوی کے ورثاء کے لئے یا شوہر کے مال میں سے بیوی کے لئے مہر مثل واجب ہوگا۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں بھی مہر نہیں ہوگا۔

ہمارے علماء نے ان تبتغوا باموالکم الآیہ میں لفظ ”با“ سے استدلال کیا اور فرمایا کہ ”با“ لفظ خاص ہے جو الصاق کے لئے وضع ہوا ہے۔ لہذا مطلب یہ ہوگا کہ محرمات کے علاوہ میں تمہارے لئے نکاح کرنا حلال ہے تا کہ تم اپنے اموال کے ساتھ اس نکاح کو طلب کرو۔ تو ابتغاء النکاح کی مشروعیت مال کے ساتھ ملحق اور ملی ہوئی ہے۔ اور بغیر مال ابتغاء النکاح جائز نہیں ہوگا۔ لہذا عورت کے اپنے مہر کو ساقط کرنے سے اسکا مہر ساقط نہیں ہوگا بلکہ مہر مثل لازم ہوگا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے چونکہ نکاح کو معاوضہ مالیہ قرار دیا ہے اسلئے اس صورت میں چونکہ مبدل عورت کو سالما لوٹ گیا اسلئے اسکے لئے کوئی مہر نہیں ہوگا۔

ترجمہ عبارت کا یہ ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا قول ان تبتغوا باموالکم میں ”با“ لفظ خاص ہے جو الصاق کو واجب کرتا ہے لہذا یہ ابتغاء یعنی طلب نکاح جو کہ عقد صحیح ہے مال سے الگ اور جدا نہیں ہوگا تو مال یعنی مہر نفس عقد کے ساتھ واجب ہوگا بخلاف عقد فاسد کے کہ اس میں مہر نفس عقد کے ساتھ لازم نہیں ہوتا۔ برخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے مفوضہ میں یعنی اس عورت میں جس نے بغیر مہر کے نکاح کیا ہو یا اس نے نکاح کیا ہو اس شرط کے ساتھ کہ اسکے لئے کوئی مہر نہیں ہوگا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس عورت کے لئے شوہر کی وفات کی صورت میں مہر نہیں ہوگا اور اکثر شوافع کے نزدیک صحبت کی صورت میں اس عورت کے لئے مہر واجب ہوگا۔ (یادر ہے کہ مصنف نے مفوضہ کی جو صورت بیان کی ہے یہ صورت اختلافی نہیں بن سکتی اسلئے کہ اس صورت میں حضرات شافعیہ کے نزدیک سرے سے نکاح ہی صحیح نہیں

ہے) اور ہمارے نزدیک پورا مہر مثل واجب ہوگا اگر شوہر نے اس کے ساتھ جماع کیا ہو یا جماع سے پہلے اور نکاح کے بعد ان دونوں میں سے کوئی ایک فوت ہو گیا ہو جیسا کہ ترجمہ سے پہلے تفصیلی بحث میں گزر گیا۔

(وَقَوْلُهُ تَعَالَى قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا خَصَّ فَرَضَ الْمَهْرِ أَيْ تَقْدِيرُهُ  
بِالشَّارِعِ فَيَكُونُ أَدْنَاهُ مُقَدَّرًا خِلَافًا لَهُ) لِأَنَّ قَوْلَهُ فَرَضْنَا مَعْنَاهُ قَدَرْنَا وَ  
تَقْدِيرُ الشَّارِعِ إِمَّا أَنْ يَمْنَعَ الزِّيَادَةَ أَوْ يَمْنَعَ النُّقْصَانَ وَالْأَوَّلُ مُنْتَفٍ لِأَنَّ  
الْأَعْلَى غَيْرُ مُقَدَّرٍ فِي الْمَهْرِ إِجْمَاعًا فَتَعَيَّنَ الثَّانِي فَيَكُونُ الْأَدْنَى مُقَدَّرًا وَلَمَّا  
لَمْ يُبَيِّنْ ذَلِكَ الْمَفْرُوضُ قَدَرْنَاهُ بِطَرِيقِ الرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ بِشَيْءٍ هُوَ مُعْتَبَرٌ  
شَرْعًا فِي مِثْلِ هَذَا الْبَابِ أَيْ كَوْنُهُ عَوَضًا لِبَعْضِ أَعْضَاءِ الْإِنْسَانِ وَهُوَ عَشْرَةُ  
دَرَاهِمٍ فَإِنَّهُ يَتَعَلَّقُ بِهَا وَجُوبُ قَطْعِ الْيَدِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ كُلُّ مَا يَصْلُحُ ثَمَنًا  
يَصْلُحُ مَهْرًا وَقَدْ أوردَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ فِي هَذَا الْفَصْلِ مَسَائِلَ أُخَرَ أوردَ ثَمَنًا فِي  
الزِّيَادَةِ عَلَى النَّصِّ فِي أُخَرِ فَصْلِ النَّسْخِ إِلَّا مَسْأَلَتَيْنِ تَرَكْتُهُمَا بِالْكُلِّيَّةِ مَخَافَةَ  
التَّطْوِيلِ وَهُمَا مَسْأَلَتَا الْهَدْمِ وَالْقَطْعِ مَعَ الضَّمَانِ۔

**ترجمہ و تشریح:** - مذکورہ بالا عبارت میں خاص کے حکم پر چوتھی تفریع ہے۔ تفریع سمجھنے سے پہلے مسئلہ خلافیہ سمجھنا چاہیے وہ یہ ہے کہ۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ مقدار مہر اور انتہاء کے اعتبار سے مقرر نہیں ہے لیکن آیا کم سے کم حد مہر کا شارع کی طرف سے مقرر اور مقرر ہے یا نہیں تو ہمارے نزدیک کم از کم حد مہر کا مقرر ہے اور وہ دس درہم یا اسکی قیمت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جس طرح زیادت کے اعتبار سے مہر کی مقدار مقرر نہیں ہے اس طرح قلت کے اعتبار سے بھی مقرر نہیں ہے بلکہ مہر کا تقرر میاں بیوی کے رائے کی طرف سپرد ہے لہذا جو شی مال ہو اور زوجین اسکے مہر مقرر کرنے پر رضامند ہوں تو وہ مہر بن سکتا ہے۔ لہذا ایک یا دو درہم بھی انکے نزدیک مہر بن سکتا ہے۔ ہمارے لئے دلیل یہ ہے کہ مہر مقرر کرنے کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف منسوب کیا ہے۔

اور تقدیر شارع یا زیادت کو نفی کر یگا یا نقصان کو اور اول یعنی زیادت کی نفی بالاتفاق مراد نہیں ہے۔ لہذا نقصان کی نفی مراد ہوگی۔ لیکن شارع نے مہر کے اس کم از کم مقدار کو جو شارع کی طرف سے متعین ہے بیان نہیں کیا

لہذا رאי اور قیاس کے ساتھ اسکو متعین کرینگے اور وہ یہ ہے کہ کم از کم دس درہم یا اسکی مالیت کو چوری کرنے پر حد سرقہ کی بنا پر قطعید ہوتا ہے۔ لہذا نکاح میں منافع بضع جو شوہر کو حاصل ہوتے ہیں اسکی قیمت بھی دس درہم سے کم نہیں ہونی چاہیے۔ نیز ایک حدیث میں بھی وارد ہے جو ہدایہ میں تخریج کی گئی ہے۔ لا مہر اقل من عشرة درہم۔

اس بیان کے سمجھنے کے بعد تفریع خود ترجمہ عبارت سے واضح ہوگی۔ تو فرمایا اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد قد علمنا ما فرضنا علیہم الا یہ میں فرض مہر یعنی تقدیر مہر کو شارع کے ساتھ خاص کیا گیا ہے لہذا اس مہر کا کم از کم مقدار مقرر ہونا چاہیے برخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ”فرضنا“ کا معنی ”قدرونا“، یعنی ہم نے مقرر کیا اور شارع کا مقرر کرنا یا زیادت کو منع کریگا اور اس میں مزید اضافہ کرنا جائز نہیں ہوگی اور یا کمی کو منع کریگا اور اس سے مزید کم کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن اول یعنی زیادت کا منع کرنا یہاں پر منتصفی ہے اسلئے کہ زیادہ سے زیادہ مہر کی کوئی حد بالاتفاق مقرر نہیں ہے لہذا دوسری صورت یعنی کمی کا منع کرنا متعین ہو گیا تو کم از کم مقدار مہر کا مقرر ہوگا اور جب کم از کم مہر کی مقدار مقررہ شارع نے بیان نہیں کی تو ہم اسکو رאי کے ساتھ مقرر کرینگے اور کسی شی کے اوپر قیاس کرنا چونکہ شرعاً اس جیسی صورت یعنی انسان کے بعض اعضاء کے لئے عوض ہونے کی صورت میں معتبر ہے سو وہ مقدار مقرر جسکے ساتھ ”قطع“ ہاتھ کا ثنا حد سرقہ میں متعلق ہے وہ دس درہم ہیں (لہذا مہر بھی دس درہم ہوگا کیونکہ اسکے عوض میں منافع بضع حاصل ہوتے ہیں)

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہر وہ شی جو بیع میں ثمن بن سکتی ہے وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے۔ اور امام فخر الاسلام نے اس فصل میں چند دوسرے مسائل کو ذکر کیا ہے جنکو میں نے فصل نسخ کے آخر میں زیادہ علی النص کے ذیل میں لایا ہے سوائے دو مسکوں کے جنکو میں نے تطویل کے خوف سے بالکلیہ ترک کیا ہے۔ اور ان دونوں مسکوں میں ایک مسئلۃ الحمد اور دوسرا مسئلۃ القطع مع الضمان ہیں۔

مسئلۃ الحمد یہ ہے کہ اگر ایک عورت کو اسکا شوہر طلاق المثلث دیتا ہے اور وہ عدت گزارنے کے بعد زوج ثانی سے نکاح کرتی ہے اور وہ زوج ثانی اسکے ساتھ جماع کرنے کے بعد کسی وجہ سے طلاق دیتا ہے اور وہ عورت زوج ثانی سے عدت مکمل کرنے کے بعد زوج اول سے دوبارہ نکاح کرتی ہے تو یہ عورت زوج اول کی طرف حل جدید کے ساتھ لوٹ کر آتی ہے اور زوج اول کے طلاقات ثلاثہ کا اثر بالکلیہ ختم ہو جاتا ہے اور اس میں فقہاء اربعہ میں سے کسی کا اختلاف نہیں۔

لیکن اگر زوج اول نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں اور اس عورت کی طرف عدت کے اندر رجوع نہیں کیا یہاں تک کہ عدت گزرنے کی وجہ سے وہ باندہ ہوگئی اور اس نے کسی اور شوہر سے نکاح کیا اور پھر کسی وجہ سے اس دوسرے شوہر نے بھی اسکو طلاق دی اور عدت گزارنے کے بعد وہ زوج اول کی طرف لوٹ گئی تو حل جدید کے ساتھ لوٹے گی یا حل قدیم کے ساتھ یعنی زوج ثانی کے ساتھ نکاح اور اسکا اس بیوی کے ساتھ محبت کرنے سے زوج اول کے ایک یا دو طلاقات کا اثر ختم ہوگا یا نہیں اسکی اختلاف ہوا ہے۔ امام محمد اور امام شافعی رحمہما اللہ دونوں فرماتے ہیں کہ یہ عورت حل قدیم کے ساتھ اپنے شوہر کی طرف لوٹے گی اور اگر اس نے پہلے ایک طلاق دی تھی تو اب اسکے پاس صرف دو طلاقات کی ملکیت ہے اور اگر پہلے دو طلاقیں دیں تھیں تو اب صرف ایک طلاق دے سکتا ہے۔ امام شافعی اور امام محمد رحمہما اللہ کے لئے اپنے مسلک پر دلیل یہ ہے زوج ثانی کے ساتھ نکاح حرمت غلیظہ کے لئے حرام ہے۔ اسلئے کہ لفظ حتی خاص ہے اور اس لفظ ”حتی“ کو اس صورت میں استعمال کیا ہے جبکہ زوج اول نے تیس طلاقیں دی ہوں چنانچہ ارشاد خداوندی ہے۔ فان طلقها فلا تحل له ای للزوج الاول بحل جدید حتی تنکح زوجاً غیرہ ای زوجاً ثانیاً۔ اور امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ زوج ثانی کے ساتھ نکاح جس طرح حرمت غلیظہ کے لئے منہدم ہوتا ہے تو اس طرح حرمت خفیفہ جو ایک یا دو طلاقات کا اثر ہے وہ بھی زوج ثانی کے ساتھ نکاح کرنے سے منہدم ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ زوج ثانی کے ساتھ نکاح جب حرمت غلیظہ کے اثر کو زائل کرتا ہے تو حرمت خفیفہ کے اثر کو بطریقہ اولیٰ زائل کریگا۔

مسئلة القطع مع الضمان: اس مسئلہ کی بھی دو صورتیں ہیں۔

- (۱) چور جب چوری کرے اور چوری کئے ہوئے مال کی وجہ سے اس چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو اگر چوری کیا ہوا مال اس چور کے پاس موجود ہو تو بالاتفاق اسکا واپس کرنا ضروری ہے۔
- (۲) لیکن اگر چوری کیا ہوا مال اسکے پاس موجود نہ ہو تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک پھر بھی اس چوری کئے ہوئے مال کا ضمان اس چور پر واجب ہوگا۔ خواہ چور نے اس مال کو خود ہلاک کیا ہو یا وہ مال چور کے پاس اس چور کے فعل کے بغیر خود بخود ہلاک ہوا ہو۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صرف استہلاک کی صورت میں یعنی جب چور اس مال کو خود اپنے فعل سے ہلاک کرے ایک روایت کے اعتبار سے ضمان ہے اور اگر مال اس چور کے پاس خود بخود ہلاک ہوا ہو یا چور نے

ہلاک کیا ہو تو دوسری روایت کے مطابق کوئی ضمان اس چور پر نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے لئے دلیل یہ ہے کہ چور کے چوری کرنے سے کچھ دیر پہلے چوری کئے ہوئے مال کی عصمت مالک کے ہاتھ سے باطل ہو جاتی ہے مالک کے حق میں وہ ان اشیاء میں داخل ہو جاتی ہے جسکی کوئی قیمت نہیں اور اس چوری کئے ہوئے مال کی عصمت اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹتی ہے اور اللہ تعالیٰ ضمان مال سے مستغنی ہے۔

اب سوال ہوگا کہ پھر جب چور کے پاس وہ مال موجود ہو یا اس نے خود اپنے فعل سے اس چوری کئے ہوئے مال کو ہلاک کیا ہو تو وہاں کیوں رد کرنا اور ضمان دینا واجب ہوتا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ جب وہ مال مسروقہ چور کے پاس موجود ہو تو اس صورت میں چونکہ مال کی عصمت اگر چہ زائل ہوئی ہے لیکن اسکی ملکیت تو باقی ہے اسلئے ملکیت کی بقاء کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے واپس کرنے کے وجوب کا فتویٰ دیا ہے۔

اور استہلاک کی صورت میں تو ایک روایت میں ہمارے نزدیک ضمان واجب نہیں اور جس روایت کے مطابق ضمان واجب ہے تو وہ اسلئے تاکہ چور کو اپنے فعل کا وبال اور انجام معلوم ہو جائے اور وہ خواہ مخواہ چوری کئے ہوئے مال کو ہلاک نہ کرے۔

تو اھرامام شافعی رحمہ اللہ نے ہمارے اوپر اعتراض کیا کہ اللہ تعالیٰ کا قول السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا الآية میں فاقطعوا لفظ خاص ہے جسکا معنی ابانة الرسغ یعنی ہاتھ کو گھٹے سے کاٹنا ہے اور اس آیت کے لئے تحول عصمت عن المالك الى اللہ تعالیٰ پر کوئی دلالت نہیں تو بطلان عصمة عن المالك کا قول کرنا خاص کتاب اللہ پر زیادت ہے۔

ہماری طرف سے اسکا جواب دیا جاتا ہے کہ بطلان عصمة عن المالك و تحول العصمة الى الله پر دلالت فاقطعوا نہیں کرتا بلکہ جزاء بما كسبا سے اس پر دلالت ہو رہی ہے اور وہ یہ کہ یہ قطع اس چور اور چورنی کے پورے فعل جو چوری مع اضاعة المال کا بدلہ ہے لہذا اس میں اگر ضمان کا قول کیا جائے تو زیادت علی کتاب اللہ تعالیٰ لازم آئے گا۔

البتہ جب اس چور کے پاس مال مسروقہ موجود ہو تو صورتہ بقاء ملک کی رعایت کرتے ہوئے اسکو واپس کرنے کا حکم وجوبی دیا جاتا ہے۔

فصل : ( حُكْمُ الْعَامِ التَّوَقُّفِ عِنْدَ الْبَعْضِ حَتَّى يَقُومَ الدَّلِيلُ لِأَنَّهُ مُجْمَلٌ لِاخْتِلَافِ

أعداد الجمع) فإن جمع القيلة يصح أن يراد منه كل عدد من الثلاثة إلى العشرة وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة إلى ما لا نهاية له فإنه إذا قال يزيد على أفلس يصح بيانه من الثلاثة إلى العشرة فيكون مجعلاً. (وإنه يؤكد بكل وأجمع ولو كان مستغرقاً لما احتيج إلى ذلك ولأنه يؤكد الجمع ويراد به

الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم) المراد منه نعيم بن مسعود أو أعرابي آخر والناس الثاني أهل مكة (وعند البعض يثبت الأدنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لأنه المتيقن) فإنه إذا قال لفلان على دراهم يجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول إنما يثبت الثلاثة لأن العموم غير ممكن فيثبت أحص الخصوص. (وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل) نحو جاء في القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيئ إلى كل أفراد تناولها القوم (لأن العموم معنى مقصود فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه) فإن المعاني

التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الألفاظ لها (وقد قال على في الجمع بين الأختين وطياً بملك اليمين أحلتها آية وهي قوله تعالى أو ما ملك أيمانكم) فإنه يدل على حل وطى كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع أختها في الوطى أولاً (وحرمتها آية وهي أن تجمعوا بين الأختين) فإنها تدل على

حرمة الجمع بين الأختين سواء كان الجمع بطريق النكاح أو بطريق الوطى بملك اليمين (فالمحرّم راجع) كما يأتي في فصل التعارض أن المحرّم راجع

على المبيح (وابن مسعود جعل قوله تعالى وإولات الأحمال ناسخاً لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفى عنها زوجها بوضع الحمل)

اختلف على وابن مسعود في حامل توفى عنها زوجها فقال على رضى الله عنه تعدد بابتداء الأجلين توفيقاً بين الآيتين إحداهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويدرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً والأخرى في

سورة النساء القصص وهى قوله تعالى واولاٹ الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود من شاء باهلته فى ان سورة النساء القصص نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولاٹ الاحمال الايه نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم الايه فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملة اولا فقوله واولاٹ الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفى عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولاٹ الاحمال ناسخا لقوله يتربصن فى مقدار ما تناوله الايتان وهو ما اذا توفى عنها زوجها وتكون حاملا (وذلك عام كله) اى النصوص الاربعة التى تمسك بها على وابن مسعود رضى الله عنهما فى الجمع بين الاختين والعدة۔

**ترجمہ وتشریح:**۔ اس مذکورہ بالا عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حکم عام سے متعلق مذاہب اربعہ اور انکے دلائل کا ذکر کیا ہے۔ تو حکم عام سے متعلق اولاً تین مذاہب ہیں۔

(۱) جمہور اشاعرہ کے نزدیک عام کا حکم توقف ہے یہاں تک کہ کوئی دلیل آجائے جو حکم عام کے عموم یا خصوص پر دلالت کرے۔

(۲) ابو عبد اللہ محمد بن شجاع ثلجی بغدادی جو مشائخ حنفیہ میں سے ہیں اور ابو علی جبائی معتزلی کے نزدیک عام کا حکم اسکے اقل افراد کا یقینی طور مراد ہوتا ہے چنانچہ اسم جنس میں واحد اور جمع میں ثلاثہ مراد ہونگے اور اس سے زائد میں توقف ہوگا۔

(۳) جمہور علماء کے نزدیک عام کا حکم اثبات الحکم فی جمیع ماتناوله من الافراد یعنی ان تمام افراد میں حکم ثابت کرنا ہے جسکو لفظ عام شامل ہے لیکن پھر جمہور میں اختلاف ہوا ہے اور مشائخ عراق اور عام متاخرین کے نزدیک عام کا حکم ان تمام افراد میں حکم کو قطعاً اور یقیناً ثابت کرنا ہے جسکو لفظ عام شامل ہے۔

(۴) اور جمہور فقہاء اور متکلمین اور امام شافعی کا مذہب اور مشائخ سمرقند کا مسلک مختار یہ ہے کہ عام کا حکم ظنی ہے یعنی عمل کے لئے مفید ہے اور اعتقاد کے لئے مفید نہیں یہاں تک کہ انکے نزدیک عام کتاب اللہ کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ بھی جائز ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اپنے مذکورہ کلام میں مذاہب ثلاثہ کا ذکر کیا اور مذہب رابع کی طرف اگلے متن میں

اشارہ کیا ہے اور اس مذکورہ عبارت میں ہر ایک فریق کے لئے دلائل ذکر کئے۔ فریق اول جو واقفہ کہلاتے ہیں کے مذہب پر تین دلائل ذکر کئے ہیں۔

(۱) عام کا حکم توقف ہے اسلئے کہ عام مجمل ہے کیونکہ اعداد جمع مختلف ہوتے ہیں اسلئے کہ جمع قلت تین سے لیکر دس تک ہر عدد پر بولا جاتا ہے۔ اور جمع کثرت دس سے لیکر رالی مالا نہایت لہ تک ہر عدد پر بولا جاتا ہے بعض کو بعض پر ترجیح دیئے بغیر اسلئے عام کا حکم توقف ہے۔

(۲) اسلئے کہ عام کی تاکید کل اور اجمع کے ساتھ آتی ہے اور یہ کل اور اجمع بیان شمول اور استغراق کے لئے ہوتے ہیں تو اگر یہ عام خود استغراق کے لئے ہوتا تو کل اور اجمع کے ساتھ تاکید لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

(۳) اسلئے کہ بسا اوقات جمع کو ذکر کرتے ہیں اور اس سے واحد مراد لیا جاتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول الذین قال لهم الناس اور اس سے مراد نعیم بن مسعود یا کوئی اور اعرابی ہے ان الناس قد جمعوا لکم اور اس ناس سے مراد اہل مکہ ہیں تو معلوم نہیں کہ اس سے واحد مراد ہے یا جماعت اسلئے اس کا حکم توقف ہوگا۔

جمہور کی طرف سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اعداد جمع کے اختلاف کی وجہ سے ترجیح بلا مرجح سے بچنے کے لئے تمام افراد پر حمل کرینگے۔ اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کل اور اجمع کے ساتھ تاکید کا آنا اسکے تمام افراد کے لئے شامل ہونے کی دلیل ہے اسلئے کہ اگر تمام کو شامل نہ ہوتی تو پھر اسکے بعد کل اور اجمع کا ذکر تاکید نہ ہوتی بلکہ تائیس ہوتی۔

اور تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ مجاز اشتراک سے اولیٰ ہے اسلئے ناس کا واحد میں استعمال مجاز اور تمام افراد میں استعمال حقیقت ہے۔

دوسرا فریق جو ابو عبد اللہ حلی اور ابو علی جبائی ہیں انکی دلیل یہ ہے کہ لفظ کو معنی سے خالی کرنا جائز نہیں اور اسم جنس میں ایک کی مراد لینا اور جمع میں تین کا مراد لینا متیقن ہے۔ اور اس سے زائد میں شک اور تردد ہے اسلئے اسم جنس میں واحد سے زیادہ اور جمع میں تین سے زیادہ میں توقف کرینگے۔ اسلئے کہ اگر جمع کا اطلاق کر کے اقل سے زائد مراد ہوں تو پھر بھی اقل اسمیں داخل ہوئے تو دونوں تقدیروں پر اقل مراد ہوئے۔

جمہور کی طرف سے جواب دیا گیا کہ یہ تولغت کو ترجیح سے ثابت کرنا ہوا۔ اور یہ باطل ہے اور اگر تسلیم کر بھی لیا جائے تو بسا اوقات عموم میں زیادہ احتیاط ہوتی ہے۔ لہذا عموم ہی رائج ہوگا۔



تیسرا مذہب جو جمہور علماء شافعیہ اور حنفیہ کا ہے ان کے متعدد دلائل ہیں۔

(۱) عموم معنی مقصود ہے لہذا اسکے لئے لفظ ہوگا جو اس عموم پر دلالت کرے سو جب جاء فی القوم کہا جائے تو مراد یہ ہوگا کہ بجی کی اسناد پوری قوم کی طرف ہے۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جمع بین الاختین بملک الیمین سے متعلق فرمایا کہ ایک آیت اسکے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ اور وہ ما ملکک ایمانکم ہے کہ تمہارے لئے وہ باندیاں جنکے تم مالک ہو حلال ہیں اور تم ان سے استمتاع کر سکتے ہو۔ تو آئیں ما ملکک عام ہے جو اثنین کو اور ماں بیٹی کو بھی شامل ہے۔ اور دوسری آیت وان تجمعوا بین الاثنین اسکو حرام کرتی ہے اسلئے کہ یہاں اثنین کو وطی میں جمع کرنا منع کیا ہے خواہ بطریق نکاح ہوں یا بطریق الوطی بملک الیمین ہو اور چونکہ محرم رائج ہے اسلئے حرمت کو ترجیح دینگے اب اگر عام تمام افراد کو شامل نہ ہوتا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ صاحب لسان ہو کر کبھی بھی یہ بیان نہ کرتے۔

(۲) حضرت علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما دونوں کا حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت سے متعلق اختلاف ہوا تو علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک چونکہ اولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن کا ناخ ہونا والذین یتوفون منکم ویذرون ازوجاً یتربصن بانفسھن اربعة اشھر وعشرا کے لئے تحقیق نہیں تھا اسلئے انہوں نے فرمایا کہ حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت ابعدا الاجلین ہوگی۔ لہذا اگر وضع حمل چار ماہ دس دن سے پہلے ہوا تو پھر اسکی عدت چار ماہ دس دن ہے اور اگر چار ماہ دس دن کے بعد بھی وضع حمل نہ ہوا ہو تو پھر اسکی عدت وضع حمل ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک چونکہ سورۃ طلاق کا سورت بقرہ سے اور اولات الاحمال الآیہ کا والذین یتوفون الآیہ سے مؤخر ہونا ثابت تھا تو اسلئے وہ نسخ کے قائل ہوئے اور حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت وضع حمل قرار دیا خواہ بچہ اس وقت پیدا ہو جائے کہ ابھی تک شوہر کا نماز جنازہ بھی نہ ہوا ہو۔ تو اس عورت کی عدت مکمل ہوئی اور اگر وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرنا چاہے تو بغیر کراہت اسکے لئے جائز ہوگا البتہ جب تک حالت نفاس میں ہوگی تو شوہر جدید اس سے مضاجعت نہیں کریگا۔

اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ کیجئے۔

عام کا حکم بعض کے ہاں توقف ہے یہاں تک کہ کوئی دلیل قائم ہو جو عموم اور خصوص کو متعین کرے اسلئے کہ عام مجمل ہے اعداد جمع کے اختلاف کی وجہ سے اسلئے کہ جمع قلت میں تین سے لیکر دس تک ہر عدد کا مراد لینا صحیح ہے۔ اور جمع کثرت میں دس سے لیکر الی ما لا ینھایہ لہ تک ہر عدد مراد لیا جاسکتا ہے۔ سو جب کوئی کہے لزید علی

افلس تو اسکا بیان تین سے لیکر دس تک ہو سکتا ہے۔ لہذا یہ مجمل ہوا۔

اور اسلئے کہ کل اور اجماع کے ساتھ تاکید لائی جاتی ہے۔ اور اگر یہ تمام افراد کے لئے مستغرق ہوتا تو پھر کل اور اجماع کے ساتھ تاکید لانے کی ضرورت نہیں تھی اور اسلئے کہ بعض دفعہ جمع ذکر کر کے اس سے واحد مراد لیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ وہ لوگ جنکو لوگوں نے کہا کہ لوگ تمہارے لئے جمع ہوئے ہیں ”ناس“ اول سے مراد نعیم بن مسعود یا کوئی اعرابی ہے اور وہ واحد ہے اور ”ناس ثانی“ سے مراد اہل مکہ ہیں اور وہ جمع ہے۔

اور بعض کے نزدیک ادنیٰ یعنی کم از کم مقدار ثابت ہوگی اور وہ جمع میں تین اور اسم جنس وغیرہ میں ایک ہے اسلئے کہ یہی متیقن ہے اسلئے کہ جب کہا جائے کہ فلاں کے مجھ پر در اہم ہیں تو بالاتفاق تین واجب ہوتے ہیں۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ تین اس مثال مذکور میں اسلئے مراد ہوتے ہیں کہ عموم اور تمام در اہم کا مراد لینا ناممکن ہے اسلئے جو انحصار مخصوص ہے جو کہ تین ہے وہی مراد ہوگا۔

اور ہمارے نزدیک اور امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک تمام افراد میں حکم کو واجب کرتا ہے مثلاً جاء نسی القوم حکم یعنی جچی کی نسبت ان تمام کی طرف واجب کرتا ہے جن کو قوم شامل ہے اسلئے کہ عموم معنی مقصود ہے لہذا اسکے لئے کوئی لفظ چاہیے جو اس عموم پر دلالت کرے۔ اسلئے کہ وہ معانی جو مقصود فی الخطاب ہوں انکے لئے الفاظ وضع ہوئے ہیں۔

اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ملک یمن کے ساتھ جمع بین الاختین وطیاء سے متعلق فرمایا کہ ایک آیت نے جمع بین الاختین وطیاء ملک یمن کے ساتھ جائز کیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول او ما ملکت ایمانکم جبکہ تم مالک ہو وہ تمہارے لئے حلال ہیں تو یہ قول ہر مملوک باندی کے ساتھ وطی کے حلال ہونے پر دلالت کرتا ہے، خواہ وہ مملوک باندی اپنی بہن کے ساتھ وطی میں جمع ہو رہی ہو یا نہیں اور فرمایا کہ ایک آیت اسکو حرام قرار دیتی ہے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول وان تجمعو بین الاختین ہے کہ تم پر حرام ہے کہ تم دو بہنوں کو وطی میں جمع کرو خواہ نکاح کے ذریعے یا ملک یمن کے ذریعے لہذا محرم رائج ہوگا۔

جیسا کہ فصل التعارض میں آئیگا کہ محرم میح پر رائج ہوتا ہے۔

اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اللہ تعالیٰ کے قول واولات الاحمال کو اللہ تعالیٰ کے قول والذین یتوفون منکم الایہ کے لئے ناخ قرار دیا یہاں تک کہ حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت انہوں نے وضع حمل قرار دی۔

مصنف فرماتے ہیں کہ حضرت علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما میں حاملہ متوفی عنہا زوجہا سے متعلق اختلاف ہوا ہے تو علیؑ نے فرمایا کہ حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت دونوں آیتوں میں تطبیق کرنے کی بناء پر بعد الاجلین ہوگی اس لئے کہ سورۃ بقرہ کی آیت جو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، وہ لوگ جو تم میں سے فوت ہو جائیں اور بیبیاں چھوڑ دیں وہ اپنے اوپر چار ماہ دس دن انتظار کریں گی اور دوسری آیت سورۃ نساء قصریٰ یعنی سورت طلاق میں ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول کہ حمل والیاں انکی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے حمل کو پیدا کر دیں۔

تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو چاہے میں ان سے مباہلہ کروں گا۔ کہ سورت نساء قصریٰ یعنی سورت طلاق سورت نساء طولیٰ یعنی سورت بقرہ کے بعد نازل ہوئی ہے۔ اور واولات الاحمال الآیہ والذین یتوفون منکم ویذرون الآیہ کے بعد نازل ہوئی ہے۔

تو اللہ تعالیٰ کا قول یتربصن دلالت کرتا ہے کہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت مہینوں کے ساتھ ہوگی خواہ حاملہ ہوں یا غیر حاملہ۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول واولات الاحمال الآیہ دلالت کرتا ہے کہ حاملہ خواتین کی عدت وضع حمل ہے۔ خواہ وہ متوفی عنہا زوجہا ہوں یا مطلقات ہوں تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے واولات الاحمال الآیہ کو یتربصن بانفسنہن الآیہ کے لئے ناخ قرار دیا اس مقدار میں اس کو دونوں آیتیں شامل ہو رہی ہیں اور یہ وہ عورت ہے کہ اسکا شوہر فوت ہو جائے اور وہ حاملہ ہو۔ اور یہ سب عام ہیں یعنی یہ نصوص اربعہ سے عام ہیں جبکہ ساتھ حضرت علی اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے جمع بین الاقنین اور عدت کے سلسلہ میں استدلال کیا۔

(لَكِنْ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ هُوَ دَلِيلٌ فِيهِ شُبْهَةٌ فَيَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ

وَالْقِيَاسِ) أَيْ تَخْصِيصُ عَامِ الْكِتَابِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ (لَا نَ كُلِّ

عَامٍ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ وَهُوَ شَائِعٌ فِيهِ) أَيْ التَّخْصِيصُ شَائِعٌ فِي الْعَامِ (وَعِنْدَنَا

هُوَ قَطْعِيٌّ مَسَاوٍ لِلْخَاصِّ وَسَيَجِيْ مَعْنَى الْقَطْعِيِّ فَلَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا

مَا لَمْ يُخَصَّ بِقَطْعِيٍّ لِأَنَّ اللَّفْظَ مَتَى وَضِعَ لِمَعْنَى كَانَ ذَلِكَ الْمَعْنَى لَا زِمًا لَهُ

إِلَّا أَنْ تَدُلَّ الْقَرِينَةُ عَلَى خِلَافِهِ وَلَوْ أَجَازَ إِرَادَةُ الْبَعْضِ بَلَا قَرِينَةٍ لَا رَفَعَ الْأَمَانُ

عَنِ اللُّغَةِ وَالشَّرْعِ بِالْكُلِّيَّةِ لِأَنَّ خِطَابَاتِ الشَّرْعِ عَامَةٌ وَالْاحْتِمَالُ الْغَيْرُ النَّاشِئُ

عَنْ دَلِيلٍ لَا يَعْتَبَرُ فَبِاحْتِمَالِ الْخُصُوصِ هُنَا كَاحْتِمَالِ الْمَجَازِ فِي الْخَاصِّ

فَالْتَاكِيدُ يَجْعَلُهُ مُحْكَمًا ۚ هَذَا جَوَابٌ عَمَّا قَالَ الْوَاقِفِيُّ إِنَّهُ يُؤَكَّدُ بِكُلِّ وَاجِعٍ أَيْضًا  
جَوَابٌ عَمَّا قَالَهُ الشَّافِعِيُّ إِنَّهُ يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ فَنَقُولُ نَحْنُ لَا نَدَّعِي أَنَّ الْعَامَ لَا  
احْتِمَالَ فِيهِ أَصْلًا فَاحْتِمَالُ التَّخْصِصِ فِيهِ كَمَا حَتَمَالِ الْمَجَازِ فِي الْخَاصِّ فَإِذَا أُكِّدَ  
يَصِيرُ مُحْكَمًا أَيْ لَا يَبْقَى فِيهِ احْتِمَالٌ أَصْلًا لَا نَاشٍ عَنْ دَلِيلٍ وَلَا غَيْرُ نَاشٍ عَنْ دَلِيلٍ۔

**ترجمہ و تشریح:-** اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے چوتھے مذہب کے قائلین میں سے فقط امام شافعی رحمہ اللہ کا ذکر کیا ہے۔ اور انکی دلیل کو ذکر کیا ہے۔ اور فریق اول اور امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب دیا ہے۔ ہم نے فریق اول جو توقف کے قائل تھے فریق ثانی جو خصوص بالاقول کے قائل تھے کے دلائل گزشتہ بیان میں تفصیل کے ساتھ ذکر کر دیئے ہیں۔

شافعیہ یعنی مذہب رابع مشائخ سمرقند اور متکلمین کے دلائل اور انکے جوابات نہیں دیے تو وہ یہاں پر ذکر کریں گے۔

سو مذہب رابع پر دلیل یہ ہے کہ ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے۔ اور جوئی تخصیص کا احتمال رکھتی ہو تو وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتی لہذا عام قطعیت اور یقین کا فائدہ نہیں دیگا۔

ہماری طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اس سے آپ کی کیا مراد ہے اگر آپ کہتے ہیں کہ ہر عام تخصیص کا احتمال ناشی عن دلیل رکھتا ہے تو وہ آپ نے بیان نہیں کیا اور اگر مطلق احتمال رکھتا ہے خواہ ناشی عن دلیل ہو یا نہ ہو تو قطعیت کا فائدہ دینے میں مضر نہیں ہے۔

اب ترجمہ عبارت کا یہ ہے:

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عام ایسی دلیل ہے جس میں شبہ پایا جاتا ہے اسلئے اس عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ جائز ہوگی یعنی کتاب اللہ میں عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس میں سے ہر ایک کے ساتھ جائز ہوگی۔ اسلئے کہ ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور یہ تخصیص عام میں شائع اور متعارف ہے اور ہمارے نزدیک عام کتاب اللہ قطعی ہونے میں خاص کتاب اللہ کے ساتھ مساوی ہے اور قطعی کا معنی عنقریب آجائے گا لہذا عام کتاب کی تخصیص خبر واحد اور قیاس میں سے کسی کے ساتھ جائز نہ ہوگی جب تک اس عام کی تخصیص پہلے دلیل قطعی کے ساتھ نہ ہوئی ہو (ہاں جب دلیل قطعی کے ساتھ ایک مرتبہ تخصیص ہو جائیگی تو عام مخصوص البعض چونکہ بالاتفاق اپنے مدلول

پر فنی الدلالة ہے لہذا پھر خبر واحد اور قیاس میں سے ہر ایک کے ساتھ مزید تخصیص ہو سکے گی یہاں تک کہ اسکے افراد تین رہ جائیں تو پھر مزید تخصیص نہیں ہو سکے گی۔

اسلئے کہ لفظ جب ایک معنی کے لئے وضع کیا جائے تو وہ معنی اس لفظ کے لئے لازم ہوتا ہے البتہ اگر کوئی قرینہ اس معنی کے خلاف پر دلالت کرے تو پھر اس وقت وہ معنی لفظ سے مراد نہیں ہوتا۔ اور اگر بغیر کسی قرینہ کے عام سے اسکے بعض افراد کا مراد لینا جائز ہو جائے تو پھر لغت اور شرع سے بالکل یہ امان اٹھ جائیگا اسلئے کہ خطابات شرع عام ہیں اور احتمال غیر ناشی عن دلیل کا اعتبار نہیں ہوتا۔ تو احتمال خصوص عام میں ایسا ہے جیسا کہ مجاز کا احتمال خاص میں ہوتا ہے۔

پس کل اور اجمع کے ساتھ تاکید عام کے معنی کو محکم کرنے کے لئے ہے۔ یہ واقفہ کی دلیل کا جواب ہے جو انہوں نے کہا تھا کہ چونکہ عام کی تاکید کل اور اجمع کے ساتھ آتی ہے (اسلئے جیکل کل اور اجمع کے ساتھ اسکے عموم کو مؤکد نہیں کیا جائیگا تو اس میں توقف کریں گے) اور اس طرح یہ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا بھی جواب ہے جو انہوں نے کہا کہ عام چونکہ تخصیص کا احتمال رکھتا ہے۔ (اسلئے یہ قطعیت اور یقین کا فائدہ نہیں دیگا) تو ہم انکے جواب میں کہتے ہیں کہ ہم نے اسکا دعویٰ نہیں کیا کہ عام میں کوئی احتمال بھی نہیں (البتہ ہم نے یہ کہا ہے کہ عام میں احتمال ناشی عن دلیل نہیں ہے اور قطعیت کا فائدہ دینے میں صرف یہی احتمال ناشی عن دلیل مضر ہوتا ہے) تو احتمال خصوص عام میں ایسا ہے۔ جیسا کہ خاص میں احتمال مجاز ہوتا ہے لہذا جب اس عام کو کل اور اجمع کے ساتھ مؤکد کیا جائے تو پھر کوئی احتمال باقی نہیں رہتا نہ ناشی عن دلیل اور نہ غیر ناشی عن دلیل۔

فَإِنْ قِيلَ اِحْتِمَالُ الْمَجَازِ الَّذِي فِي الْخَاصِّ ثَابِتٌ فِي الْعَامِ مَعَ اِحْتِمَالِ اُخَرٍ وَهُوَ اِحْتِمَالُ التَّخْصِصِ فَيَكُونُ الْخَاصُّ رَاجِحًا فَالْخَاصُّ كَالنَّصِّ وَالْعَامُ كَالظَّاهِرِ قُلْنَا لَمَّا كَانَ الْعَامُ مَوْضِعًا لِلْكُلِّ كَانَ إِرَادَةُ الْبَعْضِ دُونَ الْبَعْضِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ وَكَثْرَةُ اِحْتِمَالَاتِ الْمَجَازِ لَا اِعْتِبَارَ لَهَا فَاذَا كَانَ لَفْظٌ خَاصٌّ لَهُ مَعْنَى وَاحِدٌ مَجَازِيٌّ وَلَفْظٌ خَاصٌّ اُخَرُ لَهُ مَعْنَيَانِ مَجَازِيَّانِ أَوْ أَكْثَرُ وَلَا قَرِينَةً لِلْمَجَازِ اصْلًا فَإِنَّ اللَّفْظَيْنِ مُتَسَاوِيَيْنِ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ بَلَا تَرْجِيحَ الْأَوَّلِ عَلَى الثَّانِي فَلَعَلَّمَ أَنَّ اِحْتِمَالَ الْمَجَازِ الْوَاحِدِ الَّذِي لَا قَرِينَةَ لَهُ مَسَاوٍ لَاحْتِمَالَاتِ مَجَازَاتٍ كَثِيرَةٍ لَا قَرِينَةَ لَهَا وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّخْصِصَ الَّذِي يُورِثُ شَبَهَةً فِي الْعَامِ شَائِعٌ بَلَا قَرِينَةَ فَإِنَّ الْمُخْصَصَ إِذَا

كان هو العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما ياتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم انه مخصص بل ناسخ بقى الكلام في المخصص الذي يكون موصولا و قليلا ما هو۔

ترجمہ و تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے پہلے ایک اعتراض ذکر کیا ہے اور اس کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ عام خاص کے لئے قطعیت میں مساوی ہے یہ ہم نہیں مانتے اسلئے کہ خاص میں فقط مجاز کا احتمال ہے اور عام میں احتمال مجاز کے ساتھ احتمال تخصیص بھی ہے تو خاص میں ایک احتمال ہوا اور عام میں دو احتمال ہوئے تو خاص بمنزلہ نص اور عام بمنزلہ ظاہر ہوا۔ اور نص عام پر رائج ہوتا ہے تو خاص بھی عام پر قطعیت میں رائج ہوگا۔ ”قلنا“ ہم اس اعتراض کے جواب میں کہتے ہیں کہ عام کی وضع چونکہ تمام افراد کے لئے ہے لہذا بعض افراد کا ارادہ کرنا اور بعض کا نہ کرنا بھی بطریقہ مجاز ہوگا۔ تو گویا خاص میں ایک مجاز کا احتمال ہے اور عام میں دو مجازوں کا احتمال ہے اور کثرت احتمالات میں مجاز کا اعتبار نہیں ہوا کرتا۔

تو یہ ایسا ہوا کہ ایک لفظ خاص ہو اور اسکے لئے ایک معنی مجازی ہو اور دوسرا لفظ خاص ایسا ہو جسکے لئے دو یا زیادہ معانی مجازی ہوں اور کسی مجاز پر کوئی قرینہ نہ ہو۔ تو دونوں لفظ معنی حقیقی پر دلالت کرنے میں برابر ہوتے ہیں اور پہلے لفظ خاص کو معنی مجازی کے احتمال کی قلت کی وجہ سے دوسرے لفظ پر معانی مجازی کے احتمالات کی کثرت کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جاتی۔

تو معلوم ہوا کہ ایسا مجاز واحد جس پر قرینہ نہ ہو کا احتمال ایسے مجازات کثیرہ کے احتمالات کے ساتھ جن پر قرائن نہیں ہوتے برابر ہوتے ہیں اسلئے خاص کو معنی مجازی کے احتمال کی وحدت کی وجہ سے عام پر ترجیح نہ ہوگی۔ (ولا نسلم کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب ہے۔)

اعتراض یہ ہے کہ عام میں احتمال تخصیص شائع ہے اسلئے وہ اس میں شبہ پیدا کریگا۔ تو مصنف نے ”ولا نسلم کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا۔ فرمایا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ تخصیص جو شبہ پیدا کرتی ہے وہ عام میں بغیر کسی قرینہ کے شائع ہے اسلئے کہ) تخص جب عقل یا اسکی مثل حس وغیرہ ہو تو ایسا تخص استثناء کے حکم میں ہوتا ہے۔ (اور استثناء جتنے افراد کو نکالتا ہے انکو نکالتا ہے لیکن باقی میں شبہ پیدا نہیں کرتا) اسلئے کہ عقل جن افراد کے عام میں داخل نہ

ہونے کو واجب کرے گی تو وہ داخل نہیں ہوئے اور اسکے علاوہ باقی افراد عام کے نیچے داخل ہو گئے۔ اور اگر تخص کلام ہو تو وہ اگر مترانہ ہو تو پھر وہ تخص ہے ہی نہیں بلکہ وہ تنازع ہے لہذا صرف تخص کلامی جو موصول ہو وہ باقی رہا لیکن وہ بہت ہی قلیل اور نادر ہے۔ (اور نادر کا معدوم ہوتا ہے لہذا اسکا اعتبار نہیں ہوگا)

(فَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَإِنَّ تَعَارُضَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ فَإِنْ لَمْ يُعْلَمْ التَّارِيخُ فَعَمَلٌ عَلَى الْمُقَارَنَةِ) مع أَنَّ فِي الْوَاقِعِ أَحَدُهُمَا نَاسِخٌ وَآخَرُ مَنْسُوخٌ لَكِنْ لَمَّا جَهِلْنَا النَّاسِخَ وَالْمَنْسُوخَ حَمَلْنَا عَلَى الْمُقَارَنَةِ وَالْأَيُّ يُلْزَمُ التَّرْجِيحُ مِنْ غَيْرِ مَرَجِحٍ. (فَعِدَّةُ الشَّافِعِيِّ أَنَّهُ يُخَصُّ بِهِ وَعِنْدَنَا يَثْبُتُ حُكْمُ التَّعَارُضِ فِي قَدَرٍ مَا تَنَازَلَا فَإِنْ كَانَ الْعَامُّ مُتَأَخِّرًا يَنْسَخُ الْخَاصُّ عِنْدَنَا وَإِنْ كَانَ الْخَاصُّ مُتَأَخِّرًا فَإِنْ كَانَ مُوَصُولًا يَخْصُّهُ وَإِنْ كَانَ مُتَرَاخِيًا يَنْسَخُهُ فِي ذَلِكَ الْقَدْرِ عِنْدَنَا) أَيْ فِي الْقَدْرِ الَّذِي يَتَنَازَلُهُ الْعَامُّ وَالْخَاصُّ وَلَا يَكُونُ الْخَاصُّ نَاسِخًا لِلْعَامِّ بِالْكُلِّيَّةِ بَلْ فِي ذَلِكَ الْقَدْرِ فَقَطْ حَتَّى لَا يَكُونَ الْعَامُّ عَامًا مَخْصَصًا بَلْ يَكُونُ قِطْعًا فِي الْبَاقِي لَا كَالْعَامِّ الَّذِي خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ پس جب یہ ثابت ہوا (خاص اور عام دونوں ہمارے نزدیک قطعی بلکہ قطعیت میں مساوی ہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک خاص قطعی اور عام ظنی ہے) تو اگر خاص اور عام دونوں کے حکم میں تعارض ہو جائے اور تاریخ وقوع بھی معلوم نہ ہو تو عام اور خاص دونوں کو مقارنت پر حمل کریں گے اگرچہ نفس الامر میں ایک دوسرے کے لئے ناسخ ہوگا۔ اور دوسرا منسوخ ہوگا لیکن جب ہم ناسخ اور منسوخ کو دونوں میں سے علی التبعین نہیں پہچانیں گے تو ہم ان دونوں کو مقارنت پر حمل کریں گے تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے۔

سو اس صورت میں چونکہ امام شافعی کے نزدیک عام ظنی ہے اسلئے خاص کے ساتھ اسکی تخصیص کریں گے اور دونوں میں تعارض نہیں ہوگا اسلئے کہ تعارض کے لئے دونوں نصوص کا تساوی ہونا ضروری ہے اور یہاں ایسا نہیں بلکہ انکے نزدیک عام ظنی اور خاص قطعی ہے اور ہمارے نزدیک جس مقدار میں عام اور خاص دونوں شامل ہیں اس مقدار میں تعارض ثابت ہوگا۔

(جیسے والذین يتوفون منكم الآية اور واولات الاحمال اجلهن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک تعارض ہے اور انہوں نے تطبیق کے لئے بعد الاجلین کے ساتھ فتویٰ دیا ہے یاد رہے کہ یہ نظیر ہے مثال نہیں ہے اسلئے

کہ یہاں دونوں نصوص عام ہیں جبکہ بحث اس صورت میں ہے کہ ایک عام اور دوسری خاص ہو) اور اگر عام متاخر ہو تو خاص ہمارے نزدیک منسوخ ہوگا اور اگر خاص متاخر ہو تو پھر اگر موصول ہو تو وہ بھی تخصیص کا فائدہ دے گا اور اگر متراشی ہو تو پھر اس قدر میں ہمارے نزدیک ناسخ ہوگا (جیسے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک اولات الاحمال اجلهن الايه والذین يتوفون منكم ویلدون ازواجاً کے لئے ناسخ ہے لیکن نسخ صرف حاملہ متوفی عنہا زوجہا کے حق میں ہے اور الذین يتوفون غیر حاملہ کے حق میں قطعی ہے) اسی بات کی طرف مصنف نے خود شرح میں اشارہ کرتے ہوئے فرمایا۔ یعنی اس مقدار میں جسکو عام اور خاص دونوں شامل ہیں اور خاص عام کے لئے بالکل ناسخ نہ ہوگا بلکہ صرف اس مقدار میں ناسخ ہے یہاں تک کہ عام، عام مخصوص منہ البعض ہو کر قطعی نہیں ہوگا۔ باقی میں قطعی ہوگا (جیسا کہ ہم نے اسکی طرف اشارہ کیا کہ اولات الاحمال اجلهن حاملہ متوفی عنہا زوجہا کے حق میں والذین يتوفون کے لئے ناسخ ہے اور اسکے علاوہ میں والذین يتوفون بحالہ قطعی ہے۔)

(فصل قصر العام على بعض ما يتناول لا يخلو من أن يكون بغير مستقل) ای بکلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاماً بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاماً أو لم يكن (وهو) أي غير المستقل (الاستثناء والشرط والصفة (والغاية) فلا استثناء يوجب قصر العام على بعض أفرادِهِ والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو أنت طالق إن دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو في الإبل السائمة زكوة والغاية توجب القصر على البعض الذي لجعل الغاية حداً له نحو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وإيديكم إلى المرافق وعلى ما وراء الغاية نحو أنتم الصيام إلى الليل.

(أو بمستقل وهو) ای القصر بمستقل (التخصيص وهو إما بالكلام أو غيره وهو إما العقل) الضمير يرجع إلى غيره (نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة إن الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وإما الجس نحو وأوتيت من كل شيء وإما العادة نحو لا يأكل رأساً يقع على المتعارف وإما كون بعض الأفراد ناقصاً فيكون اللفظ أولى ببعض الآخر نحو



كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي فَهُوَ حَرٌّ لَا يَقَعُ عَلَى الْمَكَاتِبِ وَيُسَمَّى مُشْكِكًا أَوْ زَانِدًا) عطف  
 على قوله ناقصاً وإما بعض أفرادہ زانداً (كالفلكية لا يقع على العنب)

**ترجمہ و تشریح:-** مصنف رحمہ اللہ جب عام غیر مخصوص البعض کے حکم اور اسمیں علماء کے اختلاف کو بیان کرنے سے فارغ ہوئے تو عام مخصوص البعض کے احکام کو بیان کرنے کے لئے یہ فصل قائم کی اور جن اسباب کی بنا پر عام بعض افراد پر مقصور ہو جاتا ہے انکو بیان کرنا شروع کیا۔ عبارت کا ترجمہ سمجھنے سے پہلے جن اسباب کی بناء پر عام میں تخصیص ہوتی ہے ان میں وجہ حصر ملاحظہ کیجئے۔

عام کا اپنے بعض افراد میں مقصور اور بند ہونا غیر مستقل کے ساتھ ہوگا یا مستقل کے ساتھ اگر غیر مستقل کے ساتھ ہو تو پھر یا استثناء ہوگا یا شرط ہوگا یا غایہ ہوگا اگر استثناء ہے تو عام بعض افراد پر مقصور ہوگا۔ جیسے اقلوا المشركين الا اهل الذمة۔ تو اسمیں اہل ذمہ کے علاوہ باقی افراد پر عام کا حکم مقصور ہوا۔ اور اگر شرط ہو تو صدر کلام بعض نقادیر پر مقصور ہوگا جیسے ایک آدمی اپنی بیوی سے کہتا ہے انت طالق ان دخلت الدار تو اسمیں شرط سے پہلے انت طالق تمام نقادیر کو شامل اور عام تھا اور اب حکم طلاق صرف دخول دار کی تقدیر پر مقصور ہوا۔ اور اگر صفت ہو تو حکم بعض ان افراد پر مقصور ہوگا جن میں وہ صفت موجود ہو۔ جیسے فی الابل السائمة زکوٰۃ۔ اور اگر غایہ ہو تو حکم اس بعض پر مقصور ہوگا جسکے لئے غایہ کو حد بنایا گیا ہے۔ جیسے فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق۔ تو اگر الی المرافق نہ ہوتا تو روس اصابع سے مناکب اور اباط تک ہاتھوں کو دھونا ضروری ہوتا لیکن جب الی المرافق کہا تو حکم غسل مرافق پر مقصور ہوا اور اس سے آگے تجاوز نہیں کریگا۔ یہ اس وقت ہے جبکہ غایہ مغیا کی جنس سے ہو اگر نہ ہو تو پھر غایہ تک حکم پہنچائیگا۔ مثلاً فرمایا اتموا الصیام الی اللیل تو یہاں لیل یعنی غروب آفتاب تک حکم صوم ممتد ہوگا۔

اور اگر قصر مستقل کے ساتھ ہو تو اسکو تخصیص کہا جاتا ہے اور یہ تخصیص پھر یا کلام کے ساتھ ہوگی اور یا غیر کلام کے ساتھ اگر غیر کلام کے ساتھ ہو تو پھر یا وہ عقل ہوگا یعنی شخص عقل ہوگا جیسے فرمایا خالق کل شیء تو عقل اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس شیء مخلوق سے اللہ تعالیٰ خود خارج ہے۔ اور احکام شرع سے صبی اور مجنون وغیرہ کی تخصیصات بھی اس شخص عقلی کی قبیل سے ہیں اسلئے کہ احکام شرع کا مدار عقل پر ہے اور صبی اور مجنون میں عقل نہیں ہوتی۔ اور یا شخص حس ہوگا جیسے واوتیت من کل شیء کہ ملکہ سباء بلقیس کو سب کچھ دیا گیا۔ یعنی امور مملکت اور سلطنت

میں سے ورنہ حس بتا رہی ہے کہ داڑھی اور مونچھ اسکی نہیں تھی۔

اور یا عادت ہوگی جیسے لا یا کل راساً اس راس سے مراد وہ راس ہوگا جو بازاروں میں پکتا ہو اور تنور میں پکایا جاتا ہو لہذا موجودہ عرف کی بنا پر نیل اور بھینس وغیرہ کا سر مراد نہ ہوگا۔

اور یا بعض افراد کا ناقص ہونا تخص ہوگا جیسے کل مملوک لی فہو حر مکاتب کو شامل نہیں اسلئے کہ وہ رقبہ ہونے میں ناقص ہے اسلئے کہ ید یعنی تصرف کے اعتبار سے آزاد ہے یہی وجہ ہے کہ مولیٰ اپنی مکاتبہ سے وطی نہیں کر سکتا۔

اور یا بعض افراد کا زائد ہونا ہوگا۔ جیسے لا یا کل الفاکھة تو انگور وغیرہ جن پھلوں کو غداء کی صورت میں استعمال کیا جاتا ہے ان پر محمول نہ ہوگا۔ لیکن ہمارے عرف میں انگور بھی فاکھہ اور پھل میں شامل ہے بلکہ عمدہ پھلوں میں سے ہے لہذا اگر یہ کہا تو انگور کھانے سے بھی حائث ہوگا۔

اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔

عام کا مقصور ہونا بعض افراد پر خالی نہ ہوگا۔ یا غیر مستقل کے ساتھ ہوگا۔ یعنی ایسے کلام کے ساتھ ہوگا جو صدر کلام کے ساتھ متعلق ہو اور تام بنفسہ نہ ہو۔ اور مستقل وہ ہے جو ایسا نہ ہو خواہ کلام ہو یا نہ ہو۔

اور یہ غیر مستقل استثناء، شرط، صفت اور غایہ ہوگا تو استثناء حکم عام کو بعض افراد پر مقصور کرتا ہے۔ اور شرط صدر کلام کو بعض تقادیر پر مقصور کرتی ہے۔ جیسے انت طالق ان دخلت الدار اور صفت حکم عام کو ان افراد پر مقصور کرتی ہے جن میں صفت موجود ہو جیسے فی الابل السائمة زکوة لہذا غیر سائمتہ یعنی علوفہ جو گھر میں دانہ چارہ کھاتے ہیں ان میں زکوة نہ ہوگی۔

اور غایہ اس بعض پر حکم عام کو مقصور کرتا ہے جسکے لئے غایہ کو حد بنایا گیا ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فاعسلو وجوہکم وابدیکم الى المرافق اور غایہ کے علاوہ ہر حکم عام کو مقصور کرتا ہے۔ جیسے اتمو الصیام الى اللیل۔ اور یہ تخصیص کلام کے ساتھ ہوگی یا غیر کلام کے ساتھ پھر یہ غیر کلام عقل ہوگا یا غیر عقل ”ہوکی ضمیر“ غیرہ“ کی طرف راجع ہے جیسا کہ ترجمہ سے واضح ہے“ جیسے خالق کل شیء سے بداحتہ یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شیء سے مخصوص ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے۔ اور خالق اور مخلوق میں جان ہے تو اللہ تعالیٰ شیء مخلوق کا خالق ہے اور صبی اور مجنون کی تخصیص خطابات شرع سے اسی قبیل سے ہے یعنی وہ عقل کیساتھ خطابات شرع سے خارج ہیں۔

اور غیر عقل یا تو حس ہوگا جیسے واو بیت من کل شیء تو حساً یہ معلوم ہو رہا ہے کہ امور سلطنت اور مملکت مراد ہیں ورنہ داڑھی اور مونچھ اسکی نہیں تھی اور یا عادت ہوگی۔ جیسے لا یا بکل راساً یہ متعارف پر محمول ہے (اور یہ وہ ہے جو بازاروں میں بکتے ہوں اور تنور میں پکائے جاتے ہوں) اور یا بعض افراد کا ناقص ہونا ہوگا تو لفظ بعض دوسرے افراد کے ساتھ زیادہ لائق ہوگا جیسے میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ تو یہ مکاتیب پر محمول نہیں ہوگا۔ (اور اسکے مکاتیب اس قول کی صورت میں آزاد نہ ہونگے جب اس نے نیت نہ کی ہو) اور اسکو مشکل کہا جاتا ہے۔

یا بعض افراد کا زائد ہونا ہوگا یہ عطف ہے مصنف کے قول ناقصاً پر (جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے) جیسے ”فاکھ“ کہ یہ انگور پر محمول نہیں ہوگا (اسلئے کہ انگور فاکھ پر زائد ہے اور اسکو غذاء کے طور پر بھی مستعمل کیا جاتا ہے لیکن اگر عرف بدل جائے جیسے ہمارے زمانے میں تو پھر آدمی انگور کھانے سے بھی حائث ہوگا)

(فَفِي غَيْرِ الْمُسْتَقِلِّ) أَيْ فِيمَا إِذَا كَانَ الشَّيْءُ الْمَوْجِبُ لِقَصْرِ الْعَامِ غَيْرَ مُسْتَقِلٍّ (هو) أَيْ الْعَامُ (حَقِيقَةً فِي الْبَوَاقِي) لِأَنَّ الْوَاضِعَ وَضَعَ اللَّفْظَ الَّذِي اسْتَنْتَى مِنْهُ لِلْبَاقِي (وَهُوَ) أَيْ الْعَامُ (حُجَّةٌ بِلَا شَبْهَةٍ فِيهِ) أَيْ فِي الْبَاقِي وَهَذَا إِذَا كَانَ الْإِسْتِنَاءُ مَعْلُومًا أَمَّا إِذَا كَانَ مَجْهُولًا فَلَا (وَفِي الْمُسْتَقِلِّ كَلَامًا أَوْ غَيْرَهُ) أَيْ فِيمَا إِذَا كَانَ الْقَاصِرُ مُسْتَقِلًّا وَيُسَمَّى هَذَا تَخْصِيصًا سَوَاءً كَانَ الْمُخَصَّصُ كَلَامًا أَوْ غَيْرَهُ (مَجَازًا) أَيْ لَفْظُ الْعَامِ مَجَازًا (فِي الْبَاقِي بِطَرِيقِ إِطْلَاقِ اسْمِ الْكُلِّ عَلَى الْبَعْضِ مِنْ حَيْثُ الْقَصْرِ) أَيْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَقْصُورٌ عَلَى الْبَاقِي (حَقِيقَةً مِنْ حَيْثُ التَّنَازُلِ) أَيْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ لَفْظَ الْعَامِ مُتَنَاوِلٌ لِلْبَاقِي يَكُونُ حَقِيقَةً فِيهِ (عَلَى مَا يَأْتِي فِي فَصْلِ الْمَجَازِ) إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَهُوَ حُجَّةٌ فِيهِ شَبْهَةٌ وَلَمْ يُفَرَّقُوا بَيْنَ كَوْنِهِ أَيْ كَوْنِ التَّخْصِيصِ بِالْكَلَامِ (أَوْ غَيْرِهِ) فَإِنَّ الْعُلَمَاءَ قَالُوا كُلُّ عَامٍ خُصَّ بِمُسْتَقِلٍّ فَإِنَّهُ دَلِيلٌ فِيهِ شَبْهَةٌ وَلَمْ يُفَرَّقُوا فِي هَذَا الْحُكْمِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْمُخَصَّصُ كَلَامًا أَوْ غَيْرَهُ (لَكِنْ يَجِبُ هُنَاكَ فَرْقٌ وَهُوَ أَنَّ الْمُخَصَّصَ بِالْعَقْلِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ قَطْعِيًّا لِأَنَّهُ فِي حُكْمِ الْإِسْتِنَاءِ لَكِنَّهُ خُذِفَ الْإِسْتِنَاءُ مُعْتَمِدًا عَلَى الْعَقْلِ عَلَى أَنَّهُ مَفْرُوعٌ عَنْهُ حَتَّى لَا نَقُولَ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ الْآيَةِ وَنَظَائِرُهُ دَلِيلٌ فِيهِ

شبهة (وهذا فرق قد تفرقت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم أن خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فإنه يكفر جاحدا إجماعاً مع كونها مخصوصة عقلاً فإن التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فإن كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا.

**ترجمہ و تشریح:-** عبارت کا ترجمہ اور تشریح سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لیجئے کہ عام کا اپنے بعض افراد پر مقصور ہونا حضرات شافعیہ کے نزدیک مطلقاً تخصیص ہے خواہ مستقل کے ساتھ ہو یا غیر مستقل کے ساتھ ہو اور علماء حنفیہ کے نزدیک اگر عام کا اپنے بعض افراد پر مقصور ہونا غیر مستقل کے ساتھ ہو تو پھر خواہ وہ استثناء کے ساتھ ہو یا شرط، صفت اور غایہ کے ساتھ ہو کسی صورت میں تخصیص نہیں ہے۔

اور اگر عام کا اپنے بعض افراد پر مقصور ہونا مستقل کے ساتھ ہو تو پھر وہ تخصیص ہے۔ اور اس صورت میں وہ مستقل عام کے لئے خاص ہوگا۔ اور وہ عام تخصیص کے بعد بقیہ افراد میں مجاز ہوگا اور عام ایسی حجت ہوگا جس میں شبہ ہوگا یعنی حجت قطعی نہیں ہوگا ہاں اگر تخصیص مستقل عقل ہو تو وہ حجت قطعی ہوگا۔ اس لئے کہ تخصیص عقلی استثناء کے حکم میں ہے۔ لہذا وہ خطابات شرع جن سے صبی اور مجنون کو تخصیص عقلی کے ساتھ خاص کیا گیا ہے وہ حجت قطعی ہونگے اور اس بات کی نشاندہی صرف صدر الشریعہ رحمہ اللہ نے کی ہے۔

اب ترجمہ ملاحظہ کیجئے

پس غیر مستقل میں یعنی جب عام کو بعض افراد پر مقصور کرنے والا غیر مستقل ہو تو وہ عام باقی افراد میں حقیقت ہوگا اس لئے کہ واضع نے لفظ مستثنیٰ منہ کو باقی افراد کے لئے وضع کیا ہے۔ (لہذا لفظ استعمال باقی افراد میں استعمال فی الموضوع نہ ہونے کی وجہ سے حقیقت ہوگا۔) اور یہ عام جس میں قصر غیر مستقل کے ساتھ ہوا ہے باقی افراد میں حجت قطعی ہوگا۔ یعنی اسکے حجت ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہوگا۔ اور یہ اس وقت ہوگا جب استثناء معلوم ہوگا اگر استثناء مجہول ہو تو پھر وہ حجت قطعی نہیں ہوگا۔

اور غیر مستقل میں خواہ وہ کلام ہو یا غیر کلام ہو یعنی جب عام کو بعض افراد پر مقصور کرنے والا مستقل ہو خواہ کلام ہو یا غیر کلام ہو تو اسکو تخصیص کے ساتھ سمی کیا جاتا ہے اور لفظ عام باقی افراد میں مجاز ہوگا اسم کل کو بعض پر قصر کی حیثیت سے اطلاق کرنے کے طریقہ سے یعنی اس حیثیت سے کہ وہ لفظ باقی پر مقصور ہے اور باقی افراد کو شامل ہونے

کی حیثیت سے حقیقت ہوگا۔ یعنی اس حیثیت سے کہ لفظ عام باقی افراد کو شامل ہے اس میں حقیقت ہوگا۔ جیسا کہ فصل مجاز میں انشاء اللہ آجائیگا۔

اور یہ عام جسکو مستقل کے ساتھ بعض افراد پر مقصور کیا گیا ہے۔ ایسی حجت ہے جس میں شبہ ہے۔ اور علماء نے تخصّص مستقل کے کلام اور غیر کلام ہونے میں کوئی فرق نہیں کیا۔ بلکہ علی الاطلاق اسکو حجت ظنی قرار دیا۔ اسلئے کہ علماء کہتے ہیں کہ ہر عام جس میں مستقل کے ساتھ تخصّص ہوئی ہو۔ وہ ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہے اور اس حکم میں تخصّص کے کلام اور غیر کلام ہونے میں کوئی فرق نہیں کیا۔

لیکن تخصّص کلامی اور غیر کلامی یعنی تخصّص عقلی میں فرق ضروری ہے۔ اور وہ یہ کہ مخصوص بالعقل کا قطعی ہونا ضروری ہے اسلئے کہ تخصّص عقل استثناء کے حکم میں ہے۔ لیکن عقل پر اعتماد کرتے ہوئے استثناء کو حذف کیا گیا ہے۔ اسلئے کہ مخصوص بالعقل مفرد غنہ ہے۔ یعنی اسکے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کے قول یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الى الصلوة الا یہ۔ اور اسکے نظائر کے متعلق نہیں کہہ سکتے کہ یہ ایسے دلائل ہیں جن میں شبہ ہے۔ اور اس فرق کا ذکر کے ساتھ میں (علامہ صدر الشریعہ) متفرد ہوں اور اس فرق کا ذکر کرنا بہت ہی ضروری ہے یہاں تک کہ یہ خیال نہ کیا جائے کہ خطابات شرع جن سے صبی اور مجنون کو عقل کے ساتھ خاص کیا گیا ہے وہ ایسے دلائل ہیں جن میں شبہ ہے جیسے وہ خطابات جو فرائض کے بیان کے ساتھ وارد ہیں۔ اسلئے کہ ان خطابات کا منکر بالاتفاق کافر ہے۔ باوجود اسکے کہ عقل کے ساتھ ان خطابات میں تخصّص ہوئی ہے۔ کیوں کہ تخصّص بالعقل شبہ پیدا نہیں کرتی اسلئے کہ عقل جن جن کی تخصّص کا تقاضا کرے گی انکو خاص کیا جائیگا اور انکے علاوہ باقیوں کی تخصّص نہیں ہوگی۔

(وَأَمَّا الْمَخْصُوصُ بِالْكَلَامِ فَعِنْدَ الْكَرْخِيِّ لَا يَتَقَيَّ حُجَّةٌ أَصْلًا مَعْلُومًا كَانَ الْمَخْصُوصُ كَالْمُسْتَمِينِ) حَيْثُ خُصَّ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ بِقَوْلِهِ وَانْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ . (أَوْ مَجْهُولًا كَالرَّبِّ) حَيْثُ خُصَّ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَاحِلٌ اللَّهُ الْبَيْعِ (لأنه إن كَانَ مَجْهُولًا صَارَ الْبَاقِي مَجْهُولًا لِأَنَّ التَّخْصِصَ كَالِاسْتِثْنَاءِ إِذْ هُوَ يُبَيِّنُ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ) أَى التَّخْصِصُ يُبَيِّنُ أَنَّ الْمَخْصُوصَ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ الْعَامِ كَالِاسْتِثْنَاءِ فَإِنَّهُ يُبَيِّنُ أَنَّ الْمُسْتَشْنَى لَمْ يَدْخُلْ فِي صَدْرِ الْكَلَامِ وَالِاسْتِثْنَاءُ

إِذَا كَانَ مَجْهُولًا يَكُونُ الْبَاقِي مِنْ صَدْرِ الْكَلَامِ مَجْهُولًا وَلَا يَثْبُتُ بِهِ الْحُكْمُ (وَأَنْ كَانَ مَعْلُومًا فَالظَّاهِرُ أَنْ يَكُونَ مُعْلَلًا لِأَنَّهُ كَلَامٌ مُسْتَقِلٌّ) وَالْأَصْلُ فِي النُّصُوصِ التَّعْلِيلُ (وَلَا يُدْرَى كَيْفَ يُخْرَجُ بِالتَّعْلِيلِ فَيَبْقَى الْبَاقِي مَجْهُولًا وَعِنْدَ الْبَعْضِ إِنْ كَانَ مَعْلُومًا بَقِيَ الْعَامُ فِيمَا وَرَاءَ الْمُخْصُوصِ كَمَا كَانَ لِأَنَّهُ كَالِإِسْتِثْنَاءِ) فِي أَنَّهُ يُبَيِّنُ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ (فَلَا يَقْبَلُ التَّعْلِيلُ) إِذْ إِلَّا اسْتِثْنَاءٌ لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيلُ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ بِنَفْسِهِ وَفِي صُورَةِ الْإِسْتِثْنَاءِ الْعَامُ حُجَّةٌ فِي الْبَاقِي كَمَا كَانَ فَكَذَا التَّخْصِصُ وَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا لَا يَبْقَى الْعَامُ حُجَّةً لِمَا قُلْنَا مِنْ أَنَّ التَّخْصِصَ كَالِإِسْتِثْنَاءِ وَالْإِسْتِثْنَاءُ الْمَجْهُولُ يُجْعَلُ الْبَاقِي مَجْهُولًا فَلَا يَبْقَى الْعَامُ حُجَّةً فِي الْبَاقِي.

(وَعِنْدَ الْبَعْضِ إِنْ كَانَ مَعْلُومًا فَكَمَا ذَكَرْنَا أَمَّا) أَنَّ الْعَامَ يَبْقَى فِيمَا وَرَاءَ الْمُخْصُوصِ كَمَا كَانَ (وَأِنْ كَانَ مَجْهُولًا يَسْقُطُ الْمُخْصُوصُ لِأَنَّهُ كَلَامٌ مُسْتَقِلٌّ بِخِلَافِ الْإِسْتِثْنَاءِ وَلَمَّا كَانَ الْمُخْصُوصُ كَلَامًا مُسْتَقِلًّا وَكَانَ مَعْنَاهُ مَجْهُولًا يَسْقُطُ هُوَ بِنَفْسِهِ وَلَا يَتَعَدَّى جِهَاتِهِ إِلَى صَدْرِ الْكَلَامِ بِخِلَافِ الْإِسْتِثْنَاءِ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ بِنَفْسِهِ بَلْ هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِصَدْرِ الْكَلَامِ فَجِهَاتُهُ يَتَعَدَّى إِلَى صَدْرِ الْكَلَامِ (وَعِنْدَنَا تَمَكَّنَ فِيهِ شَبَهَةٌ لِأَنَّهُ عَلِمَ أَنَّهُ غَيْرُ مَحْمُولٍ عَلَى ظَاهِرِهِ وَهُوَ إِرَادَةُ الْكُلِّ فَعَلِمَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ الْبَعْضُ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ فَإِذَا كَانَ كُلُّ أَفْرَادِهِ مِثْلًا وَعَلِمَ أَنَّ الْمِثْلَ غَيْرُ مُرَادَةٍ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَعْدَادِ الَّتِي دُونَ الْمِثْلَةِ مَسَاوٍ فِي أَنَّ اللَّفْظَ مَجَازٌ فِيهِ فَلَا يَثْبُتُ عَدَدٌ مُعَيَّنٌ مِنْهَا لِأَنَّهُ تَرْجِيحٌ مِنْ غَيْرِ مُرَجَّحٍ).

**ترجمہ و تشریح:-** جاننا چاہیے کہ مصنف رحمہ اللہ نے ٹھس کلامی سے متعلق چار مذاہب نقل کئے ہیں پہلا مذہب امام ابوالحسن کرخی کا ہے اور دوسرا اور تیسرا مذہب بعض علماء کا نقل کیا ہے اور ان بعض کا تعین کسی نے نہیں کیا کہ ان سے کون مراد ہیں اور چوتھا مذہب فقہاء احناف کا مسلک مختار ہے۔ اس اجمال کے بعد اب ان مذاہب اربعہ کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک ٹھس اگر کلام ہو تو خواہ وہ معلوم ہو یا مجہول دونوں صورتوں میں وہ عام اصلاً

حجت نہیں ہوگا۔ تخصّص معلوم کی مثال جیسے متامن ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول اقتلو المشرکین (الایہ) عام ہے اور اس میں ہر مشرک کو قتل کرنے کا حکم دیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول ”وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ“ یہ ایک کلام مستقل ہے جسکے ساتھ متامن کو حکم قتل سے نکالا ہے۔

اور مجہول کی مثال جیسے ربا اور سود کہ اسکو اللہ تعالیٰ کے قول احل اللہ البیع (الایہ) سے نکالا ہے اسلئے کہ تخصّص اگر مجہول ہو تو باقی بھی مجہول ہونگے اور مجہول حجت نہیں بن سکتا اور اگر معلوم ہو تو معلل ہوگا کیونکہ اصل نصوص میں تعلیل ہے لہذا معلوم نہ ہوگا کہ ان تعلیلات کے ساتھ کتنے نکلے ہیں تو پھر بھی باقی مجہول ہوگا تو حجت نہیں ہوگا۔ دوسرا مذہب بعض علماء کا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر تخصّص معلوم ہو تو عام مخصوص کے علاوہ میں حجت ہوگا اسلئے کہ یہ تخصّص کلامی استثناء کی مانند ہے۔ اور استثناء جب معلوم ہو تو عام مستثنیٰ کے علاوہ میں حجت ہوتا ہے۔ تو یہاں بھی مخصوص کے علاوہ میں حجت ہوگا۔

اور اگر مجہول ہو تو پھر عام حجت نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ استثناء مجہول کی مانند ہوگا۔ اور استثناء مجہول کی صورت میں عام حجت نہیں ہوتا تو یہاں بھی حجت نہیں ہوگا۔

تیسرا مذہب بعض دوسرے علماء کا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر تخصّص معلوم ہو تو پھر تو عام مخصوص کے علاوہ میں حجت ہے ہی لیکن اگر تخصّص مجہول ہو تو پھر وہ تخصّص خود ساقط ہوگا وہ تخصّص کالعدم ہو کر عام حجت ہوگا اور استثناء مجہول کو کالعدم نہیں کیا جاسکتا اسلئے کہ صدر کلام اس پر موقوف ہوتا ہے تو اسکو کالعدم کرنے سے پورا کلام کالعدم ہوگا۔ چوتھا مذہب فقہاء حنفیہ کا مسلک مختار ہے اور وہ یہ ہے کہ تخصّص کلامی کی صورت میں عام حجت ظنی ہے۔ اب ترجمہ ملاحظہ کیجئے۔

فرمایا کہ جہاں تک مخصوص بالکلام کا تعلق ہے تو امام کرنی کے نزدیک وہ قطعاً حجت نہیں خواہ مخصوص معلوم ہو جیسے متامن اسلئے کہ اسکو اللہ تعالیٰ کے قول اقتلو المشرکین (الایہ) سے اللہ تعالیٰ کے قول وان احد من المشرکین (الایہ) کے ساتھ خاص کیا گیا ہے یعنی اگر مشرکین میں سے کوئی ایک آپ سے پناہ مانگ لے تو آپ اسکو پناہ دے دیجئے یہاں تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کا کلام سن لے۔ یا مجہول ہو جیسے ربا کہ اس کو اللہ تعالیٰ کے قول احل اللہ البیع سے و حرم الربو کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔

اسلئے کہ اگر مخصوص مجہول ہو تو باقی بھی مجہول ہوگا اسلئے کہ تخصیص استثناء کی مانند ہے اسلئے کہ تخصیص بیان

کرتی ہے کہ وہ یعنی مخصوص داخل نہیں ہے جس طرح استثناء بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام میں داخل نہیں ہے اور استثناء جب مجہول ہو تو صدر کلام میں جو باقی ہو وہ بھی مجہول ہوتا ہے اور اسکے ساتھ حکم ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ مخصوص معلوم ہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ معلل ہوگا۔ اسلئے کہ وہ شخص کلام مستقل ہے اور نصوص میں تعلیل اصل ہے اور یہ معلوم نہ ہوگا کہ تعلیل کے ساتھ کتنے نکل گئے تو اسلئے مجہول ہوگا۔

اور بعض علماء کے نزدیک اگر شخص کلامی معلوم ہو تو مخصوص کے علاوہ میں عام حسب سابق حجت ہوگا۔ اسلئے کہ یہ شخص استثناء کی مانند ہے۔ اس بات کو بیان کرنے میں کہ مخصوص داخل نہیں ہے۔ لہذا یہ تعلیل قبول نہیں کریگا جیسا کہ استثناء بھی تعلیل کو قبول نہیں کرتا۔ اسلئے کہ استثناء بذات خود غیر مستقل ہے۔ اور استثناء کی صورت میں عام باقی افراد میں حسب سابق حجت ہوتا ہے تو تخصیص میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ اور اگر مخصوص بالکلام مجہول ہو تو پھر عام باقی میں حجت نہیں ہوگا اسلئے کہ استثناء تخصیص کی مانند ہے اور استثناء مجہول باقی کو مجہول بناتا ہے تو عام باقی میں حجت نہیں ہوگا۔

اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک اگر مخصوص بالکلام معلوم ہو تو پھر تو وہ ہے جو ابھی ہم نے ذکر کیا کہ عام مخصوص کے علاوہ میں حسب سابق حجت ہوگا۔ اور اگر مخصوص مجہول ہو تو شخص خود ساقط ہوگا۔ اسلئے کہ وہ کلام مستقل ہے بخلاف استثناء کے یعنی جب شخص کلام مستقل ہو اور اس کا معنی مجہول ہو تو وہ بذات خود ساقط ہوگا اور اس شخص کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی نہیں ہوگی بخلاف استثناء کے کیونکہ وہ مستقل بنفسہ نہیں ہے بلکہ وہ صدر کلام کے ساتھ متعلق ہے۔ تو اسکی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہوگی۔

اور ہمارے نزدیک مخصوص بالکلام میں شبہ ثابت ہوا ہے اسلئے کہ معلوم ہوا کہ وہ عام اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے اور اس کا ظاہر تمام افراد کا ارادہ ہے تو معلوم ہوا کہ مجاز اس سے بعض مراد ہیں تو جب مثلاً تمام افراد سو ہوں اور یہ معلوم ہو جائے کہ وہ سو تمام مراد نہیں۔ تو سو سے کم تمام اعداد اس لفظ کے ان افراد پر مجاز دلالت کرنے میں برابر ہیں۔ تو اسلئے ان سو میں سے کوئی عدد متعین مراد نہیں ہو سکے گا۔ اسلئے کہ ایسا کرنے سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔

ثُمَّ ذَكَرَ ثَمْرَةَ تَمْكِنِ الشُّبْهَةِ فِيهِ بِقَوْلِهِ (فَيَصِيرُ عِنْدَنَا كَالْعَامِ الَّذِي لَمْ يَخْصُصْ عِنْدَ

الشَّافِعِيِّ حَتَّى يُخَصَّصَهُ خَيْرُ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسُ) ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ مَعَ وُجُودِ هَذِهِ

الشُّبْهَةِ لَا يَسْقُطُ الْإِحْتِجَاجُ بِهِ فَقَالَ (لَكِنْ لَا يَسْقُطُ الْإِحْتِجَاجُ بِهِ لِأَنَّ الْمُخَصَّصَ



يُشَبِّه النَّاسِخَ بِصِغَتِهِ وَالْإِسْتِثْنَاءَ بِحُكْمِهِ لِمَا قُلْنَا فَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ  
لِلشَّبْهِ الْأَوَّلِ وَيُوجِبُ جِهَالَةً فِي الْعَامِ لِلشَّبْهِ الثَّانِي فَدَخَلَ الشَّكُّ فِي سُقُوطِ  
الْعَامِ فَلَا يَسْقُطُ بِهِ) أَيْ بِالشَّكِّ إِذْ قَبْلَ التَّخْصِصِ كَانَ مَعْمُولًا بِهِ فَلَمَّا خُصَّ دَخَلَ  
الشَّكُّ فِي أَنَّهُ هَلْ بَقِيَ مَعْمُولًا بِهِ أَمْ بَطَلَ فَلَا يَنْطَلُ بِالشَّكِّ.

(وَأِنْ كَانَ) أَيْ الْمُخَصَّصُ (مَعْلُومًا فَلِلشَّبْهِ الْأَوَّلِ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ) لَا يُرِيدُ بِقَوْلِهِ  
فَلِلشَّبْهِ الْأَوَّلِ أَنَّهُ يُشَابِهُ النَّاسِخَ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ كَمَا يَصِحُّ أَنْ يَعْلَلَ النَّاسِخَ الَّذِي يَنْسَخُ  
بَعْضُ أَفْرَادِ الْعَامِ لِنَسْخِ الْقِيَاسِ بَعْضُ آخَرٍ مِنْ أَفْرَادِ الْعَامِ فَإِنَّ تَعْلِيلَ النَّاسِخِ عَلَى  
هَذَا الْوَجْهِ لَا يَصِحُّ عَلَى مَا يَأْتِي فِي هَذِهِ الصَّفْحَةِ بَلْ يُرِيدُ أَنَّهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ نَصٌّ  
مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ (كَمَا هُوَ عِنْدَنَا) فَإِنَّ عِنْدَنَا وَعِنْدَ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ يَصِحُّ  
تَعْلِيلُهُ خِلَافًا لِلْجُبَانِيِّ فَإِذَا صَحَّ تَعْلِيلُهُ لَا يُدْرَى أَنَّهُ كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ أَيْ بِالْقِيَاسِ  
وَكَمْ يَبْقَى تَحْتَ الْعَامِ (فَيُوجِبُ جِهَالَةً فِيمَا بَقِيَ تَحْتَ الْعَامِ وَلِلشَّبْهِ الثَّانِي لَا

يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ كَمَا هُوَ عِنْدَ الْبَعْضِ فَدَخَلَ الشَّكُّ فِي سُقُوطِ الْعَامِ فَلَا يَسْقُطُ  
بِهِ) أَيْ بِالشَّبْهِ الثَّانِي وَهُوَ شِبْهُ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْمُخَصَّصَ بَيْنَ أَنَّ الْمَخْصُوصَ  
غَيْرُ دَاخِلٍ فِي حُكْمِ الْعَامِ فَلِهَذَا الشَّبْهِ لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْجُبَانِيِّ كَمَا لَا  
يَصِحُّ تَعْلِيلُ الْمُسْتَشْنَى وَإِخْرَاجُ الْبَعْضِ الْآخَرِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ فَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَصِحُّ  
تَعْلِيلُهُ يَصِيرُ الْبَاقِي تَحْتَ الْعَامِ مَجْهُولًا فَلَا يَبْقَى الْعَامُ حُجَّةً وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ  
تَعْلِيلُهُ يَبْقَى الْعَامُ حُجَّةً وَقَدْ كَانَ قَبْلَ التَّخْصِصِ حُجَّةً فَوَقَعَ الشَّكُّ فِي بُطْلَانِهِ فَلَا  
يَنْطَلُ بِالشَّكِّ هَذَا مَا قَالُوا۔

**ترجمہ و تشریح :-** ہمارے نزدیک عام مخصوص بالكلام کی جیت میں شبہ ہے خواہ مخصوص بالكلام معلوم ہو یا  
مجهول ہو تو اس عبارت میں عام مخصوص بالكلام میں ممکن شبہ کے شرہ کو بیان کرتے ہوئے فرمایا۔

کہ ہمارے نزدیک یہ عام مخصوص البعض امام شافعی کے نزدیک عام غیر مخصوص البعض کی طرح ہو جائیگا یعنی انکے  
ز نزدیک جس طرح عام غیر مخصوص البعض میں خبر واحد اور قیاس کے ساتھ تخصیص جائز ہوتی ہے اسی طرح ہمارے

نزدیک عام مخصوص البعض میں بھی تخصیص جائز ہوگی۔

پھر مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض میں اس شبہ کے ہونے کے باوجود اسکے ساتھ احتجاج اور استدلال ساقط نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ تخصیص اپنے صیغہ کے ساتھ کلام متانف اور مستقل بالمفہوم ہونے کی وجہ سے ناخ کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اور حکم کے اعتبار سے استثناء کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اسلئے کہ جس طرح استثناء مستثنیٰ کے علاوہ میں حکم ثابت کرتا ہے تو اسی طرح یہ تخصیص کلامی مخصوص کے علاوہ میں حکم ثابت کرتا ہے۔ تو اگر یہ مخصوص بالکلام مجہول ہو تو تخصیص کلامی شبہ اول یعنی ناخ کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ساقط ہوگا۔ اسلئے کہ ناخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے۔ تو اس مخصوص مجہول کی جہالت عام کے حکم کی طرف متعدی نہیں ہوگی۔

اور یہ مخصوص مجہول شبہ ثانی یعنی استثناء کے ساتھ مشابہت کی بنا پر حکم عام میں جہالت کو ثابت کرتا ہے اسلئے استثناء مجہول کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہوتی ہے۔ تو لہذا عام کے سقوط میں شک داخل ہوا تو شک کے ساتھ وہ ساقط نہ ہوگا۔ اسلئے کہ تخصیص سے پہلے وہ عام معمول بہ تھا اور جب اس میں تخصیص ہوئی تو اس میں شک واقع ہوا کہ آیا اب وہ معمول بہ ہے یا باطل ہو گیا لہذا شک کی وجہ سے وہ باطل نہ ہوگا۔

اور اگر تخصیص معلوم ہو تو شبہ اول یعنی ناخ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے اسکی تعلیل صحیح ہوگی۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ انکے اس قول کا یہ مطلب نہیں کہ جس طرح اس ناخ کی علت نکالی جسکے ساتھ بعض افراد عام کو منسوخ کیا جاتا ہے تاکہ قیاس کے ساتھ اسکے بعض دوسرے افراد کو بھی منسوخ کیا جائے اسلئے کہ ناخ کا اس طرح علت نکالنا صحیح نہیں جیسا کہ اس صفحہ پر آجائیگا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس طرح ناخ کی نص مستقل ہونے کی وجہ سے علت نکالی جاتی ہے تو اسی طرح یہ تخصیص کلامی بھی چونکہ کلام مستقل ہے اسلئے اسکے لئے بھی علت نکالی جائیگی۔ جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے۔ اسلئے کہ ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک تخصیص کلامی جب معلوم ہو تو اسکی تعلیل صحیح ہے برخلاف ابوعلی جبائی کے۔

اور جب اس تخصیص کلامی کی تعلیل صحیح ہوگی تو معلوم نہ ہوگا کہ تعلیل اور قیاس کے ساتھ مزید کتنے افراد نکل گئے۔ اور کتنے عام کے نیچے باقی رہے۔ تو اسلئے ماہی تحت العام میں جہالت آئیگی اور شبہ ثانی یعنی استثناء کی مشابہت کی وجہ سے اسکی تعلیل صحیح نہیں ہوگی جیسا کہ بعض علماء کے نزدیک ہے تو سقوط عام میں شک داخل ہوگا یعنی شبہ ثانی جو کہ استثناء کے مشابہہ ہے اس اعتبار سے کہ تخصیص بیان کرتا ہے۔ کہ مخصوص حکم عام میں داخل نہیں ہے تو اس شبہ کی بناء

پر تخصّص معلوم کی تعلیل صحیح نہیں جیسا کہ امام جہاّی کا مذہب ہے جیسا کہ مستثنیٰ کی تعلیل اور قیاس کے ساتھ بعض دوسرے افراد کا نکالنا صحیح نہیں ہے۔

تو اس حیثیت سے کہ اسکی تعلیل صحیح ہے اور چونکہ یہ معلوم نہ ہوگا کہ تعلیل اور قیاس کے ساتھ کتنے نکلے تو عام کے نیچے باقی افراد مجہول ہو گئے تو عام حجت نہیں رہیگا۔ اور اس حیثیت سے کہ یہ تخصّص معلوم استثناء معلوم کے مشابہ ہے اور استثناء معلوم کی تعلیل صحیح نہیں ہے عام حسب سابق حجت رہیگا اور تخصّص سے پہلے یہ عام حجت تھا اور تخصّص کے بعد اسکی حجیت کے باقی رہنے میں استثناء کے ساتھ مشابہت کی بنا پر اور باطل ہو جانے میں ناخ کے ساتھ مشابہت کی بنا پر شک واقع ہوا تو لہذا شک کی وجہ سے اس عام کی حجیت باطل نہ ہوگی۔ ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے۔

وَيَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْمَذْهَبُ عِنْدَكُمْ وَعِنْدَ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ صَحَّةُ تَعْلِيلِهِ فَيَجِبُ أَنْ يُبْطَلَ الْعَامُ عِنْدَكُمْ بِإِنَاءٍ عَلَى زَعْمِكُمْ فِي صَحَّةِ تَعْلِيلِهِ وَلَا تَمْسُكُ لَكُمْ بِزَعْمِ الْجَبَائِي أَنْ عِنْدَهُ لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ فَلِدْفَعِ هَذِهِ الشُّبْهَةِ قَالَ (عَلَى أَنَّ احْتِمَالَ التَّعْلِيلِ لَا يُخْرِجُهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً لِأَنَّ مَا اقْتَضَى الْقِيَاسُ تَخْصِصَهُ يُخْصُصُ وَمَا لَا فَلَا) فَإِنْ الْمُخْصَصُ إِنْ لَمْ تَدْرِكْ فِيهِ عِلَّةٌ لَا يُعْلَلُ فَيَبْقَى الْعَامُ فِي الْبَاقِي حُجَّةً وَإِنْ عَرَفْتَ فِيهِ عِلَّةً فَكُلُّ مَا تَوَجَّدَ الْعِلَّةُ فِيهِ يُخْصَصُ قِيَاساً وَمَا لَا فَلَا، فَلَا يُبْطَلُ الْعَامُ بِاحْتِمَالِ التَّعْلِيلِ (فَظَهَرَ هَهُنَا الْفَرْقُ بَيْنَ التَّخْصِصِ وَالنَّسْخِ) أَيْ لَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ تَعْلِيلَ الْمُخْصَصِ صَحِيحٌ ظَهَرَ مِنْ هَذَا الْحُكْمِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْمُخْصَصِ وَالنَّاسِخِ لِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُ النَّاسِخِ الَّذِي يَنْسَخُ الْحُكْمَ فِي بَعْضِ أَفْرَادِ الْعَامِ لِيُثْبِتَ النَّسْخَ فِي بَعْضِ آخَرِ قِيَاساً صُورَتُهُ أَنْ يَرُدَّ نَصٌّ خَاصٌّ حُكْمُهُ مُخَالَفٌ لِحُكْمِ الْعَامِ وَيَكُونُ وُزُودُهُ مُتَرَاخِياً عَنْ وُزُودِ الْعَامِ فَلَمَّا نَجَعَلْنَاهُ نَاسِخاً لَا مُخْصَصاً عَلَى مَا سَبَقَ (فَلَمَّا الْعَامَ الَّذِي يَنْسَخُ بَعْضُ مَا تَنَازَلَهُ لَا يَنْسَخُ بِالْقِيَاسِ) لِأَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَنْسَخُ النَّصَّ (إِذْ هُوَ لَا يُعَارِضُهُ

لِأَنَّهُ ذُو نَفْسٍ لَكِنْ يُخْصَصُ وَلَا يَلْزَمُ بِهِ الْمُعَارَضَةُ لِأَنَّهُ يُبَيِّنُ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ)

**ترجمہ و تشریح:** - اور یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب آپ کے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک تخصّص کلامی کی تعلیل کا صحیح ہونا ہے تو پھر آپ کے نزدیک حجیت عام باطل ہونی چاہیے۔ اسلئے کہ آپ کے

نزدیک جب اسکی تعلیل صحیح ہے تو عام کے نیچے باقی رہنے والے افراد مجہول ہو گئے لہذا وہ باطل ہوگا اور امام جہاکی کے مذہب سے آپ کا استدلال کرنا درست نہیں ہے کہ اس کے نزدیک تخصّص کلامی کی تعلیل استثناء کے ساتھ مشابہت کی بنا پر صحیح نہیں ہے تو اس اعتراض کے لئے مسقف نے متن میں فرمایا بنا برائیں کہ احتمال تعلیل اس عام کو حجت ہونے سے نہیں نکالیں گے۔ اس لئے کہ قیاس اس تعلیل کی بنا پر مزید جن افراد کی تخصّص کا تقاضا کریگا وہ خاص ہو گئے اور جنکی تخصّص کا تقاضا نہیں کریگا انکی تخصّص نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ تخصّص میں اگر علت موجود نہ ہو تو اسکی تعلیل نہیں ہوگی۔ تو عام باقی افراد میں حجت رہیگا۔ اور اگر اس میں علت کا موجود ہونا معلوم ہوگا تو جن افراد میں علت ہوگی تو قیاس انکو خاص کیا جائیگا اور جن میں علت نہ ہوگی وہ خاص نہ ہو گئے لہذا عام صرف احتمال تعلیل کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔

پس ہمارے اس جواب سے تخصّص اور نسخ میں فرق ظاہر ہوا۔ (اور وہ یہ کہ تخصّص میں تخصّص قیاس کی تعلیل کے ساتھ مزید تخصّص صحیح ہے۔ اور وہ تخصّص جو نسخ ہے جو عام کے بعض افراد کو منسوخ کرتا ہے۔ اس میں تعلیل قیاسی کے ساتھ مزید تخصّص جائز نہیں یعنی تخصّص ”نسخ“ جن افراد کو منسوخ کرتا ہے وہ منسوخ ہو گئے اور ان کے علاوہ تعلیل کے ساتھ مزید کوئی فرد منسوخ نہ ہوگا۔ نسخ کی صورت یوں ہوگی کہ ایک نص خاص وارد ہوا اور اس کا حکم عام کے حکم کے لئے مخالف ہوا اور خاص کا وارد ہونا عام کے وارد ہونے سے مؤخر ہو تو ہم اس خاص کو نسخ قرار دینگے اور اسکو تخصّص نہیں کہیں گے (اس لئے کہ تخصّص میں تعلیل صحیح ہوتی ہے اور تعلیل کے ساتھ پھر افراد کی بھی تخصّص ہوگی نسخ کی تعلیل صحیح نہیں اس لئے تعلیل کے ساتھ مزید نسخ نہیں ہوگا) اس لئے کہ وہ عام جس کے بعض افراد منسوخ ہوئے ہیں وہ قیاس کے ساتھ منسوخ نہیں ہوتے اس لئے کہ قیاس نص کو منسوخ نہیں کر سکتا کیوں کہ قیاس نص کے ساتھ معارضہ نہیں کر سکتا اس لئے کہ قیاس نص سے کم درجہ کا ہے۔ لیکن قیاس نص کی تخصّص کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ تخصّص کے ساتھ معارضہ لازم نہیں کیونکہ وہ فقط مخصوص افراد کے عدم دخول کو بیان کرتا ہے۔ (مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول والذین یتوفون منکم ویلدرون منکم ازواجاً) (الایہ) کا مطلب یہ ہے کہ ہر متوفی عنہا زوجہا خواہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ ہوا اسکی عدت چار ماہ دس دن ہے اور آیت واولات الاحمال اجلهن الایہ بطور خاص بتاتا ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے اور جیسا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے گزر گئی کہ واولات الاحمال الایہ کا نزول والذین یتوفون الایہ سے مؤخر ہے لہذا واولات الاحمال اس کے لئے نسخ ہے تخصّص نہیں ہے۔)

اس عبارت کا ترجمہ یوں ہوگا۔

اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب آپ کا اور اکثر علماء کا مذہب تخصص کلامی کی تعلیل کا صحیح ہونا ہے تو عام کا حکم آپ کے نزدیک باطل ہونا چاہئے، تمہارے نزدیک اس کی تعلیل کے صحیح ہونے کی وجہ سے۔ اور امام جہاکی کے نزدیک تعلیل کے صحیح نہ ہونے سے آپ استدلال نہیں کر سکتے، تو اس اعتراض کے جواب میں مصنف نے فرمایا کہ عام کے حکم میں تعلیل کا احتمال اس کو حجت ہونے سے نہیں نکالے گا۔ اس لئے کہ قیاس جن افراد کی تخصیص کا تقاضا کرے گا تو ان کو خاص کیا جائے گا اور جن کا نہیں کرے گا تو وہ نہیں نکلیں گے اس لئے کہ تخصص میں اگر علت معلوم نہ ہو تو اس کی تعلیل نہیں ہوگی، تو عام باقی افراد میں حجت رہے گا، اور اگر اس میں علت معلوم ہو تو جہاں علت ہوگی وہ قیاس کے ذریعے خاص ہوں گے، اور جہاں علت نہ ہوگی وہ خاص نہ ہوں گے۔ تو احتمال تعلیل کی وجہ سے عام باطل نہ ہوگا۔ تو یہاں تخصیص اور نسخ میں فرق ظاہر ہوا، یعنی جب مصنف نے ذکر کیا کہ تخصص کی تعلیل صحیح ہے تو اس حکم سے تخصص اور نسخ میں فرق ظاہر ہوا، اس لئے کہ وہ نسخ جو بعض افراد عام کو منسوخ کرتا ہے، اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے، تاکہ دوسرے افراد میں بھی قیاس کے ساتھ نسخ ثابت ہو جائے اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک خاص نص جس کا حکم، حکم عام کے خلاف ہے اور اس خاص نص کا ورود عام حکم کے بعد ہو۔ تو ہم اس خاص حکم کو عام حکم کے لئے نسخ قرار دیں گے تخصص نہیں قرار دیں گے۔ اس لئے کہ وہ عام جس کے بعض افراد منسوخ ہوئے ہوں قیاس کے ساتھ اس کے مزید افراد منسوخ نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ قیاس نص کو منسوخ نہیں کر سکتا، کیوں کہ قیاس نص کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ قیاس نص سے درجہ میں کم ہے، لیکن قیاس کے ذریعے تخصیص ہو سکتی ہے اور تخصیص کے ساتھ معارضہ لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ تخصیص اس بات کا بیان ہے کہ یہ افراد عام میں داخل نہیں ہیں۔

وَهُنَا مَسَائِلُ مِنْ فُرُوعٍ تُنَاسِبُ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْإِسْتِثْنَاءِ وَالنَّسْخِ وَالتَّخْصِصِ (فَنُظَيِّرُ

الْإِسْتِثْنَاءَ مَا إِذَا بَاعَ الْحُرُّ وَالْعَبْدُ بِثَمَنِ) وَفِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ لَمْ يَدْخُلِ الْحُرُّ تَحْتَ

الْإِبْجَابِ (أَوْ بَاعَ عَبْدٌ بَيْنَ الْإِهْدَاءِ بِحَصَّتِهِ مِنَ الْأَلْفِ يَبْطُلُ الْبَيْعُ لِأَنَّهُ أَحَدُهُمَا لَمْ

يَدْخُلْ فِي الْبَيْعِ فَصَارَ الْبَيْعُ بِالْحِصَّةِ ابْتِدَاءً وَلَا نَّ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ يَصِيرُ شَرْطًا

لِقَبُولِ الْمَبِيعِ فَيَفْسُدُ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ) فَفِي الْمَسْئَلَةِ الْأُولَى لَيْسَ حَقِيقَةُ الْإِسْتِثْنَاءِ

مَوْجُودَةً لِكِنَّهَا تُنَاسِبُ الْإِسْتِثْنَاءَ فِي أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُ دُخُولَ الْمُسْتَثْنَى فِي حُكْمِ

صَدْرِ الْكَلَامِ وَفِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ لَمْ يَدْخُلِ الْحُرُّ تَحْتَ الْإِبْجَابِ مَعَ أَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ

تَنَاوَلَهُ فَصَارَ كَأَنَّهُ مُسْتَنَىٰ وَفِي الْمَسْئَلَةِ الثَّانِيَةِ وَهِيَ مَا إِذَا بَاعَ عَبْدَانِ إِلَّا هَذَا حَقِيقَةً  
إِلَّا سِتْنَاءً مَوْجُودَةً فَإِذَا لَمْ يَدْخُلْ أَحَدُهُمَا فِي الْبَيْعِ لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ فِي الْآخَرِ لَوْ جُهِينَ  
أَحَدُهُمَا أَنَّهُ يَصِيرُ الْبَيْعُ فِي الْآخَرِ بِحَصَّتِهِ مِنَ الثَّمَنِ الْمُقَابِلِ بِهِمَا وَالْبَيْعُ بِالْحِصَّةِ  
إِبْتِدَاءً بِاطِلَ لِلْجَهَالَةِ وَإِنَّمَا قُلْنَا ابْتِدَاءً لِأَنَّ الْبَيْعَ بِالْحِصَّةِ بَقَاءً صَحِيحٌ كَمَا يَأْتِي فِي  
الْمَسْئَلَةِ الَّتِي هِيَ نَظِيرُ النَّسْخِ.

وَالثَّانِي أَنَّ الْبَيْعَ فِي الْآخَرِ بَيْعٌ بِشَرْطِ مُخَالَفَةِ لِمُقْتَضَى الْعَقْدِ وَهُوَ أَنَّ قُبُولَ مَا لَيْسَ  
بِمَبِيعٍ وَهُوَ الْخُرُّ أَوْ الْعَبْدُ الْمُسْتَنَى يَصِيرُ شَرْطًا لِقُبُولِ الْمَبِيعِ (وَنَظِيرُ النَّسْخِ مَا إِذَا  
بَاعَ عَبْدَانِ بِأَلْفٍ فَمَاتَ أَحَدُهُمَا قَبْلَ التَّسْلِيمِ يَبْقَى الْعَقْدُ فِي الْبَاقِي بِحَصَّتِهِ)  
فَهَذِهِ الْمَسْئَلَةُ تُنَاسِبُ النَّسْخَ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْعَبْدَ الَّذِي مَاتَ قَبْلَ التَّسْلِيمِ كَانَ دَاخِلًا  
تَحْتَ الْبَيْعِ لَكِنْ لَمَّا مَاتَ فِي يَدِ الْبَائِعِ قَبْلَ التَّسْلِيمِ انْفَسَخَ الْبَيْعُ فِيهِ فَصَارَ كَالنَّسْخِ  
لِأَنَّ النَّسْخَ تَبْدِيلٌ بَعْدَ الثَّبُوتِ فَلَا يَفْسُدُ الْبَيْعُ فِي الْعَبْدِ الْآخَرِ مَعَ أَنَّهُ يَصِيرُ بَيْعًا  
بِالْحِصَّةِ لَكِنْ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ وَأَنَّهُ غَيْرُ مُفْسِدٍ لِأَنَّ الْجَهَالََةَ الطَّارِيَةَ لَا تَفْسُدُ.

**ترجمہ و تشریح:-** اور یہاں چند فرعی مسائل ہیں جو ہمارے ذکر کردہ مسائل استثناء اور تخصیص کے  
مناسب ہیں۔

سواستثناء کی نظیر وہ ہے کہ جب ایک آدمی آزاد اور غلام دونوں کو ایک ٹمن (مثلاً ہزار روپیہ) کے ساتھ بیچ  
دیں تو اس مسئلہ میں آزاد ايجاب کے اندر داخل نہ ہوگا۔ یا دو غلاموں کو بیچ دیں ان میں سے ایک معین کو اس ٹمن یعنی  
ہزار میں سے اسکے حصہ کے ساتھ مستثنیٰ کرتے ہوئے۔ تو ان دونوں صورتوں میں بیچ باطل ہوگی۔ اسلئے کہ ان دونوں  
میں سے ایک بیچ میں داخل نہ ہوا تو یہ بیچ بالحصہ ابتداء ہوگی۔ (آزاد تو اسلئے بیچ میں داخل نہ ہوگا کہ اس میں مالیت نہیں  
ہے۔ اور عقد بیچ میں وہ شی داخل ہوتی ہے جس میں مالیت ہو اسی لئے غیر مال آزاد یا مراد وغیرہ کی بیچ باطل ہوتی  
ہے۔

اور دوسری صورت میں اگرچہ مالیت تو دونوں میں موجود ہے لیکن اس کو ايجاب میں داخل کرتے ہی مستثنیٰ  
کر دیا تو وہ ہزار روپیہ دونوں پر تقسیم ہو کر پانچ سو میں ایک کی بیچ ہوئی اور پہلی صورت میں وہ ہزار روپیہ آزاد اور غلام

دونوں کی قیمت پر یعنی آزاد اگر غلام ہو تو اس تقدیر پر اسکی جو قیمت ہوگی اور غلام کی قیمت پر وہ ہزار روپیہ تقسیم ہو کر آزاد اسکے شمن کے ساتھ اور غلام مستثنیٰ اسکے شمن کے ساتھ بیچ سے نکل جائیگا تو بیع بالحصہ ابتداء ہو جائیگی)

اور اسلئے کہ جو بی بیع نہیں ہے (آزاد اور غلام مستثنیٰ من البیع) اسکو قبول بیع کے لئے شرط قرار دیا جاتا ہے (کیونکہ عقد تو ایک ہی ہے) تو اسلئے دونوں صورتوں میں شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائیگی۔

تو پہلے مسئلہ میں جب حرا اور عبد کو ایک عقد میں فروخت کیا جاتا ہے اسمیں ہیئتہ تو استثناء نہیں ہے لیکن وہ استثناء کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے کہ جس طرح استثناء دخول مستثنیٰ کو صدر کلام میں یعنی مستثنیٰ منہ میں روکتا ہے اسی طرح اس مسئلہ میں حرایجاب میں داخل ہوتا ہی نہیں اگرچہ صدر کلام اسکو شامل ہے۔ (اور اس فروخت کرنے والے نے کہا ہے کہ بعث ہذین عندک بالف) تو یہ مستثنیٰ کی مانند ہو گیا۔

اور دوسرے مسئلہ میں جب اس نے کہا ”بعث ہذین العبدین عندک بالف الا هذا“ تو اس میں حقیقت استثناء موجود ہے تو جب ایک بیع میں داخل نہ ہو تو دوسرے میں بھی بیع دو وجوہات کی بناء پر صحیح نہیں ہوگی۔

(۱) اسلئے کہ دوسرے میں یہ بیع بالحصہ من الثمن المقابل بھما ہے۔

(یعنی جو شمن دونوں کے مقابلہ میں ذکر کیا ہے ان میں سے ایک کے نکلنے کے ساتھ دوسرے میں اس شمن کے باقی ماندہ حصہ کے ساتھ اسکی بیع ہو گئی اور اسی کو بیع بالحصہ کہا جاتا ہے) اور یہ بیع بالحصہ ابتداء ہے، اور بالحصہ ابتداء باطل ہوتا ہے جہالت کی وجہ سے اور ہم نے کہا کہ بیع بالحصہ ابتداء باطل ہے اسلئے کہ بیع بالحصہ بقاء صحیح ہے جیسا کہ نظیر نسخ کے مسئلہ میں آجائیگا۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ دوسرے میں یہ بیع ایسی شرط کے ساتھ ہے جو مختصی عقد کے خلاف ہے اور وہ شرط مخالف یہ ہے کہ جو بیع نہیں ہے مثلاً حرایب عبد مستثنیٰ کو قبول بیع کے لئے شرط قرار دیا جاتا ہے اسی لئے اسکو ملا کر ذکر کیا جاتا ہے۔

اور نسخ کی نظیر یہ ہے کہ جب دو غلاموں کو ہزار روپیہ کے عوض میں بیع دیں۔ مشتری کو حوالہ کرنے سے پہلے ان میں سے ایک مر جائے تو باقی میں اسکے حصہ کے ساتھ بیع باقی رہے گی تو یہ مسئلہ نسخ کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے اسلئے کہ وہ غلام جو مشتری کے حوالے کرنے سے پہلے فوت ہو گیا وہ بیع میں داخل تھا لیکن جب مشتری کو حوالہ کرنے سے پہلے بائع کے ہاتھ میں فوت ہو گیا تو اس میں بیع نسخ ہو گئی تو یہ نسخ کی مانند ہو گیا (اسلئے کہ نسخ بھی کسی حکم کے ثابت ہونے کے بعد اسکا تبدیل کرنا ہوتا ہے اور یہاں بھی ایسا ہی ہوا) سو دوسرے غلام میں بیع فاسد نہ ہوگی۔ حالانکہ یہ بیع

بالخصہ ہے لیکن یہ بیع بالخصہ ابتداء نہیں بلکہ بیع بالخصہ بقاء ہے اور بیع بالخصہ بقاء مفید نہیں اسلئے کہ جو جہالت لازم آتی ہے وہ جہالت طاریہ ہے اور جہالت طاریہ جو عارضی جہالت ہے مفید نہیں ہوتی

(وَنظِيرُ التَّخْصِيصِ مَا إِذَا بَاعَ عَبْدَانِ بِالْفِ عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدِهِمَا صَحَّ إِنَّ غَلِيمَ مَحَلِّ الْخِيَارِ وَثَمَنَهُ، لِأَنَّ الْمَبِيعَ بِالْخِيَارِ يَدْخُلُ فِي الْإِجَابِ لَا الْحَكْمِ فَصَارَ فِي السَّبَبِ كَالنَّسْخِ وَفِي الْحَكْمِ كَالِاسْتِثْنَاءِ فَإِذَا جَهِلَ أَحَدُهُمَا لَا يَصَحُّ لَشِبهِ الْاسْتِثْنَاءِ وَإِذَا غَلِيمَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَصَحُّ لَشِبهِ النَّسْخِ وَلَمْ يَعتَبَرْ هَهُنَا شِبْهُ الْاسْتِثْنَاءِ حَتَّى يَفْسُدَ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدُ بِخِلَافِ الْحُرِّ وَالْعَبْدِ إِذَا بَيَّنَّ حَصَّةَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى) وَبَيَانُ مُنَاسَبَتِهَا التَّخْصِيصِ أَنَّ التَّخْصِيصَ يُشَابِهُ النَّسْخَ بِصِفَتِهِ وَالِاسْتِثْنَاءَ بِحُكْمِهِ وَهَذَا الْعَبْدُ الَّذِي فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْإِجَابِ لَا الْحَكْمِ عَلَى مَا عُرِفَ فَمَنْ حَيْثُ أَنَّهُ دَاخِلٌ فِي الْإِجَابِ يَكُونُ رَدُّهُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ تَبْدِيلًا فَيَكُونُ كَالنَّسْخِ وَمَنْ حَيْثُ أَنَّهُ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحَكْمِ يَكُونُ رَدُّهُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ بَيَانٌ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ فَيَكُونُ كَالِاسْتِثْنَاءِ وَإِذَا كَانَ لَهُ شَبَهَانِ يَكُونُ كَالْتَّخْصِيصِ الَّذِي لَهُ شِبْهُ بِالنَّسْخِ وَشِبْهُ بِالِاسْتِثْنَاءِ فَلَرَعَايَةِ الشَّبَهَيْنِ قُلْنَا إِنَّ غَلِيمَ مَحَلِّ الْخِيَارِ وَثَمَنَهُ يَصَحُّ الْبَيْعُ وَالْأَفْلَا-

**ترجمہ و تشریح:-** اور تخصیص کی نظیر وہ صورت ہے کہ جب ایک آدمی دو غلاموں کو ایک ہزار کے مقابلہ میں فروخت کرے اور بائع ان میں سے کسی ایک کے اندر اپنے لئے خیار شرط رکھ دے تو یہ صحیح ہے اگر محل خیار اور جس میں خیار شرط رکھا ہوا اس کا ثمن دونوں معلوم ہوں۔ اسلئے کہ جس بیع میں خیار شرط رکھا جاتا ہے وہ ایجاب (سبب عقد) میں داخل ہوتا ہے۔ لیکن حکم (ملک) میں داخل نہیں ہوتا (یعنی اگر بائع کے لئے خیار شرط رکھا ہو تو اسکی ملکیت سے خارج نہ ہوگا اور اگر مشتری کے لئے خیار رکھا ہو تو پھر اسکی ملکیت میں داخل نہ ہوگا۔)

لہذا یہ (یعنی شرط خیار کی بناء پر اسکا واپس کرنا) سبب میں نسخ کی مانند ہوا (کہ جس طرح نسخ کلام مستقل ہو کر افراد میں نسخ کرتا تھا تو یہ بھی ایسا ہے) اور حکم میں استثناء کی مانند ہوا (جس طرح استثناء مستثنیٰ کو صدر کلام سے خارج کرتا ہے تو خیار شرط کی بناء پر واپس کرنا بھی ایسا ہی ہوا کہ اسکو بیع میں داخل ہی نہیں کیا اور اسکے عدم دخول کو واضح کیا)



لہذا جب محل خیار اور ثمن دونوں میں سے کوئی ایک مجہول ہو (مثلاً یوں کہا کہ میں یہ دونوں غلام زید پر فروخت کرتا ہوں ایک ہزار روپیہ میں اس شرط کے ساتھ کہ میرے لئے ان دونوں میں سے کسی ایک کے اندر تین دن تک خیار شرط ہوگا۔)

تو استثناء کی مشابہت کی بنا پر یہ عقد صحیح نہیں ہوگا۔ (یعنی جس طرح استثناء اگر مجہول ہو تو صدر کلام باطل ہو جاتا ہے۔ تو اسی طرح یہاں جب محل خیار یا ثمن مجہول ہوگا تو عقد باطل ہو جائیگا)

اور جب دونوں میں سے ہر ایک معلوم ہو مثلاً یوں کہے کہ میں یہ دو غلام آپ پر فروخت کرتا ہوں ایک ہزار روپیہ میں اس طرح کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت اور ثمن برابر برابر یا ایک خاص چھ سو کا اور دوسرا چار سو کا ہے اور میرے لئے اس ایک میں خیار ہے اور اسکو متعین کرے) تو نسخ کی مشابہت کی بنا پر عقد صحیح ہوگا۔ یعنی جس طرح نسخ کے ساتھ معلوم افراد میں حکم منسوخ ہو جاتا ہے تو یہاں بھی اس ایک میں علی التعمین عقد منسوخ ہو جائیگا) اور یہاں پر استثناء کی مشابہت کا لحاظ نہیں کیا۔

یہاں تک (کہ اس ایک کے علی التعمین مستثنیٰ ہونے کی وجہ سے) شرط فاسد کی بنا پر عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ بخلاف پہلے مسئلہ کے جہاں حرا اور عبد دونوں کو بیع میں شامل کیا ہوا اور ثمن میں سے ہر ایک کا حصہ بھی متعین کیا ہو کہ وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فاسد ہے۔

اور اس مسئلہ کی تخصیص کے ساتھ مناسبت کا بیان یہ ہے کہ تخصیص اپنے صیغہ کے ساتھ نسخ کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے اور حکم کے اعتبار سے استثناء کے ساتھ مشابہ ہوتی ہے۔ تو اس طرح اسی مسئلہ میں جس غلام کے اندر خیار شرط رکھا ہے یہ عقد بیع کے ایجاب میں داخل ہے اور عقد بیع کے حکم جسکی وجہ سے مشتری کے لئے ملکیت حاصل ہوتی ہے میں داخل نہیں ہے جیسا کہ سابقہ بیان سے معلوم ہوا لہذا ایجاب میں داخل ہونے کی وجہ سے خیار شرط کی بناء پر اسکا واپس کرنا سابقہ کلام یعنی ایجاب تبدیل ہوا تو اس وجہ سے نسخ کی مانند ہو گیا اور حکم میں داخل نہ ہونے کی وجہ سے خیار شرط کی بناء پر اسکا رد کرنا اس بات کا بیان ہے کہ یہ عقد میں داخل ہی نہیں تھا تو استثناء کی مانند ہو جائیگا۔

اور جب اسکے لئے یہ دونوں مشابہتیں ہیں تو یہ اس تخصیص کی مانند ہوا جسکے لئے نسخ اور استثناء دونوں کے ساتھ مشابہت ہے تو ان دونوں مشابہتوں کی رعایت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر محل خیار اور ثمن دونوں معلوم ہوں تو بیع صحیح ہوگی ورنہ صحیح نہیں ہوگی۔

وهذه المسئلة على أربعة أوجه أحدها أن يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما إذا باع هذا وذالك بالفين هذا بالف وذالك بالف صفقة واحدة على أنه بالخيار في ذالك والثاني أن يكون محل الخيار معلوماً لكن ثمنه لا يكون معلوماً.

والثالث على العكس والرابع أن لا يكون شيء منهما معلوماً فلو راعينا كونه داخلاً في الإيجاب يصح البيع في الصور الأربع غاية ما في الباب أنه يصير بيعاً بالحصصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع.

ولو راعينا كونه غير داخلي في الحكم يفسد البيع في الصور الأربع أما إذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوماً فلا ن قبول غير المبيع يصير شرطاً لقبول المبيع وإذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولاً فلهذه العلة ولجهالة المبيع أو الثمن أو كليهما. فإذا علم أن شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع. فراعينا الشبهين وقلنا إذا كان محل الخيار أو ثمنه مجهولاً لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء وإذا كان كل واحد منهما معلوماً يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو أن قبول ما ليس بمبيع يصير شرطاً لقبول المبيع بخلاف ما إذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند أبي حنيفة رحمه الله لأن الحر غير داخلي في البيع أصلاً فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع.

**ترجمہ وتشریح :-** اور اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔

- (۱) کہ محل اختیار اور ثمن دونوں معلوم ہوں۔ مثلاً ایک آدمی نے دو غلام ہذا اور ذاک دو ہزار میں فروخت کئے اس طرح کہ ہذا اور ذاک میں سے ہر ایک کا ثمن ہزار ہے اور اسکے لئے ذاک میں اختیار ہوگا۔
- (۲) یہ کہ محل اختیار معلوم ہو لیکن ثمن معلوم نہ ہو مثلاً یوں کہا کہ میں اپنے دونوں غلام ہذا اور ذاک کو تم پر دو ہزار میں فروخت کرتا ہوں اس طرح کہ میرے لئے ذاک میں اختیار ہوگا تین دن کے لئے۔

(۳) دوسری صورت کا عکس یعنی یہ کہا کہ میں یہ دونوں غلام حذاور ذاک آپ پر ایک ہی عقد میں فروخت کرتا ہوں اس طرح کہ ان دونوں میں سے ہر ایک، ایک ہزار کا ہوگا اور میرے لئے ان دونوں میں سے کسی ایک میں خیار شرط ہوگا۔

(۴) دونوں مجہول ہوں مثلاً یوں کہے کہ میں ان دونوں غلاموں کو آپ پر فروخت کرتا ہوں ایک ہی عقد میں دو ہزار کے مقابلہ میں اور میرے لئے ان میں سے کسی ایک میں خیار شرط ہوگا۔

اب ان تمام صورتوں میں دونوں غلام عقد میں اور ایجاب میں داخل ہیں اور جس غلام میں خیار شرط ہے وہ حکم میں داخل نہیں۔ لہذا اگر ایجاب میں داخل ہونے کا اعتبار کیا جائے تو تمام صورتوں میں عقد صحیح ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ خرابی لازم آئیگی کہ خیار شرط کی بنا پر جب ایک کو واپس کریگا جس میں خیار شرط ہوگا تو بیع بالحصہ ہو جائیگی لیکن یہ بیع بالحصہ بقاء ہے اور وہ باطل نہیں ہے۔

اور اگر ہم اس غلام جس میں خیار شرط رکھا ہے کے حکم میں داخل نہ ہونے کا اعتبار کر لیں تو تمام صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔ جب دونوں معلوم ہوں اس صورت میں بیع اسلئے فاسد ہوگی کہ غیر بیع جس میں خیار شرط رکھا ہے وہ حکم میں بیع نہیں ہے کا قبول کرنا بیع کی قبولیت کے لئے شرط بن رہا ہے۔

اور جب دونوں میں سے کوئی ایک یا دونوں مجہول ہوں تو اسی علت کی وجہ سے کہ غیر بیع قبولیت بیع کے لئے شرط بن رہا ہے اور بیع یا شمن یا دونوں کے مجہول ہونے کی وجہ سے تو معلوم ہوا کہ نسخ کے ساتھ مشابہت کے اعتبار سے بیع تمام صورتوں میں صحیح ہو جاتی ہے اور استثناء کے ساتھ مشابہت تمام صورتوں میں بیع کے فساد کو واجب کرتی ہے۔

تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے کہا کہ جب محل خیار اور شمن دونوں یا ان میں سے کوئی ایک مجہول ہو تو استثناء کی مشابہت کی بنا پر بیع صحیح نہ ہوگی۔ اور جب دونوں میں سے ہر ایک معلوم ہوگا تو نسخ کی مشابہت کی بنا پر بیع صحیح ہوگی۔ اور دونوں کے معلوم ہونے کی صورت میں استثناء کی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا یہاں تک کہ شرط فاسد جو قبولیت بیع کیلئے غیر بیع کا شرط ہونا ہے کی بنا پر بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب آزاد اور غلام دونوں کو ایک ہی عقد میں فروخت کرے اور ہر ایک کا شمن بھی بیان کرے کہ اس میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع فاسد ہو جاتی ہے اسلئے کہ اس میں حریج کے اندر اصلاً داخل نہیں اسلئے کہ بیع کے اندر داخل ہونے کے لئے مالیت کا ہونا ضروری ہے اور حر مال ہی نہیں ہے لہذا وہ استثناء کے مشابہ ہے نسخ کے مشابہ ہے ہی نہیں لہذا قبولیت

میج کے لئے غیر میج شرط ہو جائیگی اور ایسی ہیج فاسد ہوتی ہے۔

(فصل فی الفاظِ وہی اِمّا عامٌ بصیغَتہ ومعناہ کالرّجالِ واما عامٌ بمعناہ وھذا  
 اِمّا ان یتناوَل المَجْمُوع کالرّھط والقوم وهو فی معنی الجمعِ او کُل واحدٍ  
 علی سبیل الشمولِ نحو من یأتینی فلہ درھم او علی سبیل البدلِ نحو من  
 یأتینی اَوْ لا فلہ درھم فالجمع وما فی معناہ یطلق علی الثلثۃ فصاعداً ) فقوله  
 یطلق علی الثلثۃ فصاعداً ای یصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرّھط علی کل عددٍ  
 معینٍ من الثلثۃ فصاعداً اِلی ما لا نہایۃ لہ فاذا اُطلق علی عددٍ معینٍ تدلّ علی جمیع  
 افرادِ ذالک العدَدِ المُعین فاذا کان لہ ثلثۃ عبید مثلاً او عشرۃ عبید فقال عبیدی  
 احرار یعنق جمیع العبید ولس المرادُ اَنّہ یحتملُ الثلثۃ فصاعداً لِانّ ھذا ینافی معنی  
 العموم (لأنّ اقلّ الجمع ثلثۃ) وعند البعضِ اثنانِ لقولہ تعالیٰ فان کان لہ اخوة والمراد  
 اثنان وقولہ تعالیٰ فقد صغّ قلوبُکما وقولہ علیہ السلام الاثنان فما فوقہا جماعة  
 ولنا اجماع اهل اللغة فی اختلاف صیغ الواحد والتثنیۃ والجمع (ولا نزاع فی  
 الارث والوصیۃ) لِانّ اقلّ الجمع فیہما اثنان (وقولہ تعالیٰ فقد صغّ قلوبکما  
 مجازٌ) کما یذکر الجمع للواحد (والحدیث محمول علی الموارث او علی  
 تقدّم سنیۃ الإمام) فانہ اذا کان المقتدی واحداً یقوم علی جنب الامام واذا کان  
 اثین فصاعداً یتقدّم الامام (او علی اجتماع الرّفقۃ بعد قوۃ الاسلام) فانہ لما کان  
 الاسلام ضعیفاً نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ان یسافر واحد او اثنان لقولہ  
 علیہ السلام الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثۃ رکب فلما ظہر قوۃ الاسلام  
 رخص فی سفر اثین وانما حملناہ علی احد ھذہ المعانی لئلا یتخالف اجماع اهل  
 العربیۃ (ولا تمسک لہم بنحو فعلنا لانه مشترک بین التثنیۃ والجمع لا ان  
 المثنی جمع) فانہم یقولون فعلنا صیغۃ مخصوصۃ بالجمع ویقع علی اثین فعلم ان  
 الاثنین جمع فنقول فعلنا غیر مختص بالجمع بل مشترک بین التثنیۃ والجمع لا ان

المنشی جمع۔

**ترجمہ و تشریح:-** یہ فصل الفاظ عام کے بیان میں ہے اور یہ الفاظ عام یا تو صیغہ اور معنی دونوں کے اعتبار سے عام ہونگے جیسے الرجال اور یا معنی کے اعتبار سے عام ہونگے اور یہ جو معنی کے اعتبار سے عام ہیں وہ یا تو مجموع کو شامل ہونگے جیسے رھط اور قوم اور جو مجموع کو شامل ہوتے ہیں وہ معنی جمع میں ہوتے ہیں (جسکو اسم جمع کہا جاتا ہے) اور یا ہر واحد کو علی سبیل الشمول شامل ہونگے اور یا علی سبیل البدلیت شامل ہونگے (جو ہر واحد کو علی سبیل الشمول شامل ہوتے ہیں انکی مثال) جیسے من یأثینی فله درهم (تو یہ ہر واحد کو علی سبیل الشمول شامل ہے کہ جو بھی اس متکلم کے پاس آیا تو اسکے لئے درهم ہوگا خواہ الگ الگ آجائیں یا دو دو یا جماعت جماعت اور جو ہر واحد کو علی سبیل البدلیت شامل ہوتے ہیں انکی مثال) جیسے مبر، یأثینی اولاً فله درهم۔ (کہ یہاں پر ایک کا الگ الگ اولاً آنا صرف علی سبیل البدلیت ہو سکتا ہے) پس جمع اور جو جمع کے معنی میں ہیں (یعنی جمع اور اسمائے جمع دونوں) کا اطلاق تین اور تین سے زیادہ پر ہوگا تو مصنف کا قول یطلق علی الثلاثة فصاعداً کا مطلب یہ ہے کہ جمع اور اسم جمع قوم اور رھط کا اطلاق تین اور تین سے زیادہ رالی مالا نہایہ لہ کے ہر عدد معین پر ہوتا ہے تو جب کسی عدد معین پر اسکا اطلاق کیا جائے تو اس عدد معین کے تمام افراد پر دلالت کریگا تو جب ایک آدمی کے لئے تین غلام ہونگے یا دس غلام ہونگے اور اس نے کہا ”عبدی احسار“ تو وہ تمام غلام آزاد ہونگے اور یہ مطلب نہیں کہ اسکا یہ قول تین یا تین سے زیادہ کا احتمال رکھتا ہے اسلئے کہ یہ معنی عموم کے منافی ہے کیوں کہ کم از کم عدد جمع کا تین ہے۔

اور بعض علماء کے نزدیک کم از کم عدد جمع کا دو ہے (مطلب یہ ہے کہ جمع کے کم از کم عدد میں اختلاف ہوا ہے تو اکثر صحابہ فقہاء اور آئمہ لغت کا مذہب یہ ہے کہ جمع کا کم از کم عدد تین ہے اور تین سے زیادہ رالی مالا نہایہ عدد معین کے تمام افراد پر اسکا اطلاق ہو سکتا ہے) اور بعض حضرات نے کہا کہ کم از کم عدد جمع کا دو ہے اسلئے کہ اگر یہی قسم اٹھائی ہو اور دو عورتوں سے شادی کی تو حائث ہو جائیگا۔ فریق ثانی نے اپنے مذہب پر چند دلائل پیش کئے۔

(۱) جمع کا کم از کم عدد دو ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان كان له اخوة اور مراد دو ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے فرمایا فقد صغت قلوبكما اور خطاب عائشہ اور حفصہ رضی اللہ عنہما کو ہے اور انکے دو ہی دل تھے تو قلوب جمع کا اطلاق دو کے عدد پر ہوا۔

(۳) آپ ﷺ نے فرمایا الانسان فلما فوقهما جماعة تو آپ نے صراحتہ دو اور دو سے زیادہ کو جماعت قرار دیا

اس سے معلوم ہوا کہ دو پر بھی جمع کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

اور ہمارے لئے یعنی جمہور کے لئے دلیل اہل لغت کا واحد ثثنیہ اور جمع کے صیغوں کا اختلاف ہے۔

ولانزع الخ سے بعض علماء کے دلائل کا ایک ایک کر کے جواب دے رہے ہیں۔ تو فرمایا کہ فان کان لہ اخوة سے دو کے مراد ہونے سے استدلال اسلئے صحیح نہیں کہ میراث اور وصیت کے باب میں ہم یعنی جمہور بھی اسکے قائل ہیں کہ دو پر جمع کا حکم لگایا جاتا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا قول ”فقد صغت قلوبكما الا یہ“ مجاز ہے یعنی جس طرح جمع کا اطلاق کبھی واحد پر ہوتا ہے جیسے ”ونادته المبلنکة وهو قائم یصلی فی المحراب“ میں ملائکہ سے حضرت جبرائیل علیہ السلام مراد ہیں مجازاً تو یہاں بھی قلوب سے قلبین مراد ہیں۔ اور اصل آسمیں یہ ہے کہ ثثنیہ کی اضافت ثثنیہ کی طرف قبیح ہوتی ہے اسلئے اول یعنی مضاف کو جمع لائے ہیں۔

اور جو حدیث آپ نے روایت کی ہے اسکے تین جواب ہیں۔ (۱) یا تو وہ موارد پر محمول ہے اور اسمیں نزاع نہیں کیونکہ میراث کے باب میں جمہور بھی مانتے ہیں کہ جمع کا اطلاق دو پر ہوتا ہے۔ (۲) اور یا امام کے آگے ہونے کے مسنون ہونے پر محمول ہے اسلئے کہ جب مقتدی ایک ہو تو وہ امام کے دائیں جانب نماز میں کھڑا ہوتا ہے اور اگر مقتدی دو ہوں یا زیادہ تو پھر امام کے پیچھے کھڑے ہوتے ہیں۔

(۳) یا یہ حدیث دین اسلام کی قوت کے بعد قافلہ کے اجتماع پر محمول ہے اسلئے کہ جب اسلام ضعیف تھا یعنی مظلوم تھا اور مسلمانوں کو ہر طرح ستایا جاتا تھا تو آپ ﷺ نے اکیلے اور دو، دو آدمیوں کو سفر کرنے سے منع فرمایا تھا۔ اور آپ نے فرمایا کہ ”الواحد شیطان“ یعنی اکیلے اکیلے سفر کرنا شیطان کا عمل ہے یعنی ہماری طرف سے اسکی اجازت نہیں ہے ”والاثنان شیطانان“ اور دو، دو شیطان ہیں یعنی دو، دو کر کے سفر پر جانا بھی شیطان کا عمل ہے ”والثلاثة ركب“ اور تین کا عدد قافلہ ہے انکول کر سفر کرنے کی اجازت ہے پھر جب اسلام کی قوت ظاہر ہو گئی تو آپ ﷺ نے دو، دو آدمیوں کو سفر کرنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا۔ ”الاثنان فما فوقهما جماعة“۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث کو ان تین معانی میں سے کسی ایک معنی پر ہم نے اسلئے حمل کیا کہ اہل لغت کے اجماع کے خلاف نہ ہو جائے۔

”ولا تمسک لہم بنحو فعلنا“ سے بعض کی ایک اور دلیل اور اسکے جواب کی طرف اشارہ کرتے

ہیں۔ بعض علماء نے اپنے مدعی پر دلیل قائم کرتے ہوئے یہ کہا کہ جمع کا اطلاق دو پر اسلئے صحیح ہے کہ دو آدمیوں نے جب کوئی کام کیا ہو اور وہ اسکی خبر دینا چاہتے ہوں تو وہ اسکی تعبیر فعلنا کے ساتھ کرتے ہیں حالانکہ یہ جمع کا صیغہ ہے اور دو پر اسکی دلالت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جمع کا کم از کم عدد دو ہی ہے۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ان بعض علماء کے لئے ”فعلنا“ یعنی متکلم مع الغیر کے صیغوں سے استدلال کرنا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ یہ صیغہ تثنیہ اور جمع میں مشترک ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ تثنیہ جمع ہے کیونکہ وہ علماء کہتے ہیں کہ ”فعلنا“ جمع کے ساتھ مخصوص ہے اور اسکا اطلاق اثنین پر بھی ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ دو جمع ہے تو ہم انکے جواب میں کہیں گے کہ یہ صیغہ ”فعلنا“ کا جمع کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ بلکہ یہ تثنیہ اور جمع میں مشترک ہے ایسا نہیں ہے کہ تثنیہ جمع ہے۔

(فِيصَحُّ تَخْصِیصُ الْجَمْعِ) تَعْقِیْبُ لِقَوْلِهِ إِنَّ أَقْلَ الْجَمْعِ ثَلَاثَةٌ وَالْمُرَادُ التَّخْصِیصُ

بِالْمُسْتَقْلِّ (وَمَا فِي مَعْنَاهُ) كَالرَّهْطِ وَالْقَوْمِ (إِلَى الثَّلَاثَةِ وَالْمَفْرَدِ) بِالْجَرِّ عَظْفٍ عَلَى

الْجَمْعِ أَيْ الْمَفْرَدِ الْحَقِيقِيِّ (كَالْجَمْعِ الَّذِي يَرَادُ بِهِ الْوَاحِدُ

نَحْوُ لَا اتَّزَوْجَ النِّسَاءُ إِلَى الْوَاحِدِ أَيْ يَصَحُّ تَخْصِیصُ الْمَفْرَدِ إِلَى الْوَاحِدِ وَالطَّائِفَةُ

كَالْمَفْرَدِ بِهَذَا فَرَسَ ابْنُ عَبَّاسٍ قَوْلَهُ تَعَالَى فَلَوْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ

(وَمِنْهَا) أَيْ مِنَ الْفَافِظِ الْعَامِّ (الْجَمْعِ الْمَعْرُوفِ بِاللَّامِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعْهُدًا لِأَنْ

الْمَعْرُوفُ لَيْسَ هُوَ الْمَاهِيَةُ فِي الْجَمْعِ وَلَا بَعْضُ الْفُرَادِ لَعَدَمِ الْأَوَّلِيَّةِ فَتَعَيَّنَ

الْكُلُّ) اِعْلَمْ أَنَّ لَامَ التَّعْرِیْفِ إِمَّا لِلْعَهْدِ الْخَارِجِيِّ أَوْ الذِّهْنِيِّ وَإِمَّا لِاسْتِغْرَاقِ الْجِنْسِ

وَأَمَّا لِتَعْرِیْفِ الطَّبِيعَةِ لَكِنْ الْعَهْدُ هُوَ الْأَصْلُ ثُمَّ الْاسْتِغْرَاقُ ثُمَّ تَعْرِیْفُ الطَّبِيعَةِ لِأَنَّ

الْفَلْظَ الَّذِي يَدْخُلُ عَلَيْهِ اللَّامُ دَالٌّ عَلَى الْمَاهِيَةِ بِدُونِ اللَّامِ فَحَمَلُ اللَّامِ عَلَى الْفَائِدَةِ

الْجَدِيدَةِ أَوَّلِيٌّ مِنْ حَمْلِهِ عَلَى تَعْرِیْفِ الطَّبِيعَةِ وَالْفَائِدَةُ الْجَدِيدَةُ إِمَّا تَعْرِیْفُ الْعَهْدِ أَوْ

اسْتِغْرَاقِ الْجِنْسِ وَتَعْرِیْفُ الْعَهْدِ أَوَّلِيٌّ مِنَ الْاسْتِغْرَاقِ لِأَنَّهُ إِذَا ذَكَرَ بَعْضُ الْفُرَادِ

الْجِنْسَ خَارِجًا أَوْ ذَهَنًا فَحَمَلُ اللَّامِ عَلَى ذَلِكَ الْبَعْضِ أَوَّلِيٌّ مِنْ حَمْلِهِ عَلَى جَمِيعِ

الْأَفْرَادِ لِأَنَّ الْبَعْضَ مَتَّيَّقٌ وَالْكُلُّ مُحْتَمَلٌ فَإِذَا عَلِمَ ذَلِكَ فَفِي الْجَمْعِ الْمَحْلِيِّ بِاللَّامِ

لا يمكن حملهُ بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لأنَّ الجمعَ وضع لا فراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حملهُ على العهد إذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة إلى هذا فتعين الاستغراق۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ (عام میں تخصیص کہاں تک جائز ہے انہیں اختلاف ہوا ہے تو بعض علماء کے نزدیک تخصیص کے ہوتے ہوئے بقاء جمع ہونا ضروری ہے تاکہ تخصیص کے بعد اس کا عموم باطل نہ ہو۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ تین تک تخصیص ہو سکتی ہے اور بعض نے کہا کہ دو تک تخصیص ہو سکتی ہے اور بعض نے کہا کہ ایک تک۔

اور مصنف رحمہ اللہ کے ہاں مختار یہ ہے کہ اگر عام جمع ہو جیسے الرجال النساء اور جو جمع کے معنی میں ہو جیسے قوم اور رھط تو ان میں تخصیص تین تک ہو سکتی ہے اسلئے کہ اقل جمع تین کا عدد ہے لہذا تین کے بعد جمع اور اسم جمع کی تخصیص کرنا اس کو جمع ہونے سے نکالنا ہوگا تو وہ نسخ بن جابر کا تخصیص نہ ہوگا۔

اور اگر عام اسم مفرد ہو جیسے رجل اور جو اسم مفرد کے معنی میں ہو جیسے النساء اس صورت میں کہ آدمی کہے لا تزوج النساء تو انہیں ایک تک تخصیص ہو سکتی ہے۔ اسلئے کہ ایک تک تخصیص کرنے سے وہ فرد پر دلالت کرنے سے نہیں نکلے گا۔

تو اس تفصیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ جمع اور جو جمع کے معنی میں ہیں انکی تخصیص تین تک ہو سکتی ہے مصنف کا قول ”بصح تخصیص الجمع“ مصنف کے قول لان اقل الجمع ثلثة پر تفریع ہے۔ اور تخصیص سے مراد تخصیص بالستقل ہے اسلئے کہ پہلے گزر گیا کہ تخصیص بغیر المستقل احتاف کے نزدیک تخصیص نہیں ہے۔

اور مصنف کا قول ”والفرد“ مجرور ہے اور ”الجمع“ پر عطف ہے تو معنی ہوا کہ مفرد کی تخصیص ایک تک جائز ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ مفرد حقیقی جیسے رجل اور جو مفرد کے معنی میں ہو جیسے وہ جمع جس سے واحد کا ارادہ کیا گیا ہو۔ (الذین قال لهم الناس میں الناس سے مراد نعیم بن مسعود یا کوئی اعرابی ہے) جیسے لا تزوج النساء میں واحد تک تخصیص ہو سکتی ہے (اسلئے کہ تمام نساء عالم سے نکاح نہیں کیا جاسکتا لہذا اس کا یہ قول لا تزوج امراة کے معنی میں ہوگا لہذا اگر ایک عورت سے نکاح کیا تو بھی حاث ہوگا)



اور طائفہ مفرد کی مانند ہے اور اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اللہ تعالیٰ کے قول فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة الا یہ کی تفسیر کی کیونکہ طائفہ قطعہ من الشئ کو کہا جاتا ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ لہذا طائفہ کا اطلاق واحد فصاعداً پر ہوگا۔

ومنها ای من الفاظ العام الخ۔ اور ان الفاظ عام میں سے جمع معرف باللام ہے جبکہ وہاں کوئی معهود نہ ہوا اسلئے کہ معرف باللام جمع میں ماہیت نہیں ہوتی کیونکہ ماہیت پر تو جمع لام تعریف کے بغیر بھی دلالت کرتا ہے اور نہ بعض افراد ہیں اسلئے کہ بعض افراد کا مراد لینا اور بعض کا نہ لینا ترجیح بلا مرجح ہے لہذا اکل متعین ہوئے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ جان لو کہ لام تعریف یا عہد خارجی یا ذہنی کے لئے ہوتا ہے۔ اور یا استغراق جنس کے لئے اور یا تعریف ماہیت کے لئے لیکن ان چاروں صورتوں میں سے لام کا عہد کے لئے ہونا اصل ہے خواہ عہد خارجی ہو یا ذہنی ہو۔ اور اسکے بعد تیسرے نمبر پر استغراق اصل ہے اور پھر تعریف ماہیت اور حقیقت اسلئے کہ وہ لفظ جس پر لام داخل ہے وہ لام کے داخل ہونے کے بغیر بھی ماہیت پر دلالت کرتا ہے تو لام کو فائدہ جدیدہ پر حمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے لام کو تعریف طبیعت پر حمل کرنے سے۔

اور فائدہ جدیدہ یا تعریف عہد ہے اور یا استغراق جنس ہے اور تعریف عہد تعریف استغراق سے اولیٰ ہے اسلئے کہ جب بعض افراد جنس کو خواہ خارجاً ہو یا ذہناً ہو ذکر کیا جائے تو لام کا حمل کرنا ان بعض پر تمام افراد پر حمل کرنے سے اولیٰ ہے اسلئے کہ بعض متیقن اور کل محتمل ہے اور متیقن پر حمل محتمل پر حمل کرنے سے اولیٰ ہوتا ہے۔ تو جب یہ بات معلوم ہوگئی تو جمع محلی باللام کا حمل کرنا تعریف ماہیت پر بطریق حقیقت نہیں ہو سکتا اسلئے کہ جمع کی وضع ماہیت کے لئے نہیں بلکہ ماہیت کے افراد کے لئے ہوئی ہے لیکن جمع محلی باللام کبھی کبھی تعریف ماہیت پر مجازاً حمل ہوتا ہے جیسا کہ اسی صفحہ پر آئے گا۔ اور اس کا حمل عہد پر خواہ خارجی ہو یا ذہنی نہیں ہوگا جبکہ وہاں کوئی معهود نہ ہو۔ تو مصنف کا قول کہ جمع محلی باللام کا حمل بعض افراد پر بھی نہیں ہے۔ وہ اسی کی طرف اشارہ ہے پس استغراق متعین ہو گیا۔ تو جمع معرف باللام الفاظ عام میں سے ہو گیا۔

(ولتمسکھم بقوله عليه السلام الأئمة من قریش) لَمَّا وَقَعَ الْإِخْتِلَافُ بَعْدَ رَسُولِ

اللَّهِ ﷺ فِي الْخِلَافَةِ وَقَالَ الْأَنْصَارُ مَنَا أَمِيرٌ وَمَنْكُمْ أَمِيرٌ تَمَسَّكَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ

عَنْهُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ وَلَمْ يَنْكُرْ أَحَدٌ (وَلِصَحَّةِ الْأِسْتِثْنَاءِ)۔

**ترجمہ و تشریح:-** یہ جمع معرف باللام کے عام ہونے کی دوسری دلیل ہے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ حضور ﷺ کی وفات کے بعد صحابہ کرام میں امر خلافت میں اختلاف ہوا اور انصار نے کہا منسا امیر ومنکم امیر یعنی ایک امیر ہم انصار میں سے ہوگا اور ایک تم قریش میں سے ہوگا۔ اس پر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الانمة من قریش۔ تو انصار میں سے کسی نے اہل لسان ہونے کے باوجود حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر تکبر نہیں کی اور یہ نہیں کہا کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر امام اور امیر قریش ہی میں سے ہونگے۔ بلکہ بعض امراء انصار میں سے بھی ہو سکتے ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ جمع معرف باللام الفاظ عام میں سے ہے اور یہ ان تمام افراد میں مستغرق ہوتا جو اسکے نیچے ہوں۔

ولصحة الاستثناء۔ یہ جمع معرف باللام کے الفاظ عام میں سے ہونے کی تیسری دلیل ہے۔ استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اگر جمع معرف باللام الفاظ عام میں سے نہ ہوتا۔ اور تمام افراد کے استغراق کے لئے نہ ہوتا تو اس سے استثناء صحیح نہ ہوتا۔ لیکن استثناء تو صحیح ہے لہذا معلوم ہوا کہ جمع معرف باللام میں جب معهود نہ ہو تو وہ استغراق اور احاطہ افراد کے لئے ہوگا اور الفاظ عام میں سے ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد فسجد الملائكة الا ابليس یعنی تمام فرشتوں نے سجدہ کیا۔ مگر ابلیس نے نہ کیا۔

(قال مشائخنا هذا الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف لا أتزوج النساء يحنث بالواحدة ويؤاخذ الواحد بقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء ولو أوصى بشئ لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد) هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولأنه لما لم يكن هنا ك معهود وليس للإستغراق. لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وإنما قال لعدم الفائدة أما في قوله لا أتزوج النساء فلأن اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمَنَعُهُ يكون لغواً وفي قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات إلى جميع فقراء الدنيا. فلا يكون الاستغراق مراداً فيكون لتعريف الجنس مجازاً فيكون الآية لبين مصرف الزكاة (فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو يحمل يطل اللام اصلاً) أى

اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باقٍ في الجنس من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمناً فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باقٍ من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يظل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه أولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام في باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقينا ه جمعاً لغا حرف العهد اصلاً إلى اخره۔

فعلم من هذه الابحاث أن ما قالوا إنه يُحمل على الجنس مجازاً مقيد بصورة لا يمكن حملها على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدرک الأبصار فان علماء نا قالوا انه لسلب العموم لا للعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس۔

**ترجمہ وتشریح:-** (یہ بات گزر گئی کہ لام تعریف میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد خارجی یا چنی کے لئے ہوا اگر ذہن یا خارج میں وہاں پر کوئی معبود ہو اول کی مثال جیسے جاء نی رجل فقال الرجل کذا۔ تو اسیں الرجل کے اندر الف لام عہد خارجی کے لئے ہے اور معبود وہ رجل ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اور دوسرے کی مثال ادخل السوق کہ یہاں ذہن متکلم میں کوئی بازار متعین ہے اسلئے کہ ماہیت سوق میں دخول ممکن نہیں اور اگر معبود ذہن یا خارج میں نہ ہو تو پھر الف لام استغراق اور احاطہ افراد کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ یہ تفصیل سے گزرا لیکن اگر استغراق پر بھی کسی وجہ سے اس کا حمل ممکن نہ ہو تو پھر الف لام مجازاً جنس کے لئے ہوتا ہے اور جمعیت باطل ہو جاتی ہے، تو اس پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ) ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ جمع محلی باللام جنس سے مجاز ہوتا ہے۔ اور جمعیت باطل ہو جاتی ہے۔ (یعنی اس وقت جبکہ جمع پر اور استغراق پر اس کا حمل ممکن نہ ہو اور خارج یا ذہن میں بھی کوئی معبود نہ ہو) یہاں تک کہ اگر کسی نے قسم اٹھائی اور کہا واللہ لا اتزوج النساء تو اسکے بعد اگر ایک عورت سے بھی نکاح کیا تو حانث ہو جائیگا۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول انما الصدقات للفقراء والا یہ میں واحد ہی مراد لیگے۔ اور اگر کسی شخص نے کچھ مال کے متعلق زید اور فقراء کے لئے وصیت کی اور بیان کرنے سے پہلے فوت ہو گیا تو وہ مال زید اور فقراء میں نصف نصف کرینگے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا یحل لک النساء من بعد الا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے

لئے مذکورات کے علاوہ کسی عورت سے نکاح جائز نہیں یہ آیت اس بات پر دلیل ہے کہ جمع مجاز ہے جنس سے۔ اور اسلئے کہ جب وہاں کوئی معہود نہ ہو اور الف لام عدم فائدہ کی وجہ سے استغراق پر بھی حمل نہ ہو سکتا ہو تو پھر جنس پر اسکا حمل کرنا ضروری ہے۔ اور استغراق پر حمل کرنے میں فائدہ الئے نہیں کہ لا ازواج النساء قسم ہے اور قسم منع کے لئے ہوتا ہے اور دنیا کی تمام عورتوں سے نکاح کرنا ویسے بھی ممکن نہیں تو قسم میں پھر کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ لہذا اگر ادھر الف لام کو جنس پر حمل نہ کیا جائے تو قسم لغو اور بے معنی ہو جائیگی۔

اور اللہ تعالیٰ کے قول انما الصدقات للفقراء میں بھی صدقات دنیا کے تمام فقر آء کی طرف پہنچانا ممکن نہیں لہذا اس میں استغراق مراد نہیں تو یہ مجازاً تعریف جنس کے لئے ہوگا تو آیت مصرف زکوٰۃ کا بیان ہوگی۔

تو لام جب جنس کے لئے ہوگا اور وہ جنس چونکہ ایک میں محصور نہیں لہذا جمعیت من وجہ یعنی بعض اعتبارات کے ساتھ باقی رہے گی۔ اور اگر اسکو مجازاً جنس پر حمل نہ کیا جائے تو الف لام کا معنی بالکلیہ باطل ہو جائیگا۔ یعنی جب لام کو تعریف جنس پر حمل کریں تو جمعیت کا معنی جنس کے ضمن میں فی الجملہ باقی رہیگا اسلئے کہ جنس کثرت پر ضمناً دلالت کرتا ہے۔

تو اس صورت میں حرف لام پر بھی عمل ہوگا اور معنی جمعیت بھی فی الجملہ باقی ہوگا اور اگر اس معنی پر یعنی جنس پر مجازاً حمل نہ کیا جائے۔ اور جمعیت کو علیٰ حالہ باقی رکھا جائے تو لام کا معنی بالکلیہ باطل ہوگا۔

تو لام تعریف کو جنس پر حمل کرنا اور معنی جمعیت کو من وجہ باطل کرنا زیادہ اولیٰ ہے اس سے کہ حرف لام کو بالکلیہ باطل کیا جائے اور معنی جمعیت کو باقی رکھا جائے۔

اور یہ امام فخر الاسلام کے کلام کا مفہوم ہے جو انہوں نے باب موجب الامر فی معنی العموم والتشکوار میں بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اسلئے کہ اگر ہم جمع معرف باللام کو جمعیت پر باقی رکھیں تو حرف عہد بالکلیہ لغو ہو جائیگا۔

تو ان اصحاٹ سے معلوم ہوا کہ جو مشائخ نے کہا ہے کہ جمع معرف باللام کو مجازاً جنس پر حمل کیا جائیگا۔ یہ اس وقت ہے جب عہد اور استغراق پر اسکو حمل کرنا ممکن نہ ہو یہاں تک اگر استغراق پر اسکو حمل کرنا ممکن ہو تو پھر استغراق ہی پر اسکو حمل کیا جائیگا۔

كما فی قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير.

ترجمہ سمجھنے سے پہلے مسئلہ خلافیہ سمجھنا چاہیے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ہم اہلسنت والجماعت کے نزدیک رویت باری تعالیٰ قیامت میں واقع اور دنیا میں ممکن ہے اور معتزلہ رویت باری تعالیٰ کو غیر ممکن کہتے ہوئے اس آیت سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں آیت میں صاف فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ابصار نہیں دیکھیں گی ہماری طرف سے کہا جاتا ہے اولاً تو آیت میں ادراک کی نفی ہوئی ہے اور ادراک یہ ہوتا ہے کہ تمام جوانب سے احاطہ ہو جائے اور اللہ تعالیٰ کی ایسی رویت اہلسنت والجماعت کے نزدیک بھی ممکن نہیں۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی حد اور نغایہ نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ لاتدرکہ الابصار میں لفظ البصار معرف باللام ہے اور یہ لام استغراق کے لئے ہے جس کا معنی یہ ہوگا کہ لاتدرکہ کل بصر اور یہ سلب العموم اور نفی الشمول ہے اور اس کے ساتھ ایجاب کلی کو رفع کیا جاتا ہے اور اسکی نفیض لائی جاتی ہے اور موجب کلیہ کی نفیض چونکہ سالبہ جزئیہ ہوتی ہے اور سالبہ جزئیہ موجبہ جزئیہ کے منافی نہیں ہے۔ لہذا آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ بعض البصار یعنی البصار کفارہ اسکو نہیں دیکھیں گی۔ اور ہم رویت باری تعالیٰ کے قیامت میں صرف ایمان والوں کے لئے قائل ہیں لہذا آیت سے ہمارے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

اب عبارت کا ترجمہ دیکھیں۔

جیسے اللہ تعالیٰ کا قول لاتدرکہ الابصار میں ہمارے علماء کہتے ہیں کہ یہاں آیت سلب عموم کے لئے ہے (جو ایجاب کلی کے خلاف ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ کا مفہوم ہوتا ہے) اور یہ عموم السلب کے لئے نہیں ہے جو سالبہ کلیہ کا مفہوم ہوتا ہے۔

تو آئیں ہمارے علماء نے الابصار میں لام کو استغراق جنس کے لئے قرار دیا ہے۔ اسلئے کہ اگر استغراق جنس کے لئے نہ ہو تو پھر یہ سلب العموم اور نفی الشمول نہ ہوگا۔ بلکہ عموم السلب اور شمول النفسی ہوگا جو سالبہ کلیہ کا مفہوم ہے تو پھر آیت کا معنی ہوگا لا تدرکہ شی من الابصار اور پھر معتزلہ کا اس سے استدلال صحیح ہوگا۔

(والجمع المعروف بغير اللام نحو عبيدى احرار عام ايضاً لصحة الاستثناء)

واختلف فى الجمع المنكر والأكثر على أنه غير عام وعند البعض عام لصحة

الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدتا والنحويون حملوا "الا"

على "غير"

**ترجمہ و تشریح:** - اور وہ جمع جو معرف باللام نہ ہو بلکہ معرف بالاضافہ وغیرہ ہو وہ بھی عام ہے۔ اسلئے کہ

اس سے بھی استثناء صحیح ہوتی ہے۔ مثلاً اگر ایک آدمی کے دس غلام ہیں اور اس نے کہا عبیدی احرار الافلان وفلان تو اسکا یہ کلام اور استثناء اخل لغت کے اجماع کے ساتھ صحیح ہے اور مستثنیٰ غلاموں کے علاوہ سب آزاد ہونگے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان عبادی لیس لک علیہم سلطان الا من اتبعک من الغوین تو یہاں مستثنیٰ بندوں کے علاوہ باقی تمام بندوں پر شیطان کے لئے کوئی تسلط نہیں تو معلوم ہوا کہ جمع معرف باللام نہ ہو بلکہ معرف بالا اضافہ ہو وہ بھی الفاظ عام میں سے ہے۔ اور جمع منکر میں اختلاف کیا گیا تو اکثر علماء اسکے عدم عموم کے قائل ہیں۔ اور بعض حضرات کے نزدیک وہ بھی الفاظ عموم میں سے ہے اسلئے کہ اسکے بعد بھی استثناء صحیح ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

لو کان فیہما الہة الا اللہ لفسدنا کہ یہاں ”الہة“ جمع منکر ہے اور ”الا اللہ“ کے ساتھ اس سے استثناء کیا گیا ہے اور یہ صحت استثناء دلیل عموم ہے لیکن اکثر علماء اسکا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ”الا“ استثنائیہ نہیں ہے بلکہ یہ ”الا“ صغیہ ہے چنانچہ نحو یوں نے ”الا“ کو اس مقام میں ”غیر“ پر حمل کیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ”الا اللہ“ کو الہتہ سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا بلکہ معنی آیت کا یہ ہے کہ اگر زمین و آسمان میں اللہ تعالیٰ کے سوا الہہ ہوتے تو زمین و آسمان کا نظام تباہ ہو جاتا۔

(ومنها) ای من الفاظ العام (المفرد المَحَلّی بِاللَامِ اِذَا لَمْ یَكُنْ لِلْمَعْهُودِ کَقَوْلِهِ

تَعَالٰی اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفٰی خَسِرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَقَوْلُهُ تَعَالٰی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ اِلَّا

اِنْ تَدُلُّ الْقَرْیْنَۃَ عَلٰی اَنَّهُ لَعَرِیْفُ الْمَہْمِیۃِ نَحْوِ اَکَلْتَ الْخُبْزَ وَشَرِبْتَ الْمَآءَ) وَاِنَّمَا

یَحْتَاجُ فِی تَعْرِیْفِ الْمَہْمِیۃِ اِلَى الْقَرْیِنِۃِ لَمَّا ذُکِرْنَا اَنَّ الْاَصْلَ فِی اللّٰمِ الْعَهْدُ لَمْ

الِاسْتِغْرَاقِ لَمْ تَعْرِیْفِ الْمَہْمِیۃِ.

**ترجمہ و تشریح:-** اور ان الفاظ عام میں سے مفرد معرف باللام ہے جبکہ معهود کے لئے نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ

کا ارشاد ”ان الانسان لفی خسر الا یہ اور السارق والسارقة قاطعوا ایدیہما“۔

تو ان دونوں آیتوں میں الف لام استغراق کے لئے ہے اور استغراق عموم کا فائدہ دیتا ہے لہذا مفرد معرف

باللام الفاظ عام میں سے ہوا جبکہ وہ لام عہد خارجی یا ذہنی کے لئے نہ ہو۔ ہاں اگر مفرد معرف باللام میں کوئی قرینہ

تعریف ماہیت پر دلالت کرے تو اس وقت الف لام تعریف ماہیت کے لئے ہوگا اور ایسا معرف باللام الفاظ عام

میں سے نہ ہوگا۔ جیسے ”اکلت الخبز اور شربت الماء“ کہ یہاں جب معهود نہ ہو تو اسکو ماہیت پر حمل کیا

جایگا اسلئے کہ ”خبز“ روٹی کے تمام افراد کا کھانا ایک آدمی کے لئے ممکن نہیں اس طرح تمام پانی کا ایک آدمی کے لئے پینا ممکن نہیں۔ اور سوائے اسکے نہیں کہ تعریف مابیت پر دلالت کرنے کے لئے قرینہ کی طرف احتیاج ہوتا ہے اسلئے کہ اصل الف لام میں عہد ہے خواہ عہد خارجی ہو یا ذہنی اور پھر استغراق ہے اسکے بعد تعریف مابیت ہے۔

(ومنها النكرة فى موضع النفى لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى فى جواب ما انزل الله على بشر من شئ) وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شئ فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلى لم يستقم فى الرد عليهم الايجاب الجزئى وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى (ولكلمة التوحيد).

**ترجمہ و تشریح:-** اور ان الفاظ عام میں سے کمرہ تحت النفی ہے یعنی وہ کمرہ ہے جو نفی کے سیاق میں واقع ہو اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے قل من انزل الایہ اس آیت سے کمرہ تحت النفی کے عموم پر استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ جب مشرکین نے آپ ﷺ کی تکذیب کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی انسان پر کچھ بھی نہیں اتارا۔ یعنی انسان پیغمبر نہیں ہو سکتا۔ تو اگر ان مشرکین کا یہ کلام ما انزل اللہ علی بشر من شئ سلب کلی اور سالبہ کلیہ نہ ہوتا تو اسکے جواب میں موجبہ جزئیہ درست نہ ہوتا جو کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ آپ ان سے کہہ دیجئے مسن انزل الكتاب الذى جاء به موسى الایہ کہ وہ کتاب جسکو موسیٰ علیہ السلام لیکر آئے ہیں وہ کتاب کس نے اتاری ہے۔ اور دوسری دلیل کمرہ تحت الہی کے عموم پر کلمہ توحید ہے کہ اگر کمرہ تحت الہی عموم اور استغراق کا فائدہ نہ دے تو لا الہ الا اللہ توحید کے لئے مفید نہ ہوگا حالانکہ دلائل قاطعہ سے اس کا توحید کے لئے مفید ہونا ثابت ہے اسلئے کمرہ تحت الہی عموم اور استغراق کے لئے مفید ہے۔

(والنكرة فى موضع الشرط إذا كان) ای الشرط مثبتاً عام فی طرف النفی فإن قال ان ضربت رجلاً فكذا معناه لا اضرب رجلاً لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين إما للحمل أو المنع ففي قوله ”ان ضربت رجلاً فعبدى حر“ اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلاً فشرط البر ان لا يضرب احد من الرجال فيكون للسلب الكلى فيكون عاماً فى طرف النفى وإنما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتاً

حتی لو كان الشرط منفياً لا يكون عاماً كقوله ان لم اضرب رجلاً فعبدی حر فمعناه

اضرب رجلاً فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للایجاب الجزئی۔

**ترجمہ وتشریح:**۔ اور کمرہ سیاق شرط میں بھی الفاظ عام میں سے ہے جب وہ شرط مثبت ہو اور طرف نفی میں ہو مثلاً وہ کہے ان ضربت رجلاً فکذا یعنی اگر میں نے کسی آدمی کو مارا تو میرا غلام آزاد ہو۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں کسی کو نہیں ماروں گا۔ اور یہ بالکل اس طرح ہوگا جیسے وہ کہے واللہ لا اضرب رجلاً مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ یمین اور قسم بھی منع کے لئے اور رکنے کے لئے ہوتی ہے اور کبھی اسلئے کہ یہ اپنے آپ کو اس کام پر ابھارتا ہے۔ تو اس آدمی کا یہ کہنا کہ ان ضربت رجلاً فعبدہ حر ادھر یہ یمین منع کے لئے ہے اور یہ اسکے اس قول کے مترادف ہے واللہ لا اضرب رجلاً اور انہیں چونکہ کمرہ تحت النفی ہے اور وہ عموم کے لئے آتا ہے جیسا کہ ثابت ہو گیا لہذا اس یمین کی صورت میں اس آدمی کے بری ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ کسی ایک آدمی کو بھی نہ مارے لہذا یہ کلی کے لئے ہوا تو عام ہوگا جیسا کہ کمرہ تحت النفی عام ہوتا ہے اور ہم نے جو یہ قید لگائی کہ کمرہ موضع شرط میں عموم کے لئے اس وقت ہوگا جب شرط مثبت ہو اسلئے کہ جب شرط منفی ہو تو اس صورت میں کمرہ موضع شرط میں عام نہیں ہوگا مثلاً اگر اس نے کہا ان لم اضرب رجلاً فعبدی حر تو یہاں چونکہ یمین اپنے آپ کو اس فعل پر ابھارنے کے لئے ہے اور اس کا معنی یہ ہے کہ واللہ اضرب رجلاً اور انہیں چونکہ اثبات میں واقع ہوا ہے اسلئے ایجاب جزئی کے لئے ہوگا۔ اور یمین میں بری ہونے کا طریقہ یہ ہوگا کہ یہ کسی ایک کو مارے۔

(و كذا النكوة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس إلا رجلاً عالماً فله

أن يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف

خير من صدقة الآية ) انما قلنا إن قوله ولعبد عام لأنه ذكر في معرض التعليل على

عدم جواز النكاح بين المؤمنة والمشرک وهذا الحكم عام ولو لم تكن للعلة

المذكورة دلالة للعموم لما صحَّ التعليلُ وإنما يدلُّ على العموم لأنه في معرض

التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولو لم تكن

العلة عامة لما صحَّ التعليل (ولان النسبة إلى المشتق تدل على علية الماخذ فكذا

النسبة إلى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس إلا عالماً معناه الا رجلاً



عالمًا فیعم) لعموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالمًا عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلاً عالمًا فان اظهرت الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلاً عالمًا كان عامًا ایضاً.

(فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه و عام من وجه) ای خاص بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون فيه ذالك القيد عام فی افراد ما یو جد فيه ذالك القيد۔

**ترجمہ وتشریح:**۔ اسی طرح وہ نکرہ جو صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو وہ بھی ہمارے نزدیک الفاظ عام میں سے ہے۔ جیسے مثلاً یوں کہا جائے ”لا اجالس الا رجلاً عالمًا“ کہ میں صرف عالم آدمی کے ساتھ مجالست اور مصاحبت کروں گا“ تو اس صورت میں اسکے لئے ہر عالم کے ساتھ مجالست کرنے کا حق ہوگا۔ اور نکرہ موصوفہ بصفة عامۃ کا الفاظ عام میں سے ہونے کی دلیل اللہ عزوجل کا یہ قول ہے ولعبد مؤمن خیر من مشرک اور قول معروف الایہ اسلئے کہ لعبد مؤمن خیر من مشرک کو مؤمنہ عورت اور مشرک مرد کے درمیان نکاح کے عدم جواز کے لئے تعلیل کے مقام پر ذکر کیا ہے اور یہ مؤمنہ عورت اور مشرک مرد کے درمیان نکاح کا عدم جواز ایک عام حکم ہے تو اگر یہ علت مذکورہ عام نہ ہو تو پھر یہ تعلیل صحیح نہیں ہوگی اور سوائے اسکے نہیں کہ ولعبد مؤمن الایہ مؤمن پر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے قول ولا تنکحو المشرکین حتی یؤمنوا کے لئے تعلیل کے مقام پر ہے اور یہ حکم عدم جواز نکاح بین المؤمنۃ والمشرک عام ہے (اسلئے کہ المشرکین میں الف لام استغراق کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ کسی مشرک کے ساتھ مسلمان خواتین کا نکاح نہ کرو تو اگر علت عام نہ ہو تو تعلیل صحیح نہیں ہوگی۔

ولا النسبة إلى المشتق الخ نکرہ موصوفہ کے عام ہونے پر دوسری دلیل ہے طرز استدلال یہ ہے کہ مشتق کی طرف نسبت ماخذ کے علت ہونے پر دلالت کرتا ہے تو موصوف بالمشتق کی طرف نسبت بھی ماخذ کے علت پر دلالت کریگا۔ اسلئے کہ ایک آدمی کا قول لا اجالس الا عالمًا کا معنی الا رجلاً عالمًا ہے تو علت کے عموم کی وجہ سے موصوف بھی عام ہوگا۔ اسلئے کہ جب لا اجالس الا عالمًا میں مجالست کی علت علم ہے اور وہ عام ہے اور لا اجالس الا عالمًا کا معنی الا رجلاً عالمًا ہے تو رجل موصوف کو اگر ظاہر کیا جائے اور لا اجالس الا رجلاً عالمًا کہا جائے تو پھر بھی عام ہوگا۔

فان قيل اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ مقید ہوتا ہے اور مقید خاص کی اقسام میں سے ہے تو پھر نکرہ موصوفہ کو عام کہنا جمع بین المتماثلین ہے اسلئے کہ اسکے مقید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ خاص ہے اور آپ کہتے ہیں کہ نکرہ موصوفہ عموم علت کی بنا پر عام ہے تو یہ جمع بین المتماثلین ہوا۔

قلنا نکرہ موصوفہ مقید ہونے کی بنا پر خاص ہے اور من وجہ عام ہے یعنی اس مطلق کی نسبت سے نکرہ موصوفہ خاص ہے جس میں یہ قید نہ ہو اور ان تمام افراد کے اعتبار سے عام ہے جن میں یہ قید موجود ہے۔

(وَالنَّكَرَةُ فِي غَيْرِ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ خَاصٌّ لِكِنَّهَا تَكُونُ مُطْلَقَةً إِذَا كَانَتْ

فِي الْإِنْشَاءِ) نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً (وَيُثَبِّتُ بِهَا

وَاحِدًا مَجْهُولٌ عِنْدَ السَّمَاعِ إِذَا كَانَتْ فِي الْإِخْبَارِ نَحْوُ رَأَيْتَ رَجُلًا )

**ترجمہ و تشریح :-** اور نکرہ ان مواضع کے علاوہ میں خاص ہوتا ہے یعنی نکرہ نفی اور شرط مثبت اور وصف بھفہ عامہ کے علاوہ میں خاص ہوتا ہے۔ یعنی ان مواضع کے علاوہ نکرہ کا ہیئت ترکیبی عموم کے لئے وضع نہیں ہوا ہے۔

(اور کل رجل اکرمہ میں عموم رجل سے سمجھ میں نہیں آیا بلکہ لفظ کل سے سمجھ میں آیا ہے اور تسمرة خیر من جرادة اور علمت نفس ما قدمت و اخوت میں عموم مجاز کی قبیل سے ہے یعنی اصل میں واحد ممھم مراد تھا لیکن کثرت استعمال کی بنا پر اس میں عموم آیا ہے لہذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ کہ ان تین مواضع میں بھی نکرہ عام ہے اور یہ ان مواضع مذکورہ کے علاوہ ہے)

لیکن یہ نکرہ جب انشاء میں ہو تو مطلق ہوگا یعنی نفس ماہیت اس سے مراد ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان اللہ یأمرکم ان تذبحوا بقرة تو اسمیں بقرة مطلقہ مراد تھی لیکن سوالات کے ذریعے بنی اسرائیل نے تشدید کو اختیار کیا تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر تشدید کر دی جیسے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے لو ذبحوا ای بقرة ارادوا لاجزائهم کہ اگر کوئی سانیل ذبح کرتے تو وہ ان سے کافی ہو جاتا۔ لیکن انہوں نے سوالات کے ذریعے اپنے اوپر سختی کی تو اللہ نے بھی ان پر سختی کی)۔ اور جب یہ نکرہ اخبار میں ہو تو اسکے ساتھ سامع کے نزدیک واحد مجہول ثابت ہوگا جیسے رایت رجلا میں کسی ایک ممھم مرد کا دیکھنا مراد ہے۔ (اور مصنف رحمہ اللہ نے عند السامع کی قید اسلئے لگائی کہ ہو سکتا ہے کہ متکلم اسکو جانتا ہو اور نکرہ کی صورت میں اسلئے ذکر کیا ہو کہ وہ اسکو سامع سے چھپانا چاہتا ہو)۔

(فَإِذَا أُعِيدَتْ نَكْرَةُ كَانَتْ غَيْرَ الْأُولَى وَإِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةُ كَانَتْ عَيْنَهَا لَانَ الْأَصْلِ)

فی اللام العهد والمعرفة إذا أعيدت فكذلك في الوجهين) ای اذا اعيدت  
 المعرفة نكرة كان الشاى غير الأول وإن أعيدت معرفة كان الثانى عين الأول  
 فالمعتبر تنكير الثانى وتعريفه (قال ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى ان  
 مع العسر يسراً لن يغلب عسر يسرين والا صح ان هذا تأكيد وان اقر بالف  
 مقيد بصك مرتين يجب ألف وان اقربه منكر يجب الفان عند ابى حنيفة  
 رحمه الله إلا أن يتحد المجلس) فالاقسام العقلية اربعة ففى قوله تعالى كما  
 ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول أعيدت النكرة معرفة وفى قوله  
 تعالى ان مع العسر يسراً اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التى  
 تُعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر فى مجلس آخر  
 بالف منكر لا رواية لهذا وينبغى ان يجب الفان عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى۔

**ترجمہ وتشریح:-** پس اگر نکرہ دوبارہ نکرہ ذکر کیا جائے تو دوسرا نکرہ پہلے کے علاوہ ہوگا۔ اور جب اسکو  
 معرفہ لوٹایا جائے تو ثانی عین اول ہوگا اسلئے کہ اصل الف لام میں عہد ہے (تو جب نکرہ کو معرفہ لوٹایا جائے تو معہود نکرہ  
 اول ہوگا اسلئے ثانی عین اول ہوگا) اور معرفہ کو جب لوٹایا جائے تو دونوں صورتوں میں ایسا ہی ہوگا یعنی اگر معرفہ کو نکرہ  
 لوٹایا گیا تو ثانی غیر اول ہوگا اور اگر معرفہ کو معرفہ لوٹایا گیا تو ثانی عین اول ہوگا۔ تو اعتبار ثانی کی تنکیر اور تعریف کا  
 ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ ثانی اگر نکرہ ہو تو وہ غیر اول ہوگا خواہ پہلی مرتبہ اسکو معرفہ ذکر کیا ہو یا نکرہ ذکر کیا ہو اور ثانی اگر  
 معرفہ ہو تو وہ عین اول ہوگا خواہ پہلی مرتبہ اسکو معرفہ ذکر کیا ہو یا نکرہ ذکر کیا ہو)

حضرت عبداللہ بن عباس رضى اللہ عنہما نے اللہ تعالیٰ کے قول فان مع العسر يسراً ان مع العسر  
 يسراً سے متعلق فرمایا کہ ایک عسر دوسرے پر کبھی بھی غالب نہیں ہو سکتا۔ (اسی کو کسی شاعر نے ذکر کرتے ہوئے فرمایا)

إذا شئت بك البلوى ففكر فى الم نشرح :: فعر بين يسرين اذا فكرته ففرح  
 مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صح یہ ہے کہ ثانی اول کے لئے تاکید ہے اسلئے کہ جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے  
 بعد اسلئے ذکر کیا ہے تاکہ جملہ اولی کا مضمون کہ اس عسر کے بعد یسر ہوگا یہ مخاطب کے دل میں بیٹھ جائے تو نکرہ کو نکرہ  
 ذکر کرنا اسلئے نہیں کہ ”یسر“ الگ الگ ہیں۔

اور اگر کسی آدمی نے کسی شخص کے لئے ہزار روپے کا کسی دستاویز میں دو مرتبہ (الگ الگ گواہوں کے سامنے) اقرار کیا تو اس پر ایک ہزار روپے واجب ہونگے لیکن اگر اس نے زبانی طور پر بغیر کسی دستاویز کے ایک آدمی کے لئے ایک ہزار روپے کا اقرار کیا پھر دوبارہ کسی اور مجلس میں اقرار کیا تو اس پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو ہزار روپے واجب ہونگے۔ ہاں اگر ایک ہی مجلس میں ہزار روپے کا اقرار کسی آدمی کے لئے دو مرتبہ کیا تو اس صورت میں ایک ہزار ہی واجب ہونگے۔

تو اقسام عقلیہ یہاں پر چار ہیں۔ سو اللہ تعالیٰ کے قول کما ارسلنا الی فرعون رسولاً فعصی فرعون الرسول میں رسول نکرہ کو معرفہ لوٹایا گیا ہے۔ اسلئے ثانی عین اول ہوگا اور ان مع العسریر میں معرفہ کو معرفہ اور نکرہ کو نکرہ لوٹایا گیا ہے لہذا نکرہ ثانی نکرہ اول کا غیر ہوگا اور معرفہ ثانی معرفہ اول کا عین ہوگا اور نظیر اس معرفہ کی جسکو نکرہ لوٹایا گیا ہو ذکر نہیں کی اور وہ یہ ہو سکتی ہے کہ ہزار روپیہ کے ساتھ کسی شخص کے واسطے دستاویز میں اقرار کرے اور پھر کسی اور مجلس میں ہزار کا اقرار منکر یعنی بغیر دستاویز کے کرے تو اسکے متعلق کوئی روایت مذکور نہیں ہے لیکن ہوتا یہ چاہیے کہ یہاں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو ہزار واجب ہوں کیونکہ یہ معرفہ کو نکرہ لوٹانا ہے۔

وَمِنْهَا أَيْ وَهِيَ نَكْرَةٌ تَعْمُ بِالْصِفَةِ فَإِنْ قَالَ أَيْ عِبِيدَى ضَرْبُكَ فَهُوَ حَرٌّ فَضْرَبُوهُ

عَتَقُوا وَإِنْ قَالَ أَيْ عِبِيدَى ضَرْبَتَهُ لَا يَغْتَقِ الْوَاحِدَ قَالُوا لَنْ فِي الْأَوَّلِ وَصَفُهُ

بِالضَّرْبِ فَصَارَ عَامًّا بِهِ وَفِي الثَّانِي قَطَعَ الْوَصْفَ عَنْهُ وَهَذَا الْفَرْقُ مُشْكِلٌ مِنْ

جِهَةِ النُّحُو لَنْ فِي الْأَوَّلِ وَصَفُهُ بِالضَّرْبِ وَفِي الثَّانِي بِالْمَضْرُوبَةِ وَهَذَا فَرْقٌ

آخَرٌ وَهُوَ أَنْ لَا يَتَنَاوَلَ إِلَّا الْوَاحِدَ الْمُنْكَرَ فِي الْأَوَّلِ ائِ فِي قَوْلِهِ ائِ عِبِيدَى

ضَرْبُكَ فَهُوَ حَرٌّ (لَمَّا كَانَ عَتَقَهُ) ائِ عَتَقَ الْوَاحِدَ الْمُنْكَرَ (مَعْلَقًا بِضَرْبِهِ مَعَ قَطْعِ

النَّظَرِ عَنِ الْغَيْرِ فَيُعْتَقُ كُلُّ وَاحِدٍ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ مُنْفَرِدٌ فَحِينَئِذٍ لَا تَبْطُلُ الْوَحْدَةُ وَلَوْ

لَمْ يَثْبُتْ) هَذَا ائِ عَتَقَ كُلُّ وَاحِدٍ (وَلَيْسَ الْبَعْضُ أَوَّلِيٍّ مِنَ الْبَعْضِ يَبْطُلُ) ائِ الْكَلَامُ

(بِالْكَلِمَةِ وَفِي الثَّانِي) وَهُوَ قَوْلُهُ ائِ عِبِيدَى ضَرْبَتَهُ (يَثْبُتُ الْوَاحِدُ يُتَخَيَّرُ فِيهِ

الْفَاعِلُ) اذْ هُنَاكَ يُمْكِنُ التَّخْيِيرُ مِنَ الْفَاعِلِ الْمَخَاطَبِ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ (نَحْوُ ائِمَّا

إِهَابٍ دَبِغَ فَقَدْ طَهَّرَ) هَذَا نَظِيرُ الْأَوَّلِ فَإِنْ طَهَّرْتَهُ مُعَلَّقَةً بِهِ بِدَبَاغَتِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ

له فاعلٌ معینٌ یمكن منه التخییرُ فیدُلُّ علی العموم ونحو کل ای خُبْرٍ تُرید هذا نظیر  
الثانی فان التخییر من الفاعل المخاطب ممکن هنا فلا یتمكن من اكل کُلِّ واحدٍ بل  
اکل واحدٍ لکن یتخیَّرُ فیہ المخاطب ومثل هذا الکلام للتخییر فی العرف.

**ترجمہ وتشریح:-** اور ان الفاظ عام میں سے ائی ہے اور یہ ائی ایسا کرہ ہے جو صفت کے ساتھ عام ہوتا ہے (مطلب یہ ہے کہ ائی کو اصل میں خصوص اور فرد منتشر کے لئے وضع کیا گیا ہے جس طرح تمام نکرات کا وضع فرد منتشر کے لئے ہے لیکن صفت کے عموم کے ساتھ یہ عام ہوتا ہے اور ائی کا کرہ ہونا اس وقت جبکہ اسکی اضافت کرہ کی طرف ہونغا ہے اور جب اسکی اضافت معرفہ کی طرف ہو تو پھر اسکی وضع واحد مبہم کے لئے ہے جو احاد میں سے ہر ایک کے لئے علی سبیل البدلیت صلاحیت رکھتا ہے۔

اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ائی کی اضافت جب معرفہ کی طرف ہو تو پھر بھی ”غیر اور مثل“ کی طرح تو غل ابھام کی بنا پر یہ معرفہ نہیں ہوتا ہے اور مصنف نے جو کہا کہ ائی صفت کے ساتھ عام ہوتا ہے تو اس سے صفت نحوی مراد نہیں بلکہ صفت معنوی مراد ہے یعنی وہ معنی جو قائم بالغیر ہو لہذا یہ صفت صلہ اور شرط کو بھی شامل ہوگی کیونکہ وہ جملہ جوائی کے بعد ہوتا ہے وہ اسکا صلہ ہوتا ہے اگر ائی موصولہ ہو اور اگر ائی شرطیہ ہو تو پھر وہ جملہ شرط کہلاتا ہے۔)

پس اگر ایک آدمی نے کہا ای عبیدی ضربک فہو حرمیرے جس غلام نے تجھے مارا تو وہ آزاد ہے تو ان سب نے اس مخاطب کو مارا تو سب آزاد ہو گئے اور اگر یہ کہا ائی عبیدی ضربتہ آپ نے میرے جس غلام کو مارا تو وہ آزاد ہوگا۔ تو صرف ایک غلام آزاد ہوگا (اگر مخاطب نے ترتیب سے یکے بعد دیگرے مارا ہو تو پہلا آزاد ہوگا اور اگر سب کو یک بارگی مارا ہو تو بھی ایک ہی آزاد ہوگا۔ اور اعتبار مولیٰ کے قول کا ہوگا جسکے لئے آزادی کا وہ کہے گا۔ تو وہ آزاد ہوگا)

مشائخ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں ائی کو ضرب کے ساتھ موصوف کیا ہے لہذا وہ عام ہو گیا۔ تو اگر سب نے مارا تو سب آزاد ہو گئے اور دوسری صورت میں وصف ضرب ائی سے منقطع ہے (یعنی ضاربیت کی صفت مخاطب کی طرف منسوب کی اور ائی سے اسکو قطع کیا ہے لہذا اس صورت میں ائی عام نہ ہوگا۔)

لیکن یہ فرق نحوی حیثیت سے مشکل ہے، اسلئے کہ اگر وصف سے مراد نعت نحوی لیتے ہیں تو پھر تو اتنی دونوں جگہ موصوفہ نہیں ہے اور ابھی پہلے گزرا بھی ہے کہ یہاں نعت سے مراد نعت نحوی نہیں ہے۔ بلکہ معنی قائم بالغیر مراد ہے جو صلہ اور شرط کو بھی شامل ہے تو لہذا اگر اتنی موصولہ ہو تو بعد والا جملہ اسکا صلہ ہوگا اور اگر شرطیہ ہو تو بعد والا جملہ شرط ہوگا تو اس صورت میں دونوں جگہ اتنی موصوفہ ہے اسلئے کہ ایک جگہ یعنی اول جگہ میں اسکو ضاربیت للمخاطب کے ساتھ موصوف کیا اور دوسری صورت میں مضروبیت للمخاطب کے ساتھ اسکو موصوف کیا ہے۔ تو اگر اول ضاربیت للمخاطب کے ساتھ موصوف ہونے کی وجہ سے عام ہے تو ثانی مضروبیت للمخاطب کے ساتھ موصوف ہونے کی وجہ سے کیوں عام نہیں ہو سکتا۔ لہذا ایک کے متعلق یہ کہنا کہ یہ موصوف ہے اور دوسرا وصف سے قطع کیا گیا ہے یہ قول بلا دلیل ہے۔

اور یہاں پر ایک اور فرق ہے (جسکے ساتھ مصنف متفرد ہے) وہ یہ کہ اتنی واحد منکر کو شامل ہوتا ہے تو اسکا قول اتنی عبیدی ضربک فھو حر میں جب عتق واحد منکر کا اسکے ضرب للمخاطب کے ساتھ معلق ہوا دوسرے سے قطع نظر کرتے ہوئے تو ہر ایک اسکے منفرد ہونے کے اعتبار سے آزاد ہوگا تو اس وقت اسکی وحدت باطل نہ ہوگی اسلئے کہ ہر ایک کی ضرب پر دوسرے سے قطع نظر کرتے ہوئے اسکا عتق معلق کیا ہے سوا اگر ہر ایک کے عتق کو ثابت نہ کیا جائے۔ اور بعض بعض سے اولی نہیں ہے تو یہ کلام بالکلیہ باطل ہوگا اور دوسری صورت جو اتنی عبیدی ضربتہ ہے میں ایک کا ضرب ثابت ہے اور فاعل یعنی مخاطب کو اس میں اختیار ہوگا اسلئے کہ یہاں فاعل مخاطب سے تخیر ممکن ہے بخلاف اول کے کہ وہاں تخیر ممکن نہیں اسلئے کہ حریت کو اسکے اپنے فعل پر قطع نظر دوسرے سے معلق کیا ہے اور مضروب ایک ہے جبکہ یہاں ضارب ایک ہے اور اسکے فعل پر کسی ایک مضروب کے عتق کو معلق کیا ہے اور ضرب میں اسکو اختیار دیا ہے تو وہ جس ایک کو چاہے گا اسکو مارے گا۔

اول کی نظیر ایما اھاب دبغ فقد طھر ہے کیونکہ یہاں اھاب اور چڑے کی طہارت کو معلق کیا ہے فعل دباغت کے ساتھ اور فاعل دباغت کو متعین نہیں کیا گیا جسکی وجہ سے تخیر ثابت ہو جائے لہذا فاعل کے لئے کوئی تخیر ثابت نہ ہوئی تو جس چڑے کو جس نے بھی دباغت دی وہ پاک ہوگا۔

اور دوسرے کی مثال کل ای خبز تسرید تو یہاں فاعل مخاطب سے تخیر ممکن ہے اسلئے کسی ایک روٹی کے کھانے کی اجازت ہوگی ہر ایک روٹی کے کھانے کی اجازت نہ ہوگی۔ البتہ جس ایک روٹی کے کھانے کی اجازت

ہے اس میں مخاطب کو اختیار ہے لہذا وہ کہیں اپنے لئے چن سکتا ہے کیونکہ اہل عرف کے یہاں اس جیسا کلام تخریر کے لئے ہوتا ہے۔

(وَمِنْهَا مَنْ وَهُوَ يَقِيحُ خَاصًا كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمْعُونَ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ  
يَنْظُرُ إِلَيْكَ) فان المراد بَعْضُ مَخْصُوصٍ مِنَ الْمُنَافِقِينَ (ويقع عاماً في العقلاء اذا  
كان للشرط نَحْوُ مَنْ دَخَلَ دَارَ ابْنِ سَفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ فان قال من شاء من  
عبيدي عِتْقُهُ فَهُوَ حَرٌّ فِشَاءً وَاعْتَقُوا وَفِيْمَنْ شَتَّ مِنْ عِبِيدِي عِتْقُهُ فَاعِتْقُهُ فِشَاءً  
الْكُلُّ يَعْتِقُ الْكُلَّ عِنْدَهُمَا عَمَلًا بِكَلِمَةِ الْعُمُومِ وَمِنْ لِّلْبَيَانِ وَعِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ  
رَحِمَهُ اللَّهُ يُعْتِقُهُمُ الْوَاحِدُ لَا مِنْ لِّلْبَعْضِ اِذَا دَخَلَ عَلَى ذِي اِبْعَاضٍ كَمَا فِي  
كُلِّ مَنْ هَذَا الْخَبَرُ وَلَا نَهْ مُتَيَقِّنٌ) اِى الْبَعْضُ مُتَيَقِّنٌ لَّانْ مَنْ اِذَا كَانَ لِّلْبَعْضِ فِظَاهِرٌ  
وَانْكَانَ لِّلْبَيَانِ فَالْبَعْضُ مُرَادُ فَارَادَةِ الْبَعْضِ مُتَيَقِّنَةٌ وَارَادَةُ الْكُلِّ مُحْتَمِلَةٌ (فوجب  
رِعايَةُ الْعُمُومِ وَالتَّبْعِيضِ فِي الْمَسْئَلَةِ الْاُولَى هَذَا مُرَاعَى لَّانْ عِتْقُ كُلِّ مُعْلَقٍ  
بِمَشِيئَتِهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ فَكُلُّ وَاحِدٍ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ بَعْضٌ) اِى كُلُّ وَاحِدٍ  
مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ بَعْضٌ فَيَعْتِقُ كُلُّ وَاحِدٍ مَعَ رِعايَةِ التَّبْعِيضِ بِخِلَافِ مَنْ شَتَّ  
فَانِ الْمَخَاطَبُ اِنْ شَاءَ الْكُلُّ فَمَشِيئَةُ الْكُلِّ مُجْتَمِعَةٌ فِيهِ فَيَنْطَلُ التَّبْعِيضُ وَهَذَا الْفَرْقُ  
وَالْفَرْقُ الْاٰخِرُ فِي اَيِّ مِمَّا تَقَرَّرْتُ بِهِ۔

**ترجمہ وتشریح:** - اور ان الفاظ عام میں سے ”من“ ہے۔ (اور من کے استعمال کے چار طریقے ہیں۔

(۱) شرطیہ (۲) استفہامیہ اور ان دونوں صورتوں میں ”من“ عام ہوتا ہے جسے من جاء نی فله درهم ای ان جاء

نی زید وان جاء نی عمرو اور من استفہامیہ جیسے من فی الدار ای ازید فی الدار ام عمرو)

(۳) من موصولہ۔ (۴) من موصوفہ۔ ان دونوں صورتوں میں کبھی عموم کے لئے آتا ہے اور کبھی خصوص کے لئے۔

اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا) کبھی ”من“ خاص بھی ہوا کرتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ

نے فرمایا مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمْعُونَ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ کیونکہ ”من“ سے مراد یہاں مخصوص منافقین

ہیں۔ (اور یہ ”من“ کے استعمالات میں سے ذوی العقول کے لئے خصوص کا استعمال ہے اور ان دونوں آیتوں میں

من موصولہ بھی ہو سکتا ہے۔ اور موصوفہ بھی لہذا اگر من موصولہ ہو تو بعد والا جملہ اسکا صلہ ہوگا۔ اور اگر موصوفہ ہو تو بعد والا جملہ صفت ہوگا اور ”من“ چونکہ معنی جمع ہے اسلئے ضمیر جمع کو اسکی طرف راجع کیا ہے)

اور ”من“ جب شرط کے لئے ہو تو ذوی العقول میں یہ عموم کے لئے آتا ہے جیسے (فتح مکہ کے موقع پر آپ ﷺ نے فرمایا) من دخل دار ابی سفیان رضی اللہ عنہ فهو آمن جو ابوسفیانؓ کے گھر میں داخل ہوا تو وہ مامون ہے (خواہ انفراداً اخل ہو یا اجتماعاً) سو اگر ایک نے کہا ”من شاء من عبیدی عتقه فهو حر“ جو میرے غلاموں میں سے اپنی آزادی چاہتا ہو وہ آزاد ہے تو سب نے اپنی آزادی کو چاہا تو سب آزاد ہو گئے اور اگر یہ کہا من شئت من عبیدی عتقه یعنی تم اے مخاطب میرے غلاموں میں سے جسکی آزادی چاہتے ہو تو وہ آزاد ہے تو اس نے سب کی آزادی کو چاہا تو صاحبین کے نزدیک سب آزاد ہو گئے ”مَنْ“ کو عموم کے لئے اور ”مِنْ“ کو بیان کے لئے لیتے ہوئے) اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک کے علاوہ اس صورت میں آزاد ہو گئے اسلئے کہ ”مِنْ“ جب ذی ابغاض پر داخل ہو تو تبعیض کے لئے آتا ہے۔ جیسے جب کہا جائے کل من هذا الخبز کیونکہ خبر روٹی ذی ابغاض ہے لہذا پوری روٹی کھانے کی اجازت نہ ہوگی بلکہ کچھ چھوڑنا ہوگا تو اسی طرح یہاں پر بھی اگر سب کی آزادی کو وہ مخاطب چاہیگا تو ایک کے علاوہ باقی آزاد ہو گئے اور اسلئے کہ بعض کا آزاد ہونا متیقن ہے اسلئے کہ اگر ”من“ تبعیض کے لئے ہے تو پھر تو بعض کا متیقن ہونا ظاہر ہے اور اگر ”مِنْ“ بیان کے لئے ہے تو پھر بھی بعض مراد ہے لہذا بعض کا مراد ہونا متیقن ہے اور کل کا مراد ہونا محتمل ہے۔ پہلے مسئلہ میں عموم اور تبعیض دونوں کی رعایت واجب ہوگی۔ اور پہلے مسئلہ میں بھی اسکی رعایت کی گئی ہے اسلئے کہ ہر ایک کا عتق اسکی اپنی مشیت پر دوسرے سے قطع نظر کرتے ہوئے معلق ہے تو ہر واحد اپنی مشیت کے اعتبار سے بعض ہے لہذا اس میں عموم اور تبعیض دونوں کی رعایت تمام کے آزاد ہونے کے منافی نہیں ہے بخلاف من شئت من عبیدی الخ کے کیونکہ یہاں جب مخاطب سب کو آزاد کرنا چاہیگا تو اسکی مشیت مجتمع ہوگی تو اگر سب کے سب آزاد ہو جائینگے تو ”مِنْ“ کی تبعیض باطل ہو جائے گی۔ اور اس فرق کے ساتھ اور انہی کے مسئلہ میں دوسرے فرق کے ساتھ میں متفرد ہوں یعنی میرے علاوہ کسی اور نے انکو ذکر نہیں کیا۔

(ومنها ما فی غیر العقلاء وقد يُستعار لمن فان قال ان كان ما فی بطنک

غلاماً فانت حرّاً فولدت غلاماً وجارية لم تغتق لان المراد الكل وان قال طلقی



نفسک من ثلاث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثاً وقد مرَّ وجهُهما -

**ترجمہ و تشریح:-** ان الفاظ عام میں سے کلمہ ”ما“ ہے جو غیر ذوی العقول کے لئے آتا ہے۔ (اور یہ بعض ائمہ لغت کا مذہب ہے اور اکثر ائمہ لغت کے نزدیک ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کے لئے عام ہوتا ہے۔) اور کبھی ”ما“ کو ”من“ کے لئے مستعار لیا جاتا ہے سوا اگر ایک آدمی نے اپنی باندی سے کہا ”ان لسان ما بطنک غلاماً فانت حرة“ اور اس باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں جنم دیے تو وہ آزاد نہ ہوگی اسلئے کہ مراد یہ تھی کہ جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے حمل میں سے اگر وہ غلام ہو تو تم آزاد ہو اور یہاں معلوم ہوا کہ پورا حمل غلام نہیں تھا اسلئے آزاد نہ ہوگی۔ (اب اگر کوئی اعتراض کرے کہ پھر اللہ تعالیٰ کا ارشاد فاقروا ما تیسر من القرآن میں بھی تمام وہ کچھ جو آسان ہوا اس کا پڑھنا ضروری ہوگا تو پھر تین آیتوں کے ساتھ اسکو کیوں مقید کیا جاتا ہے جواب یہ ہے کہ مراد ما تیسر بصفة الانفراد ہے نہ کہ بصفة الاجتماع اسلئے کہ تمام جب جمع ہونگے تو پھر آسان نہیں ہوگا بلکہ مشکل ہو جائیگا) اور اگر اپنی بیوی کو کہا طلقی نفسک من ثلاث ما شئت تو امام صاحب کے نزدیک وہ عورت اپنے آپ کو دو طلاق دے سکتی ہے۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک اگر وہ تین دینا چاہتی ہے تو تین بھی دے سکتی ہے اور دلیل گزر گئی کہ امام صاحب کے نزدیک ”من“ تبعض کے لئے ہے جبکہ صاحبین اسکو بیان کے لئے لیتے ہیں۔

(ومنها کُلٌّ وَجَمِيعٌ وهما مُحْكَمَانِ فِي عُمُومٍ مَا دَخَلَ عَلَيْهِ بِخِلَافِ سَائِرِ ادْوَاتِ

الْعُمُومِ فَإِنَّ دَخَلَ الْكُلُّ عَلَى النِّكَرَةِ فَلِعُمُومِ الْإِفْرَادِ وَإِنْ دَخَلَ عَلَى الْمَعْرِفَةِ

فَلِلْمَجْمُوعِ قَالُوا عُمُومُهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِفْرَادِ أَيْ يُرَادُ كُلٌّ وَاحِدٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ

عَنْ غَيْرِهِ وَهَذَا إِذَا دَخَلَ عَلَى النِّكَرَةِ فَإِنْ قَالَ كُلٌّ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحَصْنَ أَوْ لَا

فَلَهُ كَذَا فَدَخَلَ عَشْرَةٌ مَعَاسْتَحَقٌّ كُلٌّ وَاحِدٌ إِذَا فِي كُلِّ فَرْدٍ قَطْعُ النَّظَرِ عَنْ

غَيْرِهِ فَكُلٌّ وَاحِدٌ أَوَّلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُتَخَلِّفِ بِخِلَافِ مَنْ دَخَلَ وَهَذَا فَرَقٌ آخَرُ

وَهُوَ أَنَّ مَنْ دَخَلَ أَوَّلًا عَامٌ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ فَإِذَا أَضَافَ الْكُلُّ إِلَيْهِ اقْتَضَى

عُمُومًا آخَرَ لِئَلَّا يَلْغَوْا فَيَقْتَضِيَ الْعُمُومُ فِي الْأَوَّلِ) فَيَتَعَدَّدُ الْأَوَّلُ وَهَذَا الْفَرْقُ قَدْ

تَفَرَّدَتْ بِهِ إِیضًا وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْأَوَّلَ عِبَارَةً عَنِ الْفَرْدِ السَّابِقِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ

وَاحِدٍ مِنْهُ هُوَ غَيْرُهُ فَفِي قَوْلِهِ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحَصْنَ أَوْ لَا يُمْكِنُ حَمْلُ الْأَوَّلِ عَلَى هَذَا

المعنى وهو معناه الحقيقى اما فى قوله كل من دخل اولاً فللفظ كُـلٌّ دخل على قوله  
مَنْ دخل اولاً فاقتضى التعدد فى المضاف اليه وهو من دخل فلا يُمكن حمل الاول  
على معناه الحقيقى لان الاول الحقيقى لا يكون متعدداً فيراد معناه المجازى وهو  
السابق بالنسبة الى المتخلف.

**ترجمہ و تشریح :-** اور الفاظ نام میں سے کلمہ کل اور جمع ہے اور یہ دونوں اپنے مدخول کے عموم میں محکم  
ہیں۔ (یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ کل اور جمع کے مدخول سے واحد مراد لیا جائے لہذا کل رجل یا جمیع الرجال بول  
کر واحد مراد نہیں لیا جائیگا۔ اور یہ مطلب نہیں کہ یہ دونوں بالکل تخصیص قبول نہیں کرتے لہذا "والله خلق کل  
شیء" میں صانع کے استثناء پر اور "واوتیت من کل شیء" میں مثلاً بعض ایسی اشیاء جن کا مکملہ بلیقہ کے لئے ہونا  
عادتاً ناممکن ہے کے استثناء پر اعتراض نہ ہوگا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کل اور جمع کے عموم میں محکم ہونے سے مراد یہ  
ہو کہ کلام مستقل کے ساتھ کل اور جمع کے مدخول میں تخصیص کے بعد قیاس کے ساتھ اسمیں تخصیص نہ ہوگی۔ اور یہ بھی  
ہو سکتا ہے کہ مراد یہ ہو کہ کل اور جمع کے مدخول میں اصلاً تخصیص نہیں ہو سکتی۔ اور والله خلق کل شیء میں چونکہ شی  
مصدر مثنی للمفعول ہے جو مثنی کے معنی میں ہو کر بمعنی ممکن کے ہے لہذا اللہ تعالیٰ کی ذات کو وہ شامل ہی نہیں اور  
واوتیت من کل شیء میں استثناء عقلی ہوا ہے اور استثناء عقلی عموم کے محکم ہونے کے منافی نہیں ہے) بخلاف باقی  
ادوات عموم کے کیونکہ انہیں تخصیص ہو سکتی ہے پس اگر کل نکرہ پر داخل ہوا تو عموم افراد کے لئے ہوگا۔ (جیسے "کل  
رجل يشبعه هذا الرغيف" تو یہ عموم افراد کے لئے ہے یعنی ہر ایک ایک آدمی کو وہ روٹی سیر کر سکتی ہے۔ لیکن  
مجموع رجال کو سیر نہیں کر سکتی اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ نکرہ تو صرف ایک فرد غیر معین پر بولا جاتا ہے۔ تو کل جب  
نکرہ پر داخل ہوا تو عموم افراد کے لئے کیسے ہوا، اسلئے کہ فرد غیر معین یعنی فرد مبہم جو نکرہ کا مصداق ہے اسمیں تمام افراد کا  
بھی احتمال ہے لہذا کل کے داخل ہونے کے بعد وہ عموم افراد کے لئے ہوگا۔)

اور اگر معرفہ پر داخل ہو جائے تو مجموع کے لئے ہوگا۔ (مثلاً "کل الرجال يحمل هذا الحجر" کہا  
جائے تو مطلب یہ ہے کہ تمام رجال اس حجر کو اٹھا سکتے ہیں یہ مطلب نہ ہوگا کہ ہر ایک آدمی اس پتھر کو اٹھا سکتا  
ہے) مشائخ کہتے ہیں کہ "کل" کا عموم علی سبیل الانفراد ہے۔ یعنی ہر ایک مراد ہوگا دوسرے سے قطع نظر کرتے  
ہوئے۔ مصنف کہتے ہیں کہ یہ اس وقت ہوگا جب کل نکرہ پر داخل ہو۔ لہذا اگر لشکر کے امیر نے کہا "کل من دخل

هذا الحصن اولاً فله كذا“ اور دس آدمی اکٹھے داخل ہوئے تو ان دس میں سے ہر ایک کامل انعام کا مستحق ہوگا۔ اسلئے کہ ہر ایک فرد میں جب دوسرے سے قطع نظر کیا جائے تو وہ اول ہو سکتا ہے۔ لہذا ہر ایک بنسبت پیچھے رہنے والے کے اول ہوگا تو اسلئے سب انعام کے مستحق ہونگے۔ بخلاف اسکے کہ امیر لشکر یوں کہے۔ ”من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا“۔ اور دس آدمی اکٹھے داخل ہوں تو نہ کوئی ایک اور نہ تمام انعام کے مستحق ہونگے۔ (اسلئے کہ لفظ ”من“ میں عموم علی السبیل الانفرادی نہیں بلکہ عموم جنسی ہے تو اسلئے ان دس میں سے کوئی بھی اول داخل نہ ہوا۔ اسلئے کوئی بھی انعام کا مستحق نہ ہوا)

اور یہاں پر ایک اور فرق بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ ”من دخل اولاً“، علی سبیل البدلیت عام ہے لہذا جب ”کل“ کو اسکی طرف مضاف کیا تو اس نے ایک اور عموم کا تقاضا کیا تا کہ لفظ ”کل“ لغو نہ ہو جائے اسلئے لفظ ”کل“ نے ”اول“ میں عموم کا تقاضا کیا تو ”اول“ متعدد ہوا اور اس فرق کے ساتھ میں (مصنف) متفرد ہوں۔

اور اس فرق کی تحقیق کچھ یوں ہے کہ اول افراد میں سے ہر واحد کی بنسبت فرد سابق ہے تو اس امیر کے قول ”من دخل هذا الحصن اولاً“ میں اول کا حمل اس معنی پر ممکن ہے اور یہ اسکا معنی حقیقی ہے لیکن اسکے قول ”کل من دخل اولاً“ میں لفظ ”کل“ ”من دخل اولاً“ پر داخل ہوا ہے۔ اسلئے اس نے یعنی ”کل“ نے مضاف الیہ یعنی ”من دخل اولاً“ میں عموم کا تقاضا کیا تو اسلئے ”اول“ کو اسکے معنی حقیقی پر حمل کرنا ممکن نہیں۔ اسلئے کہ اول حقیقی متعدد نہیں ہو سکتا تو اسلئے اسکا معنی مجازی مراد ہوگا اور وہ بنسبت پیچھے رہنے والوں کے پہلے داخل ہونے والا ہے یعنی فتح کے بعد داخل ہونے والوں کی بنسبت پہلے داخل ہونے والے مراد ہونگے۔

(وَجَمِيعٌ عَمُومُهُ عَلَى سَبِيلِ الْاجْتِمَاعِ فَانْ قَالَ جَمِيعٌ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحَصْنَ أَوَّلًا

فَلَهُ كَذَا فَدَخَلَ عَشْرَةٌ فَلَهُمْ نَفْلٌ وَاحِدٌ وَانْ دَخَلُوا فَرَادَى يَسْتَحِقُّ الْأَوَّلُ فَيَصِيرُ

جَمِيعٌ مُسْتَعَارًا لِكُلِّ) كَذَا ذَكَرَهُ فُخْرُ الْإِسْلَامِ فِي أَصُولِهِ وَيُرَدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ يُلْزَمُ الْجَمْعُ

بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ أَنْ اتَّفَقَ الدَّخُولُ عَلَى سَبِيلِ الْاجْتِمَاعِ

يُحْمَلُ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَأَنْ اتَّفَقَ فَرَادَى يَحْمَلُ عَلَى الْمَجَازِ لِأَنَّهُ فِي حَالِ التَّكْلِمِ لَا بَد

أَنْ يَرَادَ أَحَدُهُمَا مُعَيَّنًا وَارَادَةَ كُلِّ مِنْهُمَا مُعَيَّنًا تَنَافَى ارَادَةُ الْآخَرِ فَحِينَئِذٍ يُلْزَمُ الْجَمْعُ

بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فَاقُولُ مَعْنَى قَوْلِهِ أَنَّهُ مُسْتَعَارٌ لِكُلِّ الْفَرَادَى يَدُلُّ عَلَى

امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحداً او جمعاً والثاني انه اذا كان الاول جمعاً يستحق كل واحد منهم نفلاً تاماً فهنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحداً او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلاً واحداً وذلك لان هذا الكلام للتحريض والتحذير على دخول الحصن او لا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفرداً او مجتمعاً ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره من المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقريظة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضاً لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلاً تاماً بل الكلام دال على أن للمجموع نفلاً واحداً فصار الكلام مجازاً عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفرداً او مجتمعاً فان دخل منفرداً او مجتمعاً يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعاً ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق۔

**ترجمہ وتشریح:-** اور لفظ جمع کا عموم علی سبیل الاجتماع ہے یعنی تمام کا مجموع مراد ہوگا۔ اور ہر ایک ایک مراد نہ ہوگا۔ لہذا اگر امیر لشکر نے کہا ”جميع من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا“ یعنی تمام وہ لوگ جو اس قلعہ میں پہلے داخل ہوئے ان کے لئے اتنا انعام ہے اور دس اکٹھے داخل ہوئے تو ان دس کے لئے ایک ہی انعام ہے اور اگر اکیلے اکیلے دس داخل ہوئے تو سب سے پہلے داخل ہونے والے کے لئے پورا انعام ہے اور باقیوں کے لئے کچھ نہیں۔

تولفظ ”جميع“ لفظ ”كل“ کے لئے مستعار ہوگا یعنی ”كل“ کا حکم ”جميع“ میں مجاز امراد ہوگا۔ اور كل من دخل هذا الحصن میں جب دس آدمی یکے بعد دیگرے داخل ہوں تو اول کے لئے پورا انعام ہوتا ہے باقیوں کے لئے نہیں تو جمع میں بھی اس صورت میں مجاز ایسا ہی ہوگا۔ اسی طرح امام فخر الاسلام نے اپنے اصول میں ذکر کیا ہے۔ لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس طرح جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئیگا۔ اس لئے کہ جمع سے مجموع مراد لینا حقیقت ہے۔ تو دس جب اکٹھے داخل ہوں اور ان کے لئے ایک ہی نفل اور انعام حاصل ہو تو یہ حقیقت ہو اور اگر وہ

اکھٹے داخل نہ ہوں بلکہ یکے بعد دیگرے داخل ہوں تو اس صورت میں اول کے لئے پورا نفل ملنا جس طرح کہ کل من دخل هذا الحصن میں ہوتا ہے یہ ”جمع“ میں مجاز ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آیا اور یہ باطل ہے۔

ولا يمكن ان يقال منصف نے اس اعتراض کے ایک جواب کی طرف اشارہ کیا ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جمع بین الحقیقت والمجاز اس وقت لازم آتا ہے جبکہ ایک ہی تقدیر پر سب کے لئے نفل تام اور اول کے لئے نفل تام مل جاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں بلکہ سب کے اکھٹے داخل ہونے کی تقدیر پر سب کے لئے نفل واحد ملتا ہے۔ جو معنی حقیقی ہے اور اکیلے اکیلے داخل ہونے کی تقدیر پر اول کے لئے نفل تام ملتا ہے جو معنی مجازی ہے تو ایک تقدیر پر اول کے لئے نفل تام ملتا ہے جو معنی مجازی ہے تو ایک ہی تقدیر پر جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آیا۔

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ جواب دینا اسلئے ممکن نہیں کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کے لازم آنے کا تعلق حالت تکلم سے ہے تو اسلئے جمیع من دخل هذا الحصن اولاً کے تکلم کے وقت اگر یہ ارادہ کیا ہو کہ اگر سب اکھٹے داخل ہوں تو ان کے لئے نفل واحد ہوگا۔ تو یہ حقیقت ہے اور اسکے ساتھ اسکا ارادہ کیا اگر یکے بعد دیگرے داخل ہوں تو اول کے لئے نفل تام ہوگا اور باقیوں کے لئے نہیں ہوگا یہ مجاز ہے۔ تو ایک کے ارادے کے ساتھ اگر دوسرے کا بھی ارادہ کیا جائے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئیگا۔

اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے ”فاقول معنی“ قولہ انه مستعار لكل “ سے اپنی طرف سے امام فخر الاسلام کے کلام کی توجیہ کی ہے توجیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کل افرادی دو امور پر دلالت کرتا ہے۔ (۱) یہ کہ داخل اول مستحق نفل ہوگا۔ خواہ وہ داخل اول واحد ہو یا جماعت ہو۔ (۲) یہ کہ داخل اول اگر جماعت ہو تو ان میں سے ہر ایک فرد نفل تام کا مستحق ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں تھا جب لفظ ”کل“ نکرہ پر داخل ہو۔ اور کل من دخل هذا الحصن اولاً میں یہی معنی مراد لیا تھا تو یہاں پر جب جمیع من دخل هذا الحصن اولاً کہا جائے تو جمع کے کل کے معنی کے لئے مستعار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کل کے مدلولین میں سے مدلول اول کے لئے مستعار ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اول نفل تام کا مستحق ہوگا خواہ وہ اول واحد ہو اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ دس آدمی ترتیب وار اس قلعہ میں داخل ہوں یا اول جماعت ہو اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ دس آدمی اکھٹے قلعہ میں داخل ہوں اور یہاں پر نہ تو معنی حقیقی مراد ہوتا ہے جو یہ ہے کہ تمام کے تمام کا مجموعہ مراد ہو اور نہ امر ثانی مراد ہے کہ داخل اول جماعت ہو یہاں تک کہ اگر تمام کے تمام اکھٹے داخل ہو جائیں تو سب کے لئے ایک ہی نفل ہوگا اور ہر ایک کے لئے الگ الگ نفل

نہیں ملے گا۔

اور یہ اسلئے کہ جمیع من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا تحریض اور ابھارنے کے لئے اور قلعہ میں سب سے پہلے داخل ہونے پر ترغیب دلانے کے لئے کہا جاتا ہے تو لہذا ضروری ہے کہ پہلے داخل ہونے والا انعام کا مستحق ہو خواہ وہ اکیلا ہو تو سارا انعام وہ اکیلا سمیٹ لیگا یا وہ جماعت ہو تو سب کو وہ نفل اکٹھا مل جائیگا۔

اور اس میں اجتراح شرط نہیں اسلئے کہ جب اول قلعہ میں داخل ہونے کا اقدام کریگا تو باقیوں کا اس سابقہ سے پیچھے رہنا اول کو انعام کے استحقاق سے محروم نہیں کر سکتا۔

پس قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جمیع من دخل هذا الحصن اولاً میں اجتماع شرط نہیں ہے پس معنی حقیقی مراد نہیں ہوگا لہذا جمع بین الحقیقت والجاز لازم نہیں آئیگا۔

اور اس پر بھی کوئی دلیل نہیں کہ جب پوری جماعت قلعہ میں داخل ہو تو ہر ایک کو پورا انعام مل جائے بلکہ یہ کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ سب کے لئے ایک ہی نفل ہے تو یہ کلام یعنی ”جمیع من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا“ مجاز ہوا اسکے اس کلام سے کہ پہلے داخل ہونے والا انعام کا مستحق ہے خواہ وہ پہلے داخل ہونے والا اکیلا ہو تو اکیلے کو پورا انعام ملے گا یا جماعت ہو تو پوری جماعت کو وہ نفل ملے گا۔ تو اگر اکیلے داخل ہو یا مجتمع داخل ہو عموم مجاز کی بنا پر انعام کا مستحق ہوگا۔ تو پوری جماعت کا انعام کے لئے مستحق ہونا۔ معنی حقیقی کی وجہ سے اور ترتیب وار داخل ہونے کی صورت میں اول کا اکیلے اکیلے انعام کا مستحق ہونا معنی مجازی کی وجہ سے نہیں یہاں تک کہ جمع بین الحقیقت والجاز لازم آجائے بلکہ جماعت کی صورت میں داخل ہونے کی صورت میں سب کے لئے ایک ہی نفل کا ملنا اور ترتیب وار داخل ہونے کی صورت میں اکیلے اول کا پورے انعام کے لئے مستحق ہونا عموم مجاز میں داخل ہونے کی وجہ سے ہے اور یہ کلام انتہائی باریکی میں ہے یعنی اسکا سمجھنا بہت زیادہ غور اور فکر کا متقاضی ہے۔

مسئلہ (حکایۃ الفعل لا تعم لان الفعل المحکی عنه واقع علی صفة معينة نحو

صلی النبی علیہ السلام فی الکعبۃ فیکون هذا فی معنی المشترك فیتأمل فان

ترجح بعض المعانی فذاک وان ثبت التساوی فالحکم فی البعض یشبہ

علیہ السلام و فی البعض الآخر بالقیاس)

قال الشافعی رحمہ اللہ تعالی لا يجوز الفرض فی الکعبۃ لانه یلزم استدبار بعض

اجزاء الکعبہ و یحمل فعلہ علیہ السلام علی النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله علیہ السلام والتساوی بین الفرض والنفل فی امر الاستقبال حالة الاختیار ثابت فثبت الجواز فی البعض الآخر قیاساً۔

(وَأَمَّا نَحْوُ قَضَىٰ بِالشَّفْعَةِ لِلجَّارِ فَلَيْسَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ وَهُوَ عَامٌ لِأَنَّهُ نَقْلُ الْحَدِيثِ بِالمَعْنَى وَلِأَنَّ الْجَارَ عَامٌ) جواب اشکال ہو ان یقال حکایۃ الفعل لما لم تعمّ فما روى انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذى لا يكون شريكاً فاجاب ان هذا ليس من باب حکایۃ الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حکایۃ عن قول النبى عليه السلام الشفعة ثابتة للجار وَلَمَّا سلمناه انه حکایۃ الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار۔

**ترجمہ وتشریح:** - مصنف رحمہ اللہ جب الفاظ کے عموم کو بیان کرنے سے فارغ ہوئے تو اب افعال کے متعلق مسئلہ کا عنوان قائم کر کے افعال کے عموم کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تو فرمایا کہ فعل محکی عنہ یعنی جس فعل کی حکایت کی جاتی ہے۔ وہ عموم کا فائدہ نہیں دیتا اسلئے کہ وہ فعل ایک خاص صفت پر واقع ہوا ہوگا۔ مثلاً روایت کی گئی ہے کہ آپ ﷺ نے کعبہ شریفہ میں نماز پڑھی (تو آپ ﷺ کی یہ نماز ایک خاص صفت پر تھی مثلاً دو ستون آپ ﷺ کے دائیں جانب تھے اور ایک ستون بائیں جانب تھا اور تین ستون پشت کی جانب تھے۔ اور کعبہ شریف کی غربی دیوار سے آپ ﷺ ایک خاص فاصلہ پر تھے اور نماز بھی نفل نماز تھی اور فتح مکہ یا حج الوداع کے وقت یہ واقعہ پیش آیا تو ان تخصیصات کے بعد یہ فعل عموم کا فائدہ نہیں دیگا)

لہذا یہ مشترک کے معنی اور حکم میں ہوگا۔ تو اسلئے اسمیں غور اور فکر کی جائے گی۔ لہذا اگر بعض معانی کو بعض پر ترجیح حاصل ہوگئی تو اس پر عمل ہوگا اور اگر ان تمام معانی میں تساوی ثابت ہوگئی تو بعض میں حکم حضور ﷺ کے فعل کے ساتھ ثابت ہوگا اور دوسرے بعض میں قیاس کے ساتھ یا دلالت النص وغیرہ کے ساتھ ثابت ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فرض نماز کعبہ شریفہ کے اندر جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ بعض کعبہ کا استدبار لازم آئے گا۔ اور استدبار کعبہ مفسد صلوٰۃ ہے اور اس استدبار کے حکم میں پورا کعبہ اور اس کا کوئی حصہ برابر ہے تو جس طرح

کل کعبہ کا استدبار مفسد ہے تو اسی طرح بعض کعبہ کا استدبار بھی مفسد ہوگا۔ اور حضور ﷺ کا فعل نفل پر محمول ہے۔ لہذا کعبہ شریفہ کے اندر نفل نماز جائز ہوگی اور فرض نماز جائز نہ ہوگی۔

اور ہم یعنی ہمارے فقہاء حنفیہ رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ جب بعض یعنی نفل کا جواز حضور ﷺ کے فعل کے ساتھ ثابت ہوا۔ (تو بعض یعنی فرض کا جواز بھی کعبہ شریفہ کے اندر نفل پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہوگا اسلئے کہ) فرض اور نفل میں استقبال کعبہ کے حکم میں برابری حالت اختیار میں ثابت ہے تو بعض آخر یعنی فرض کا جواز بھی نفل پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہوگا۔

اور جہاں تک ”قضیٰ بالشفعة للجبار“ کا تعلق ہے تو وہ حکایت فعل کے عموم کی قبیل سے نہیں ہے۔ اور یہ عام ہے اسلئے کہ یہ حدیث کی نقل بالمعنی ہے اور اسلئے کہ لفظ ”جبار“ عام ہے یہ عبارت یعنی واما نحو قضیٰ بالشفعة الخ سوال کا جواب ہے۔ (اثبات کا سمجھنا ایک تمہید پر موقوف ہے وہ یہ کہ شریک فی نفس المبیع اور شریک فی حق المبیع کے لئے حق شفعة بالاتفاق ثابت ہے یعنی جو مکان میں مثلاً شریک ہے یا مکان اور کھیت کے راستہ اور وسائل آپاشی وغیرہ میں شریک ہے جسکو شریک فی حق المبیع کہا جاتا ہے ان دونوں کے لئے بالاتفاق حق شفعة ثابت ہے۔ لیکن ہمسایہ اور جار ملاق کے لئے حق شفعة کے ثابت ہونے میں اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک اسکے لئے بھی حق شفعة ثابت ہے اور امام شافعی کے نزدیک اسکے لئے حق شفعة ثابت نہیں ہے۔ ہم نے اپنے مذہب پر ”قضیٰ بالشفعة للجبار“ کے ساتھ استدلال کیا) تو امام شافعی رحمہ اللہ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ یہ حکایت الفعل ہے اور حکایت الفعل جب عام نہیں ہوتا تو پھر اس کے ساتھ استدلال کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ”قضیٰ بالشفعة للجبار“ حکایت الفعل کے باب سے نہیں ہے بلکہ یہ حدیث کی نقل بالمعنی اور روایت بالمعنی ہے تو یہ حقیقت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”الشفعة ثابتة للجبار“ کے لئے روایت بالمعنی ہے۔

اور اگر ہم تسلیم کر لیں کہ یہ حکایت الفعل ہے۔ تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ ”جبار“ عام ہے۔ اسلئے ”الف لام“ ”الجبار“ میں استغراق کے لئے ہے اسلئے کہ یہاں پر کوئی معبود خارج میں نہیں تو پھر یہ ایسا ہوا کہ گویا راوی کہتا ہے کہ آپ ﷺ نے ہر بڑوسی اور ہمسایہ کے لئے شفعة کا فیصلہ کیا ہے۔

(مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سوال او حادثة ايمان لا يكون مستقلا او يكون



فحينئذ اما ان يخرج مخرج الجواب قطعاً او الظاهر انه جواب مع احتمال  
 الابتداء او بالعكس) اى الظاهر منه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب (نحو أليس  
 لى عليك كذا فيقول بلى او كان لى عليك كذا فيقول نعم) هذا نظير غير  
 المستقل (ونحو سها النبي ﷺ فسجد وزنى ما عز فرجم) هذا نظير المستقل  
 الذى هو جواب قطعاً.

(ونحو تعال تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة) هذا نظير المستقل  
 الذى الظاهر انه جواب (ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب) هذا  
 نظير المستقل الذى الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففى كل موضع ذكر لفظ  
 "نحو" فهو نظير قسم واحد (ففى الثلاثة الاول يُحْمَلُ على الجواب وفى الرابع  
 يُحْمَلُ على الابتداء عندنا) حملاً للزيادة على الافادة ولو قال عَيْثُ الجواب  
 صُدِّقَ دِيانَةٌ وعند الشافعى رحمه الله يحمل على الجواب وهذا ما قيل أَنَّ العبرة  
 لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة وَمَنْ بَعْدَهُمْ تمسكوا  
 بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة.

**ترجمہ و تشریح :-** یعنی وہ لفظ جو کسی سوال یا حادثہ کے بعد واقع ہوتا ہے یا وہ لفظ غیر مستقل ہوگا (یعنی جب  
 تک اس سوال یا حادثہ کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس لفظ سے کوئی فائدہ تاہم حاصل نہ ہوگا) جیسے بلی اور نعم اس لئے کہ لفظ نعم اپنے  
 ماسبق کو ثابت کرتا ہے خواہ وہ کلام موجب ہو یا منفی ہو اور منفی ہونے کی صورت میں استفہام ہو یا خبر ہو اور لفظ بلی نفی کے  
 بعد واقع ہوتا ہے خواہ وہ نفی بصورت استفہام ہو یا بصورت خبر ہو۔ تو یہ لفظ بلی اس نفی کا اثبات کر دے گا۔ جیسے الست  
 بریکم کے جواب میں بھی بلی واقع ہوا ہے) اور یا وہ لفظ مستقل ہو تو پھر یا قطعی طور پر یا قبل کا جواب ہوگا یا ظاہر یہ ہوگا  
 کہ وہ یا قبل کا جواب ہو لیکن اس میں کلام متانف ہونے کا بھی احتمال ہوگا اور یا اس کا عکس ہوگا یعنی ظاہر وہ کلام متانف  
 ہوگا اور اس میں یا قبل کے جواب ہونے کا بھی احتمال ہوگا (تو یہ کل چار احتمالات ہو گئے جن میں سے ایک احتمال اس لفظ  
 کے غیر مستقل ہونے کی تقدیر پر ہے۔ اور باقی تین احتمالات اس لفظ کے مستقل ہونے کی تقدیر پر ہیں) جیسے مثلاً ایک  
 آدمی نے کسی کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ "ایس لى عليك كذا" کیا میرے لئے آپ پر ایک ہزار روپیہ نہیں

ہے۔ تو اس مخاطب نے جواب میں کہا۔ ”بلی“ کیوں نہیں یعنی ہے۔ یا اس نے مخاطب سے کہا ”او کان لی علیک کذا“ کیا میرے لئے آپ پر ایک ہزار روپیہ ہے تو مخاطب نے جواب میں کہا ”نعم“۔ ہاں ”ہے“ یہ اسکی مثال ہوئی جب کوئی لفظ کسی سوال یا حادثہ کے جواب میں ہونے کی تقدیر پر غیر مستقل ہو۔ یا مثلاً حدیث میں آیا۔ ”سہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسجد“ کہ حضور ﷺ کو نماز میں سہواً حق ہوا تو آپ ﷺ نے سجدہ سہو کیا اور مثلاً یہ آیا ”زنی ما عز فرجم“ یعنی حضرت ماعز رضی اللہ عنہ سے زنا کا ارتکاب ہوا تو انکو رجم کیا گیا تو اس کی مثال ہے جب لفظ کسی حادثہ یا سوال کے جواب میں ہونے کی تقدیر پر مستقل ہو کر قطعی طور پر سوال اور حادثہ کا جواب ہی ہو۔ اور جیسے مثلاً یوں کہا۔ تعال تغد معی فقال ان تغدیت فکذا یعنی اسکو یوں کہا گیا کہ آؤ ہمارے ساتھ دو پہر کا کھانا کھاؤ تو اس نے جواب میں کہا کہ اگر میں نے دو پہر کا کھانا کھایا تو میرا غلام آزاد ہو اور سوال پر کوئی اضافہ نہیں کیا یعنی یوں نہیں کہا کہ اگر میں نے آج دو پہر کا کھانا کھایا تو میرا غلام آزاد ہو۔ یہ اس مستقل کی نظیر اور مثال ہے۔ جس میں ظاہر تو یہ ہے کہ وہ جواب ہو لیکن کلام متانف ہونے کا بھی احتمال ہے۔ یا جیسے مثلاً اس نے جواب میں یوں کہا کہ ان تغدیت الیوم فکذا۔ کہ اگر میں نے آج دو پہر کا کھانا کھایا تو میرا غلام آزاد ہو اور جواب پر کچھ اضافہ کیا یعنی ”الیوم“ کے ساتھ اسکو مقید کیا۔ یہ اس لفظ مستقل کی مثال ہے جس میں ظاہر یہ ہے کہ وہ کلام متانف ہو لیکن جواب ہونے کا بھی امکان احتمال ہو۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جہاں پر لفظ ”نحو“ ذکر کیا ہے وہ مستقل قسم کی مثال ہے۔

تو پہلی تین صورتوں میں اسکو جواب پر حمل کرینگے اور چوتھی صورت میں اسکو ہمارے نزدیک کلام متانف پر حمل کریں گے تا کہ زیادت کو فائدہ جدیدہ پر حمل کیا جائے اور اگر اس نے چوتھی صورت میں بھی کہا کہ میری مراد جواب ہی تھا۔ تو دیا نہ اسکی تصدیق کرینگے لیکن قضاء اسکی تصدیق نہیں کرینگے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسکو جواب پر ہی حمل کرینگے۔ (لہذا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چوتھی صورت میں بھی اگر اس آدمی نے دو پہر کا کھانا اسی دن اپنے گھر جا کر یا کسی اور کے پاس بیٹھ کر کھایا تو حادثہ نہ ہوگا جبکہ ہمارے نزدیک چوتھی صورت میں اگر اسی دن اس نے دو پہر کا کھانا کھایا۔ خواہ اس دعوت دینے والے کے ساتھ یا کسی اور کے ساتھ یا اپنے گھر جا کر تو حادثہ ہوگا) یہی مطلب ہے اسکا جو کہا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک اعتبار عموم افظ کا ہوتا ہے۔ نہ کہ خصوص سبب کا۔ اسلئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان عموماً سے استدلال کیا ہے جو حوادث خاصہ میں وارد ہوئے ہیں۔ (مثلاً آیت ظہار جو ”خولہ بنت سعد“ کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ جو اس بن صامت کی بیوی تھی۔ لیکن آج بھی اگر کوئی ظہار کا

ارتکاب کرتا ہے۔ تو اس پر کفارہ ظہار واجب ہوگا اسی طرح آیت لعان حلال بن امیہ اور اسکی بیوی کے بارے میں نازل ہوئی ہے یا آیت سرقہ جو حضرت صفوان رضی اللہ عنہ کی چادر کی چوری یا ڈھال کے چوری کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ وہ عام ہے اور آج بھی لبنان کا حکم اور سرقہ کی حد ان آیتوں سے ثابت ہے۔ اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد ”ایما اہاب دبغ فقد طهر“ یہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے بکرے کے متعلق آپ نے فرمایا تھا۔ جب وہ مردار ہوا تھا۔ تو آپ نے فرمایا کہ اسکی کمال کو لیکر اس سے نفع اٹھاتے اس پر کسی نے کہا یا رسول اللہ! وہ تو مردار ہوا ہے تو آپ نے اس پر یہ مذکورہ ارشاد فرمایا! جنی دباغت کے بعد مردار کی کھال سے بھی نفع اٹھانا جائز ہے۔

فصل (حکم المذلول ان یجری علی اطلاقہ کما ان المقید علی تقييده فاذا

وردا) ای المطلق والمقيد (فان اختلف الحكم لم یُحْمَلِ المطلق علی المقيد الا

فی مثل قوله اغنی عنی رقبۃ ولا تملکینی رقبۃ کافرة فالاعتاق یتقید

بالمؤمنة) انی الا فی کل موضع یكون الحكمان المذكوران مختلفین لكن یستلزم

احدهما حکماً غیر مذکور یوجب تقييد الآخر کالمثال المذكور. فإن اُحَدَ

الحکمین ایجاب الإعتاق والثانی نفی تملیک الکافرة وهما مختلفان لكن نفی

تملیک الکافرة یستلزم نفی إعتاقها ضرورة أن ایجاب الإعتاق یستلزم ایجاب

التملیک ونفی اللزوم یستلزم نفی الملزوم فصار کقوله لا تُعْتَقِ عنی رقبۃ کافرة ثم

هذا اوجب تقييد الأول ای ایجاب الاعتاق بالمؤمنة۔

**ترجمہ وتشریح:-** (مصنف رحمہ اللہ جب عام کی مباحث سے فارغ ہوئے تو یہ فصل مطلق اور مقید کے

بیان میں قائم کی۔ اسلئے کہ مطلق اور مقید کی عام اور خاص کے ساتھ مناسبت ہے چنانچہ مطلق افراد کثیرہ کو شامل ہونے

کی وجہ سے عام کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے جبکہ مقید اس خاص کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے جو عام کے نیچے داخل ہے

اسی وجہ سے یہ فصل عام اور خاص کی مباحث کے آخر میں ذکر کی اور مصنف رحمہ اللہ نے تقسیم اول کی ابتداء میں اجمالاً

مطلق کا ذکر کیا ہے اسلئے کہ مصنف نے فرمایا تھا کہ صفت اور اسم جنس میں سے ہر ایک سے اگر مثنیٰ بلا قید مراد لیا جائے

تو مطلق ہے اور اگر مثنیٰ مع القید مراد لیا جائے تو مقید ہے تو اس فصل میں اس اجمال کی تفصیل کرنا چاہتے ہیں)

مطلق کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے جیسا کہ مقید اپنی تقييد پر جاری ہوتا ہے۔ لہذا

جب مطلق اور مقید دونوں وارد ہو جائیں تو اگر دونوں کا حکم مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائیگا۔ مگر اس جیسی صورت میں کہ جب کہا جائے اعتق عنی رقبة (تو یہ مطلق ہے اور اس کا معنی یہ ہے کہ میری طرف سے کوئی سی رقبہ آزاد کرو۔ خواہ مؤمنہ ہو یا کافرہ ہو لیکن قائل اور آمر کی طرف سے رقبہ کا اعتاق اس کا مقتضی ہے کہ پہلے اسکو رقبہ کا مالک بنایا جائے پھر اس کا وکیل بن کر اس کی طرف سے اسکو آزاد کیا جائے) اور ”ولا تملکنی رقبة کافرة“ (میں وہ رقبہ کافرہ کے مالک بنانے سے مخاطب کو منع کرتا ہے) لہذا اعتاق رقبہ مقیدہ کیا جائیگا مؤمنہ کے ساتھ۔

مصنف کہتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ مطلق مقید پر صرف اس وقت محمول ہوگا جب دونوں حکم مطلق اور مقید مختلف ہوں لیکن احدہما یعنی ان دونوں میں سے ایک کسی ایسے حکم کو تسلیم ہو جو مذکور نہ ہو لیکن وہ دوسرے حکم جو مطلق ہے کی تنقید کو واجب کرتا ہو جیسے مثال مذکور میں اسلئے کہ ایک حکم اعتاق کا واجب کرنا ہے اور یہ مطلق ہے اور دوسرا تملیک کافرہ کو نفی کرنا ہے اور یہ دونوں حکم مختلف ہیں لیکن تملیک کافرہ کی نفی کافرہ کے اعتاق کی نفی کو تسلیم ہے اسلئے کہ ایجاب اعتاق ایجاب تملیک کو تسلیم ہے اور نفی لازم نفی ملزوم کو تسلیم ہوتا ہے تو یہ ایسا ہوا کہ اس امر نے کہا لا تعتق عنی رقبة کافرة کہ میری طرف سے رقبہ تو آزاد کرو لیکن رقبہ کافرہ آزاد مت کرو تو اس نے اول کی تنقید کو واجب کیا یعنی اعتاق رقبہ کو مؤمنہ کے ساتھ مقید کرنے کو واجب کیا۔

(وان اتحد) أى الحکم (فان اختلفت الحادثة ککفارة الیمین وکفارة القتل)

لا یحمل عندنا وعند الشافعی یحمل) سواء اقتضى القیاس اولا (وبعضهم زادوا

ان اقتضى القیاس) ای بعض اصحاب الشافعی زادوا انه یحمل علیه ان اقتضى

القیاس حمله علیه (وان اتحدت) ای الحادثة کصدقة الفطر مثلاً (فان دخلا على

السبب نحو ادوا عن کل حر و عبد و ادوا عن کل حر و عبد من المسلمین) ای

دخل النص المطلق والمقید على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر

وقد ورد النصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله علیه السلام

ادوا عن کل حر و عبد و يدل الاخر على ان الرأس المسلم سبب وهو قوله علیه

السلام ادوا عن کل حر و عبد من المسلمین (لم یحمل عندنا بل یجب العمل

بکل واحد منهما اذ لا تنافی فی الأسباب)

بل يمكن ان يكون المطلق سبباً والمقيد سبباً خلافاً له أى للشافعى رحمه الله يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخل أى المطلق والمقيد على الحكم فى صورة اتحاد الحادثة (نحو فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهى ثلاثة ايام متتابعات) فان الحكم وجوب صوم ثلاثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفى قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلاثة ايام متتابعات (يحمل بالاتفاق لإمتناع الجمع بينهما) فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عذم اجزائه هذا اذا كان الحكم مُبْتِئاً فان كان منفياً نحو لا تُعْتِقْ رَقَبَةً ولا تُعْتِقْ رَقَبَةً كَافِرَةٌ لا يحمل اتفاقاً فلا تُعْتِقْ اصلاً -

**ترجمہ وتشریح:-** اور اگر حکم ایک ہو تو اگر حادثہ مختلف ہو جیسے کفارہ یمین اور کفارہ قتل تو ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائیگا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک خواہ قیاس مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا تقاضا کرے یا نہ کرے دونوں صورتوں میں مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے بعض اصحاب نے یہ قید بڑھائی ہے کہ اگر قیاس مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا تقاضا کرے تو مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا۔ (مثلاً کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لا یؤخذ کم اللہ باللغو فی ایمانکم ولكن یؤخذ کم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتهم او تحریر رقبۃ (الایہ مائدہ آیت ۸۸)۔ اور کفارہ قتل کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ومن قتل مؤمناً خطاء فتحریر رقبۃ مؤمنۃ (الایہ نساء ۹۲)۔ تو ان دونوں نصوص میں حکم مثلاً ایجاب العتق کفارۃ ہے اور وہ حکم دونوں نصوص میں متحد ہے۔ اور واقعات دونوں الگ الگ ہیں۔ چنانچہ اول میں یمین کا واقعہ ہے اور دوسرے میں قتل خطاء کا واقعہ ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا۔ لہذا انکے نزدیک کفارۃ یمین میں بھی رقبۃ مؤمنہ کو آزاد کرنا ضروری ہوگا لہذا اگر کسی نے رقبۃ کافرہ آزاد کی تو انکے نزدیک کفارۃ یمین اداء نہیں ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنی تقيید پر جاری کیا جاتا ہے لہذا کفارۃ قتل میں تو رقبۃ مؤمنہ کو آزاد کرنا ضروری ہے جبکہ کفارہ یمین میں اگر کسی نے رقبۃ کافرہ مثلاً یھودی یا عیسائی غلام کو آزاد کیا تو کفارہ یمین اداء ہو جائیگا (اور اگر حکم کے متحد ہونے کے ساتھ حادثہ بھی متحد ہو جیسے صدقہ فطر ہے مثلاً) کیونکہ یہاں حادثہ افطار ہے۔ اور حکم وجوب صدقہ

الفطر ہے۔ اور یہ دونوں متحد ہیں) تو اگر مطلق اور مقید دونوں سبب پر داخل ہو جائیں جیسے مثلاً آپ ﷺ نے فرمایا۔ ”ادوا عن کل حر و عبد“ نہ ہر آزاد اور غلام کی طرف سے صدقہ فطر اداء کرو۔ اور دوسری جگہ آپ ﷺ نے فرمایا ”ادوا عن کل حر و عبد من المسلمین“ کہ ہر آزاد اور مسلمان غلام کی طرف سے صدقہ فطر اداء کرو۔ تو یہاں نص مطلق اور نص مقید دونوں سبب پر داخل ہوئے ہیں۔ اسلئے کہ رأس یعنی ”شخص“ صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہے۔ اور دونوں نص وارد ہوئے ہیں۔ اور نص مطلق جس میں ”من المسلمین“ کی قید نہیں ہے۔ دلالت کرتا ہے کہ مطلق شخص خواہ مسلم ہو یا کافر ہو صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہے۔ اور نص مقید جس میں ”من المسلمین“ کی قید ہے دلالت کرتا ہے کہ شخص مسلم صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہے تو ہمارے نزدیک اس صورت میں مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جاتا۔ بلکہ دونوں نصوص میں سے ہر ایک مطلق اور مقید دونوں پر عمل واجب ہوگا صدقہ فطر کا وجوب عبد کافر میں نص مطلق سے ثابت ہوگا۔ اور عبد مسلم میں نص مقید سے ثابت ہوگا اسلئے کہ اسباب میں منافات اور تراحم نہیں ہے۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ نص مطلق بھی سبب ہو اور نص مقید بھی سبب ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف ہے، انکے نزدیک مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا۔ لہذا انکے نزدیک کافر غلام کی طرف سے صدقہ فطر واجب نہ ہوگا۔ تو مصنف رحمہ اللہ کا قول ”خلافاً لہ“ مصنف کے قول ”لم یحمل عندنا“ کے ساتھ متعلق ہے۔

اور اگر مطلق اور مقید دونوں اتحاد حادثہ کی صورت میں حکم پر داخل ہوں۔ جیسے کفارۃ یمین جو ایک حادثہ ہے۔ اور حکم صوم ثلثہ ایام ہے تو انہیں قرأت متواتر (جو روایت حفص ہے) میں فصیام ثلثہ ایام مطلق آیا ہے (اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کفارہ مالیہ جو احد الشقوق الثلثہ ہے ہر کوئی قادر نہ ہو مثلاً رقبہ اسکے پاس نہ ہو اور اطعام اور کسوت پر بھی وہ طاقت نہ رکھتا ہو تو پھر تین دن روزے رکھے۔ تو یہاں تابع کی قید نہیں ہے اور اس کا ظاہر تقاضا کرتا ہے۔ کہ اگر تین دن اس طرح روزے رکھے کہ ایک دن روزہ ہو پھر ایک دن افطار ہو تو بھی کفارہ ادا ہو جائیگا لیکن) ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں ”فصیام ثلثہ ایام متتابعات“ آیا ہے (اور وہ قرأت مشہورہ ہے اور اسکے ساتھ قرأت متواتر پر زیادت جائز ہے) پس نص مطلق سے تین دن کے روزے کا وجوب بغیر تسلسل کی قید کے معلوم ہوتا ہے۔ اور نص مقید جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت ہے سے تین دن کے روزے کا وجوب تسلسل اور تابع کی قید کے ساتھ معلوم ہوتا ہے۔ لہذا بالاتفاق مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا۔ اسلئے کہ یہاں نص مطلق اور نص مقید میں جمع ناممکن ہے اسلئے کہ تین دن کا روزہ بغیر تابع جو نص مطلق سے معلوم ہوتا ہے اور تابع کے ساتھ جو نص مقید سے

معلوم ہوتا ہے دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

(لیکن یہاں پر اعتراض ہوتا ہے۔ کہ آپ نے کہا کہ اس صورت میں بالاتفاق مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا۔ حالانکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صوم کفارہ یمین میں متابع شرط نہیں ہے لہذا بغیر متابع کے اگر کسی نے کفارہ یمین میں تین روزے رکھ لئے تو اگلے نزدیک کفارہ ادا ہو جائیگا۔ تو پھر کیسے بالاتفاق مطلق کو مقید پر حمل کیا جاتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ مناقشہ فی المنال ہے اور مناقشہ فی الامثلہ علماء کی شان سے بعید ہے اور اصل وجہ یہ ہے کہ اگلے نزدیک چونکہ قرأت مشہورہ کے ساتھ قرأت متواترہ پر زیادت جائز نہیں اسلئے اس صورت میں وہ کفارہ یمین میں بغیر تسلسل اور متابع کے تین دن کے روزوں کے کافی ہونے کے قائل ہوئے ہیں ورنہ اصل مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے)

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب حکم مثبت ہو لہذا اگر حکم منفی ہو مثلاً ”لا تعتق رقبة“ مطلق غلام آزاد نہ کرو۔ اور ”لا تعتق رقبة کافرة“ کافر غلام کو آزاد نہ کرو۔ تو اس صورت میں بالاتفاق مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائیگا۔ لہذا کسی قسم کے غلام کو خواہ کافر ہو خواہ مؤمن ہو آزاد نہیں کریگا۔

(لہ اَنَّ المطلق ساکت والمقید ناطق فکان اولیٰ فنقول فی جوابہ نعم اَنَّ المقید اولیٰ لکن اذا تعارضوا لا فی اتحاد الحادثة والحکم کما ذکرنا فی صوم ثلثة اَیام متتابعات۔

(ولان القید زیادة وَضَفٌ یجری مَجْرَی الشرط فیوجب النفی) ای نفی الحکم عند عدم الوصف (فی المنصوص وفي نظیره کالکفارات مثلاً فانها جنس واحد) هذا دلیل علی المذهب الاخیر وهو ان یُحْمَلَ ان اقتضى القیاس حَمْلَهُ وحاصله ان التقیید بالوصف کالتخصیص بالشرط والتخصیص بالشرط یُوجِبُ نفی الحکم عما عداه عنده وذلک النفی لَمَّا کان مدلول النص المقید کَانَ حکماً شرعياً فیثبت النفی بالنص فی المنصوص وفي نظیره بطریق القیاس

**ترجمہ تشریح:-** (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حضرات شافعیہ رحمہم اللہ کے دلائل کو ذکر کیا ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے مطلق کو مقید پر حمل کرنے کے سلسلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کے دو دلائل ذکر کئے ہیں)۔

(۱) مطلق ساکت ہے اور مقید ناطق ہے۔ اور ناطق ساکت کے مقابلہ میں اولیٰ بالعمل ہوتا ہے اسلئے مطلق کو مقید پر حمل کریئے مصنف رحمہ اللہ نے اس دلیل کا جواب دیا کہ ہاں بالکل ناطق ساکت کی بنسبت اولیٰ بالعمل ہے لیکن اس وقت جبکہ مطلق اور مقید میں تعارض ہو۔ اور تعارض صرف اتحاد حادثہ اور اتحاد حکم کی صورت میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے صوم ثلاثہ ایام متتابعات کی بحث میں ذکر کیا ہے۔

(۲) اور اسلئے کہ قید زیادت وصف ہے۔ جو قائم مقام شرط کے ہوتا ہے لہذا عدم وصف کی صورت میں منصوص میں عدم حکم کو ثابت کریگا۔ (یعنی فتح حریر رقبۃ مؤمنۃ کا معنی ہوگا فتح حریر رقبۃ ان کانت مؤمنۃ لہذا یہ مطلب ہوگا۔ کہ اگر رقبۃ مؤمنۃ نہ ہو تو اسکو کفارہ قتل میں آزاد نہیں کیا جائیگا) اور منصوص کی نظیر مثلاً کفارات میں عدم وصف عدم حکم کو ثابت کریگا۔ اسلئے کہ کفارات تمام کے تمام ایک ہی جنس ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ دوسری دلیل بطور خاص حضرات شافعیہ کے دوسرے مذہب کے لئے ہے اور وہ یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر اس وقت حمل کریئے جب قیاس مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا تقاضا کرتا ہو۔ اور حاصل اس دلیل کا یہ ہے کہ تقید بالوصف تخصیص بالشرط کی مانند ہے۔ اور تخصیص بالشرط شرط کے علاوہ سے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حکم کے نفی کرنے کو واجب کرتی ہے اور یہی نفی جب نص مقید کا مدلول ہے تو یہ حکم شرعی ہوگا تو منصوص میں نفی حکم نص کے ساتھ اور منصوص کی نظیر (مثلاً کفارات) میں قیاس کے ساتھ ثابت ہوگی (لہذا کفارہ یحییٰ اور کفارہ ظہار میں رقبۃ مؤمنۃ کو آزاد کرنا واجب ہوگا لہذا اگر کسی نے کافر غلام کو آزاد کیا تو کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ اسی طرح کفارہ ظہار میں اطعام کی صورت میں بھی اطعام کے درمیان اگر جماع کیا تو نئے سرے سے کفارہ اور اطعام کا اعادہ واجب ہوگا)

(ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن أشياء ان تبدلکم تسؤلکم) فهذه الآية تدل على

ان المطلق يجزى على إطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقيد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل.

(وقال ابن عباس رضى الله عنه ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله)

اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة إلى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة

الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولان اعمال



الدلیلین واجب ما امکن فیعمل بكل واحد فی موردہ إلا ان لا یمکن وهو عند

اتحاد الحادثة والحکم فہذہ الدلائل لنفی المذہب الاول وهو الحمل مطلقاً۔

**ترجمہ وتشریح:-** ہمارا مذہب یہ بیان ہوا کہ مطلق کو مقید پر اتحاد حکم اور اتحاد حادثہ کے علاوہ کہیں بھی حمل نہیں کیا جائیگا خواہ قیاس مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا تقاضا کرے یا نہ کرے۔

تو اس مذکورہ بالا عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اپنے مذہب کے لئے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اقوال میں سے پہلے قول (جو یہ تھا کہ مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا خواہ قیاس حمل کرنے کا تقاضا کرے یا نہیں) کی نفی کے لئے چار دلائل بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا:

(۱) اور ہمارے لئے دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا قول لا تسئلوا عن اشیاء الا یہ مائدہ (۱۰۱) ہے اسلئے کہ یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ مطلق کو اپنے اطلاقی پر جاری کیا جائے اور اسکو مقید پر حمل نہ کیا جائے اسلئے کہ تقیید تعلیل یعنی حکم کے ثقل اور مکلفین کی مسأت اور ناگواری کو واجب کرتی ہے۔ جیسا کہ بقرہ بنی اسرائیل میں ہوا۔ (چنانچہ روایات میں موجود ہے کہ اگر وہ پہلی مرتبہ حکم کے وقت کوئی سائل ذبح کرتے تو ان سے کافی ہو جاتا۔ اور وہ عہدہ برآ ہو جاتے لیکن انہوں نے بار بار پوچھ پوچھ کر اپنے اوپر سختی کے اسباب پیدا کئے تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر سختی کی)

(۲) اور ابن عباس نے فرمایا کہ جس حکم کو اللہ تعالیٰ نے مبہم چھوڑا ہے یعنی مقید نہیں کیا تو اسی ابہام اور عدم تقیید کے ساتھ اس پر عمل رو۔ اور جہاں اللہ تعالیٰ نے قیودات بیان کئے ہیں تو ان قیودات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے احکامات کی اتباع اور پیروی کرو اور مطلق چونکہ نسبت مقید معین کے مبہم ہوتا ہے۔ تو اسلئے مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائیگا۔

(۳) اور عام صحابہ یعنی تمام صحابہ نے امہات النساء یعنی ساس کے ساتھ نکاح کی حرمت کو بیوی کے ساتھ صحبت اور دخول کے اس قید کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ جو باب یعنی سوتیلی بیٹی کے ساتھ نکاح کی حرمت بیوی کے ساتھ صحبت اور جماع کی قید کے ساتھ مقید ہے۔

(۴) اور اسلئے کہ دونوں دلیلوں پر عمل کرنا جب تک ممکن ہو تو ضروری ہے۔ لہذا ہر ایک دلیل پر اسکے مورد میں عمل کریں گے ہاں اگر دونوں دلیلوں پر عمل ممکن نہ ہو جیسا کہ اتحاد حادثہ اور اتحاد حکم کی صورت میں ہوتا ہے۔ تو الگ بات ہے۔ تو یہ چار دلائل حضرات شافعیہ کے مذہب اول (جو مطلق کو مقید پر ہر صورت میں حمل کرنا تھا) کی نفی کے لئے ہیں۔

فالآن شرع فی نفی المذہب الثانی وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله (والنفی فی

المقیس علیہ بناءً علی العدم الاصلی فكیف یعدی) فانهم قالوا ان النفی حکم شرعی ونحن نقول هو عَدَمٌ اَصْلِیٌّ فان قوله تعالیٰ فی کفارة القتل فتحریر رقبۃ مؤمنۃ ” یدل علی ایجاب المؤمنۃ ولس له دلالة علی الکافرة اصلاً والاصل عدم اجزاء تحریر الرقبۃ عن کفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنۃ بالنص فبقی عدم اجزاء الکافرة علی العدم الاصلی فلا یکون حکماً شرعیاً ولا بدّی القیاس من کون المعدی حکماً شرعیاً.

وتوضیحه ان الاعدام علی قسمین الاول عدم اجزاء ما لا یکون تحریر رقبۃ کعدم اجزاء الصلوة والصوم وغیرهما.

والثانی عدم اجزاء ما یکون تحریر رقبۃ غیر مؤمنۃ فالقسم الاول إعدام اَصْلِیَّةٍ بلا خلاف والقسم الثانی مختلف فیہ فعند الشافعی رحمه الله حکم شرعی وعندنا عَدَمٌ اَصْلِیٌّ بناءً علی ان التخصیص بالوصف دالٌّ عنده علی نفی الحكم عن الموصوف بدون ذالک الوصف فانه لما قال فتحریر رقبۃ فلو لم یقل مؤمنۃ لجاز تحریر الکافرة فلما قال مؤمنۃ لزم منه نفی تحریر الکافرة فیکون النفی مدلول النص فکان حکماً شرعیاً.

ونحن نقول اوجب تحریر المؤمنۃ ابتداءً وهو ساکت عن الکافرة لانه اذا کان فی آخر الکلام مغیر فصدر الکلام موقوف علی الآخر ویثبت حکم الصدر بعد التکلم بالمغیر لئلا ینلزم التناقض فلا یکون ایجاب الرقبۃ ثم نفی الرقبۃ الکافرة بالنص المقید بل النص لا ایجاب الرقبۃ المؤمنۃ ابتداءً فتکون الکافرة باقیۃ علی العدم الاصلی کما فی القسم الاول من الاعدام وشرط القیاس ان یکون الحكم المعدی حکماً شرعیاً لا عَدَمًا اَصْلِیًّا.

**ترجمہ وتشریح:-** جب مصنف رحمہ اللہ پہلے مذہب جو مطلق کو مقید پر حمل کرنا تھا خواہ قیاس تقاضا کرے یا نہ کرے کے ابطال اور تردید سے فارغ ہوئے۔ تو دوسرے مذہب کے ابطال میں شروع ہوئے اور وہ یہ ہے کہ مطلق

کو مقید پر اس وقت حمل کیا جائیگا۔ جب قیاس حمل کا تقاضا کرتا ہو۔ اپنے اس قول کے ساتھ۔ کہ نفی مقیس علیہ میں عدم اصلی کی بناء پر ہے تو کیسے اس کا تعدیہ ہوگا (مصنف رحمہ اللہ اس جواب کی توضیح میں فرماتے ہیں) کہ حضرات شافعیہ کا کہنا یہ ہے کہ نفی حکم شرعی ہے یعنی رقبہ کافرہ کے اعتناق کا کافی نہ ہونا کفارہ قتل میں حکم شرعی ہے اور ہمارے علماء کہتے ہیں کہ یہ عدم اصلی ہے۔ اسلئے کہ کفارہ قتل میں اللہ تعالیٰ کا قول فتححریر رقبہ مؤمنہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کو آزاد کرنا واجب ہے اور اللہ تعالیٰ کے اس قول کے لئے رقبہ کافرہ کے آزاد کرنے کے کافی ہونے یا نہ ہونے پر کوئی دلالت نہیں اور اصل یہ ہے کہ تحریر رقبہ کفارہ قتل میں کافی نہ ہو اور رقبہ مؤمنہ کے آزاد کرنے کا کافی ہونا نص سے ثابت ہوا ہے تو رقبہ کافرہ کا کافی نہ ہونا عدم اصلی پر باقی رہا لہذا یہ حکم شرعی نہ ہوا اور قیاس کی صحت کے لئے معدی کا حکم شرعی ہونا ضروری ہے (یعنی جس حکم کا اصل مقیس علیہ سے فرع مقیس کی طرف تعدیہ ہوتا ہے اس حکم کا حکم شرعی ہونا قیاس کی صحت کے لئے ضروری ہے) مصنف کہتے ہیں کہ اس بات کی وضاحت یہ ہے کہ اعدام دوم پر ہیں۔

(۱) جو تحریر رقبہ نہ ہو وہ کفارہ قتل میں جائز نہیں جیسے مثلاً نماز اور روزہ اور انکے علاوہ مثلاً حج اور صدقہ کفارہ قتل میں جائز نہیں ہیں۔ (۲) رقبہ غیر مؤمنہ یعنی رقبہ کافرہ کفارہ قتل میں جائز نہیں۔

تو پہلی قسم بالاتفاق اعدام اصلیہ ہیں اور دوسری قسم مختلف فیہ ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دوسری قسم یعنی رقبہ غیر مؤمنہ کا کفارہ قتل میں کافی نہ ہونا حکم شرعی ہے اور ہمارے نزدیک رقبہ غیر مؤمنہ کا کفارہ قتل میں کافی نہ ہونا (نماز اور روزہ کے کافی نہ ہونے کی طرح) عدم اصلی ہے۔ اسلئے کہ انکے نزدیک تخصیص بالوصف اس شی سے نفی حکم پر دلالت کرتی ہے جو اس وصف کے ساتھ موصوف نہ ہوا اسلئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے فتححریر رقبہ مؤمنہ فرمایا تو اگر اسکے ساتھ ”مؤمنہ“ نہ کہتا تو رقبہ کافرہ کا آزاد کرنا بھی کفارہ قتل میں کافی ہو جاتا تو جب اللہ تعالیٰ نے ”مؤمنہ“ کہہ دیا تو اس سے لازم آیا کہ کفارہ قتل میں رقبہ کافرہ کافی نہیں ہوگی۔ تو یہ نفی نص یعنی اللہ تعالیٰ کے قول فتححریر رقبہ مؤمنہ کا مدلول ہوئی تو اسلئے یہ حکم شرعی ہوا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ابتداء کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کے آزاد کرنے کو واجب کیا ہے۔ اور یہ نص رقبہ کافرہ کے کفارہ قتل میں آزاد کرنے کے کافی ہونے سے ساکت ہے۔ اسلئے کہ جب آخر کلام میں مغیر موجود ہو تو صدر کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے اور حکم صدر یعنی ابتداء کلام کا حکم اس مغیر کے بولنے کے بعد ثابت ہوتا ہے تاکہ کلام میں تناقض لازم نہ آئے۔ لہذا اس نص فتححریر رقبہ الا یہ میں ابتداء کفارہ قتل میں

مطلق رقبہ کا ایجاب اور پھر رقبہ کافرہ کی نفی نص مقید کے ساتھ نہ ہوگی بلکہ یہی نص ابتداء کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کے ایجاب کے لئے ہوگی۔ تو رقبہ کافرہ کا کفارہ قتل میں کافی نہ ہونا عدم اصلی پر باقی رہیگا جس طرح قسم اول میں جو اعدام بیان ہوئے ہیں وہ اعدام اصلیہ ہیں۔ اور قیاس کے لئے شرط یہ ہے کہ حکم معدی حکم شرعی ہو عدم اصلی نہ ہو لہذا دوسرے کفارہ میں تحریر رقبہ کو ایمان کی قید کے ساتھ مقید کرنے میں کفارہ قتل پر قیاس نہیں کیا جائیگا۔)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کفارہ یحییٰ اور کفارہ ظہار میں تحریر رقبہ کو قید ایمان کے ساتھ مقید کرنے میں کفارہ قتل پر

قیاس نہیں کیا جائیگا اسلئے کہ

- (۱) قیاس کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ حکم معدی حکم شرعی ہو اور یہاں حکم معدی حکم شرعی نہیں۔
- (۲) یہ کہ فرع میں نص نہ ہو اور یہاں فرع میں مثلاً کفارہ یحییٰ اور کفارہ ظہار میں نص مطلق وارد ہے۔
- (۳) یہ کہ قیاس نص کے لئے مغیرہ ہو اور یہاں پر یہ قیاس نص مطلق کے لئے مغیرہ ہے۔

(ولا یمكن ان يُعدی القید فیثبت العدم ضمناً) جواب اشکال مقدّر وهو ان يقال نحن نُعدی القید وهو حکم شرعی لانه ثابت بالنص فیثبت عذم اجزاء الکافرة ضمناً لا انا نُعدی هذا العدم قصداً ومثل هذا یجوز فی القیاس فنَجِيبُ بقولنا (لان القید) وهو قید الایمان (مثلاً یدل علی الاثبات فی المقید) ای یدل علی اثبات الحکم فی المقید وهو الاجزاء فی تحریر رقبہ یوجد فیہ قید الایمان (والنفی فی غیره) ای علی نفی الحکم وهو نفی الاجزاء فی الرقبۃ الکافرة فثبت ان القید یدل علی هذین الامرین (والاول) وهو اجزاء المؤمنة حاصل فی المقیس وهو کفارة الیمین بالنص المطلق وهو قوله او تحریر رقبۃ فلا یفید تعدیته فهي ای التعدیة (فی الشانی فقط فتعدیة القید تعدیة العدم بعینها) ای بعین تعدیة العدم (وان كانت غیرها فهي مقصودة منها) ای وان كانت تعدیة القید غیر تعدیة العدم فتعدیة العدم مقصودة من تعدیة القید وحاصل هذا الکلام ان تعدیة القید هی عین تعدیة العدم وان سلم ان مفهوم تعدیة القید غیر مفهوم تعدیة العدم فتعدیة العدم مقصودة من تعدیة القید فبطل قوله نحن نُعدی القید فثبت العدم ضمناً بل العدم یثبت قصداً وهو

لیس بحکم شرعی فلا یصح القیاس فتكون ای تعدیة القید لا ثبات ما لیس بحکم شرعی وهو عَدَمُ اجزاء الکافرة فانه عَدَمُ اصلی وابطال الحکم الشرعی وهو اجزاء الرقبة الکافرة فی کفارة الیمین الذی دل علیه المطلق وهو قوله تعالی فی کفارة الیمین "او تحریر رقبة" وكيف یُقاسُ مع وُرُودِ النص فان شرط القیاس ان لا یكون فی المقیس نص دالّ علی الحکم المُعدی او علی عَدَمِهِ۔

**ترجمہ وتشریح :-** اور یہ نہیں ہو سکتا کہ قید کو متعدی کیا جائے تو عدم ضمان ثابت ہو جائے۔ (مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ) ایک اشکال مقدر کا جواب ہے اور وہ یہ کہ شافعیہ کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ ہم قید کو متعدی کرتے ہیں اور وہ قید حکم شرعی ہے اسلئے کہ وہ نص کے ساتھ ثابت ہے تو کافر غلام کے آزاد کرنے کا کافی نہ ہونا ضمان ثابت ہوگا ایسا نہیں ہے کہ ہم عدم اجزاء کافر کو قصد متعدی کرتے ہیں اور یہی صورت قیاس میں جائز ہوا کرتی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم اس اعتراض کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ قید یعنی مثلاً قید ایمان مقید میں اثبات پر دلالت کرتی ہے یعنی مقید میں حکم کے ثابت کرنے پر دلالت کرتی ہے اور وہ حکم ایسے غلام کے آزاد کرنے کا کافی ہوتا ہے جس میں قید ایمان موجود ہو۔ اور مقید کے علاوہ میں وہ قید نفی حکم یعنی کافر غلام کے آزاد کرنے کے کافی نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے تو ثابت ہوا کہ قید ان دونوں چیزوں پر دلالت کرتی ہے (۱) رقبة مؤمنہ کے آزاد کرنے کا کافی ہونا (۲) اور غیر مؤمنہ کے آزاد کرنے کا کافی نہ ہونا۔ اور اول جو رقبة مؤمنہ کے آزاد کرنے کا کافی ہونا ہے وہ مقیس یعنی کفارہ یمین میں رقبة مطلقہ کے ضمن میں نص مطلق کے ساتھ موجود ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول "او تحریر رقبة" ہے لہذا رقبة مؤمنہ کے آزاد کرنے کے کافی ہونے کا تعدیہ کفارہ یمین کی طرف مفید نہیں ہے۔ پس تعدیہ قید سے امر ثانی یعنی عدم اجزاء کافرہ کے اعتبار سے ہوگا فقط تو تعدیہ القید یعنی (مال کے اعتبار سے) تعدیہ العدم ہی ہوا۔ اور اگر قید کے ساتھ عدم اجزاء کافرہ کے علاوہ کا تعدیہ ہو رہا ہے تو پھر بھی مقصود تو عدم اجزاء کافرہ ہی کا تعدیہ ہے یعنی اگر تعدیہ القید تعدیہ العدم کے علاوہ ہے تو پھر بھی مقصود تعدیہ القید سے تعدیہ العدم یعنی عدم اجزاء کافرہ ہی ہے۔ اور خلاصہ اس کلام کا یہ ہے کہ تعدیہ القید یعنی تعدیہ العدم ہی ہے اور اگر تسلیم کیا جائے کہ تعدیہ القید کا مفہوم تعدیہ العدم کے علاوہ ہے تو پھر بھی مقصود تعدیہ القید سے تعدیہ العدم ہی ہے لہذا اشکال کرنے والے کا قول کہ ہم قید کو متعدی کر رہے ہیں تو عدم کا تعدیہ ضمان ثابت ہوا باطل ہے بلکہ عدم یعنی عدم اجزاء کافرہ قصداً ثابت ہوا اور

وہ حکم شرعی نہیں تو اسلئے قیاس صحیح نہیں ہوا۔ تو تعدیۃ القید حکم غیر شرعی کے اثبات کے لئے ہوا اور وہ حکم غیر شرعی عدم اجزاء الکافرہ ہے اسلئے کہ وہ عدم اصلی ہے اور یہی تعدیۃ القید حکم شرعی جو کہ کفارہ یحییٰ میں اجزاء الرقبۃ الکافرہ ہے جس پر نص مطلق جو کفارہ یحییٰ میں اللہ تعالیٰ کا قول ”او تحریر رقبۃ“ ہے کے لئے ابطال ہوگا۔

پھر دوسری بات یہ ہے کہ صحت قیاس کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ فرع یعنی مقیس میں نص وارد نہ ہوئی ہو اور یہاں فرع میں نص وارد ہوئی ہے۔ تو فرع میں نص وارد ہونے کے باوجود قیاس کیسے صحیح ہوگا۔

ولیس حمل المطلق علی المقید کتخصیص العام کما زعموا لیجوز بالقیاس  
جواب عن الدلیل الذی ذکر فی المحصول علی جواز حمل المطلق علی المقید ان  
اقتضی القیاس حَمْلَهُ وَهُوَ أَنَّ دَلَالَۃَ العامِ عَلَى الْاِفرادِ فَرَقَ دَلَالَۃَ الْمُطْلَقِ عَلَیْهَا لِان  
دَلَالَۃَ العامِ عَلَى الْاِفرادِ قَصْدِیَّةٌ وَدَلَالَۃُ الْمُطْلَقِ عَلَیْهَا ضَمَنِیَّةٌ وَالعامُ یَخْصُ بِالقیاسِ  
اتِّفَاقاً بَیْنَنَا وَبَیْنَكُمْ فِیَجِبُ اَنْ یُقَیَّدَ الْمُطْلَقُ بِالقیاسِ عِنْدَکُمْ اِیضاً.

فاجاب بمنع جوازِ التخصیصِ بالقیاس مطلقاً بقوله لان التخصیص بالقیاس انما  
یجوز عندنا اذا كان العامُ مُخَصَّصاً بقطعاً وھُنَا یثبت القید ابتداءً بالقیاس  
لانہ قید اولاً بالنص ثم بالقیاس فیصیر القیاس مبطلا ہنا للنص فَالْحَاصِلُ اَنْ  
العامُ لَا یَخْصُ بِالقیاسِ عِنْدَنَا مُطْلَقاً بل انما یَخْصُ اذا خُصَّ اَوَّلًا بِدَلِیلٍ قَطْعِیٍّ وَفِی  
مَسْئَلَةِ حَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَیدِ لَمْ یُقَیَّدِ الْمُطْلَقُ بِنَصٍّ اَوَّلًا حَتّٰی یُقَیَّدَ ثَانِیًا بِالقیاسِ  
بل الخِلافُ فِی تَقْیِیدِہِ اِبْتِدَاءً بِالقیاسِ فَلَا یَکُونُ کتَخْصِیصِ العامِ (وقد قام الفرق  
بَیْنَ الْکُفَّارَاتِ فَاِنْ الْقَتْلُ مِنْ اعْظَمِ الْکِبَائِرِ) لَمَّا ذَكَرَ الْحَکَمُ الْکَلْبِیَّ وَهُوَ اَنْ تَقْیِیدَ  
الْمُطْلَقِ بِالقیاسِ لَا یَجُوزُ تَنْزِلُ اِلٰی هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ الْجِزْئِیَّةِ وَذَكَرَ فِیْہَا مَانِعاً آخَرَ یَمْنَعُ  
الْقِیَاسَ وَهُوَ اَنْ الْقَتْلُ مِنْ اعْظَمِ الْکِبَائِرِ فِیَجُوزُ اَنْ یَشْتَرِطَ فِی کُفَّارَتِہِ الْاِیْمَانُ وَلَا  
یَشْتَرِطُ فِیْمَا دُونِہُ فَاِنْ تَغْلِیظُ الْکُفَّارَةُ بِقَدْرِ غَلِظِ الْجَنَایَةِ۔

**ترجمہ و تشریح:**۔۔ اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ حضرات شافعیہ کی ایک دلیل سے جواب دے رہے ہیں جو امام رازی نے محمول میں ذکر کی ہے۔ امام رازی نے محمول میں فرمایا کہ جب قیاس مطلق کو مقید پر حمل کرنے

کا تقاضا کرتا ہو تو اس وقت مطلق کو مقید پر حمل کرنا جائز ہے اسلئے کہ عام کی دلالت اپنے ماتحت افراد پر مطلق کے اپنے ماتحت افراد پر دلالت کرنے سے زیادہ قوی ہے۔ اسلئے کہ عام کی دلالت اپنے ماتحت افراد پر بالقصد والا راہ ہوتی ہے جبکہ مطلق کی دلالت اپنے ماتحت افراد پر ضمنی ہوتی ہے اور عام کی تخصیص ہمارے یعنی شافعیہ اور آپکے یعنی حنفیہ کے اتفاق کے ساتھ قیاس کے ساتھ جائز ہے تو پھر آپکے نزدیک مطلق کی تقید بھی قیاس کے ساتھ صحیح ہونی چاہیے۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ مطلق کو مقید پر حمل کرنا عام کی تخصیص کی طرح نہیں جیسا کہ حضرات شافعیہ نے خیال کیا ہے یہاں تک کہ مطلق کی تقید قیاس کے ساتھ جائز ہو جائے۔

اسلئے کہ تخصیص بالقیاس ہمارے نزدیک اس وقت جائز ہے جب ایک مرتبہ عام کی تخصیص دلیل قطعی کے ساتھ ہو جائے اور یہاں تقید مطلق میں قیاس کے ذریعے قید کو ابتداء ثابت کیا جاتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ اولاً مطلق کی تقید نص کے ساتھ ہو جائے اور پھر قیاس کے ساتھ ہو جائے تو اسلئے یہاں پر قیاس نص کے لئے مبطل ہو جاتا ہے۔

تو خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ ہمارے نزدیک عام کی تخصیص قیاس کے ساتھ مطلقاً نہیں ہوتی بلکہ قیاس کے ساتھ عام کی تخصیص اس وقت ہوتی ہے جب ایک مرتبہ عام کی تخصیص دلیل قطعی کے ساتھ ہوئی ہو۔

اور حمل مطلق علی المقید میں مطلق کو اولاً نص کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا یہاں تک کہ ثانیاً قیاس کے ساتھ اسکی تقید ہو جائے۔ بلکہ خلاف اس میں ہے کہ تقید مطلق قیاس کے ساتھ ہمارے نزدیک اولاً جائز نہیں اور آپکے نزدیک اولاً جائز ہے۔ لہذا تقید مطلق تخصیص عام کی مانند نہ ہوئی۔

وقد قام الفرق سے مصنف رحمہ اللہ تقید مطلق بالقیاس کے عدم جواز پر ایک اور دلیل ذکر کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ کفارات ایک جنس ہے۔ اسلئے کفارہ بمین کو کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی کافر غلام کے آزاد کرنے کے کافی نہ ہونے کو ثابت کرتے ہوئے مطلق کو مقید پر حمل کریں گے۔

حالانکہ یہ صحیح نہیں اسلئے کہ کفارات میں فرق ثابت ہے اور کفارات تمام کے تمام ایک جنس نہیں ہیں۔ اسلئے کہ قتل اعظم الکبائر ہے۔ لہذا کفارہ قتل میں ایمان کی قید شرط ہوگی۔ تو رقبہ غیر مؤمنہ کفارہ قتل میں جائز نہیں ہوگی۔ لیکن کفارہ قتل کے علاوہ میں ایمان کی شرط نہیں لگائی جائیگی۔ اسلئے کہ کفارہ کی تغلیظ جنایت کی تغلیظ کے ساتھ ہوتی ہے۔ تو اسلئے قتل اعظم الکبائر ہے۔ لہذا اسکے کفارہ میں رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا جبکہ بمین اور قسم کے تقاضہ کو

پورا کرنا یا بیوی سے ظہار کرنا قتل کی بہ نسبت کم درجہ کے گناہ ہیں۔ اس لئے اس میں رقبہ مؤمنہ کو آزاد کرنا ضروری نہ ہوگا۔

(لا یقال انتم قیدتم الرقبۃ بالسلامۃ) هذا اشکال اوردوا علينا فی المحصول وهو انکم قیدتم المطلق فی هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصاً فی کونه رقبۃً وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماء نا ان المطلق ينصرف إلى الکامل ای الکامل فیما يطلق علیه هذا الاسم کالماء المطلق لا ينصرف إلى ماء الورد فلا يكون حمله على الکامل تقييداً ولا یقال انتم قیدتم قوله علیه السلام فی خمس من الابل زکوة بقوله فی خمس من الابل السائمة زکوة مع انهما فی السبب والملهوب عندکم ان المطلق لا یُخَمَلُ على المقید وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب کما فی صدقة الفطر

وقیدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبایعتم بقوله تعالى واشهدوا ذوی عدل منکم مع انهما فی حادثین۔ قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسکوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوی عدل منکم فاجاب عن الاشکالین المذكورین بقوله لان قید الاسامة لما یثبت بقوله علیه السلام لیس فی العوامل والحوامل والعافوة صدقة والعدالة بقوله تعالى وان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا ان تصیبوا قوماً بجهالة۔

**ترجمہ و تشریح:-** اس مذکورہ بالا عبارت میں حضرات شوافع کی طرف سے فقہاء حنفیہ پر مطلق کو مقید پر حمل نہ کرنے کے مسئلہ پر تین اعتراضات وارد ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک اعتراض کو مصنف رحمہ اللہ نے لایقال کے ساتھ مصدر کیا ہے اور پھر اسکا جواب دیا ہے پہلے اعتراض کو مصنف نے ذکر کر کے اسکا جواب دیا۔ اور دوسرے اور تیسرے اعتراض کو ایک سیاق میں ذکر کر کے دونوں کا ایک ہی سیاق میں جواب دیا ہے۔

(۱) لا یقال: اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ”امام رازی رحمہ اللہ نے محصول میں فرمایا کہ تم احناف نے خود مطلق کو مقید پر حمل کیا ہے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ قتل اور دوسرے کفارات میں مطلق رقبہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے اور تم نے اسکو مقید کیا ہے کہ ایسا غلام آزاد کرنا ہوگا جو سالم صحت یاب اور تندرست ہو یہاں تک کہ لنگڑے اور شل غلام کو آزاد



کرنا جائز نہ ہوگا۔

جواب: مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ کہ یہ اعتراض ہم پر اسلئے وارد نہیں ہوتا کہ مطلق خود ناقص کو شامل نہیں ہوتا اسلئے ”تحریر رقبہ“ اسکو شامل نہ ہوگی جو رقبہ ہونے میں ناقص ہو اور یہ وہ ہے جسکی جنس منفعت فوت ہوگئی ہو۔ اور اسی کی طرف ہمارے علماء نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے کہ شی جب مطلق ذکر ہو جائے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ تو ”تحریر رقبہ“ میں ”رقبہ“ سے مراد وہ ہوگی جس پر اسم رقبہ کا اطلاق علی وجہ الکمال ہوتا ہے۔ اور یہ وہ ہوگا جو ہر قسم کے عیب سے سالم ہوگی یعنی جنس منفعت اور جنس حسن تلف نہ ہوا ہو جیسے ماء مطلق کا حمل ماء الورد یعنی گلاب کے پانی پر نہیں ہوتا لیکن ماء البیر پر ہوتا ہے۔ لہذا رقبہ کو رقبہ سالمہ پر حمل کرنا تنقید نہ ہوگا۔

(۲) ولا یقال: اور یہ بھی اعتراض میں نہ کہا جائے کہ تم احناف نے خود حضور ﷺ کا ارشاد ”فی خمس من الابل ذکوة“ جو مطلق ہے کو ”فی خمس من الابل السائمة ذکوة“ پر جو کہ مقید ہے حمل کیا ہے باوجود اسکے کہ یہ دونوں مطلق اور مقید نص سبب پر وارد ہیں اور تمہارے نزدیک اتحاد حادثہ کی صورت میں جب نص مطلق اور مقید دونوں سبب پر داخل ہوں جیسے صدقہ فطر میں تو مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جاتا ہے۔

(۳) وقیدتم: اور تم احناف نے اللہ تعالیٰ کے قول ”واشهدوا اذا تبایعتم“ کو اللہ تعالیٰ کے قول ”واشهدوا ذوی عدل منکم“ کے ساتھ مقید کیا ہے۔ حالانکہ یہاں مطلق اور مقید دونوں نص الگ الگ حادثات اور واقعات میں وارد ہیں۔ (اسلئے کہ پہلا یعنی مطلق نص بیع سے متعلق ہے اور دوسرا یعنی مقید نص طلاق سے متعلق ہے چنانچہ) اللہ تعالیٰ نے فرمایا جب یہ مطلقہ خواتین اپنی عدت کے ختم کرنے کے قریب ہو جائیں تو یا تو دستور شرعی کے مطابق روک دو یعنی انکی طرف رجوع کرو اور یا دستور شرعی کے مطابق انکو رجوع نہ کرتے ہوئے انکو اپنے آپ سے علیحدہ کرو اور اپنوں میں سے دو عادل گواہ رجوع پر یا طلاق پر مقرر کرو (سورۃ الطلاق آیت ۲)

تو ان دونوں اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ پہلی جگہ ہم نے مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا بلکہ نص مطلق میں قید اسامہ یعنی چرنے والے ہونے کی قید آپ ﷺ کے قول کام کاج کرنے والے جانوروں بار برداری کے لئے پالے ہوئے جانوروں اور گھر پر گھاس دانہ کھانے والے جانوروں میں صدقہ اور ذکوة نہیں ہے۔ اور دوسری جگہ ”واشهدوا اذا تبایعتم (بقرہ ۲۸۲)“ میں عدالت کی قید اللہ تعالیٰ کے قول ”ان جاء کم فاسق الایہ (حجرات ۶) سے ثابت ہوئی ہے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فاسق کی گواہی کو قبول کرنے سے منع کیا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ

گواہوں کے لئے عادل ہونا ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لیکر آئے تو تم تحقیق کرو کہیں ایسا نہ ہو کہ تم کسی قوم پر اس فاسق کی بے بنیاد خبر کی وجہ سے ہاتھ اٹھا دو اور بعد میں پشیمانی کا سامنا کرنا پڑے۔

(فصل حکم المشترك التأمل حتى يُترجَّح أحدُ معانيه ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يُوضَّع للمجموع) اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وَضَعَ المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل واحد منهما مع الآخر اى للمجموع او لكل واحد منهما مطلقا والثانى غير واقع لان الواضع لم يَضَعُ للمجموع والا لم يَصَحَّ استعماله فى احد هما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقاً وايضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالاً فى احد المعنيين۔

وان وجد الاول او الثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكلُّ وَضْعٍ يوجب ان لا يُراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ فى المعنيين فقولہ لانه لم يوضع للمجموع اشارة إلى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله فى المعنيين اذا كان موضوعاً للمجموع ووَضَعُهُ للمجموع منتفياً عما على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا. (ولا مجازاً لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل فى اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملاً فى المعنى الحقيقى والمجازى معاً وهذا لا يجوز).

**ترجمہ وتشریح:**۔ مشترک کا حکم (اسکے نفس صیغہ یا قرائن اور اشارات و علامات میں) غور اور فکر کرنا ہے یہاں تک اسکے متعدد معانی میں سے کوئی ایک معنی کو ترجیح دی جائے۔ اور مشترک ایک معنی سے زیادہ میں استعمال نہیں ہوتا نہ ہیئتہ اسلئے کہ مشترک کو مجموع کے لئے وضع نہیں کیا گیا۔ (مطلب یہ ہے کہ اس بات میں علماء کا اختلاف

ہوا ہے۔ کہ مشترک کا استعمال ایک سے زیادہ یعنی دو معانی میں یا کئی سارے معانی میں اس طرح کہ ان دونوں معانی میں سے ہر ایک مراد لیا جائے جائز ہے یا نہیں مثلاً ”رأيت العين“ کہا جائے۔ اور مراد باصرہ اور جاریہ دونوں لے لیا جائے۔ یا ”افرات هند“ کہا جائے مراد یہ ہو کہ ہندہ کو حیض اور طہر آیا تو مشترک کے دو یا زیادہ معانی میں استعمال کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہوا ہے۔

سول بعض حضرات جواز کے قائل ہوئے ہیں۔ اور بعض عدم جواز کے اور بعض نے کہانی کے صورت میں تو کئی معانی کا ارادہ کرنا جائز ہے اور اثبات کی صورت میں کئی معانی کا ارادہ جائز نہیں ہے اور اسی کی طرف صاحب ہدایہ کا میلان ہے اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کئی معانی کا جمع ممکن ہو بخلاف اسکے کہ جہاں جمع ممکن نہ ہو۔ مثلاً ”افعل“ امر کا صیغہ اگر وجوب، تہدید اور اباحت میں مشترک مانا جائے تو پھر ”افعل“ بول کر سب کا ارادہ کرنا بالاتفاق جائز نہ ہوگا۔ پھر جو حضرات جمع کے قائل ہوئے ہیں ان میں اختلاف ہوا تو بعض نے کہا کہ ایک ہی لفظ مشترک سے کئی معانی حقیقہ مراد لیے جاسکتے ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ مجازاً تو کئی معانی کا مراد لینا صحیح ہوگا۔ اور حقیقہ صحیح نہ ہوگا۔ اور مصنف رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ لفظ مشترک سے ایک سے زیادہ معانی کا مراد لینا نہ حقیقہ صحیح ہے۔ اور نہ مجازاً صحیح ہے۔ اور اسی بات کو انہوں نے اس مذکورہ متن میں بیان کیا ہے اور اسکے بعد شرح میں اس بات کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا (جان لو کہ واضع خالی نہ ہوگا۔ یا تو اس نے لفظ مشترک کو دو معانی میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کے لحاظ کے بغیر وضع کیا ہوگا۔ اور یا ہر ایک کے لئے دوسرے کے ساتھ یعنی مجموعہ معانی کے لئے اور یا ہر ایک کے لئے مطلقاً یعنی لفظ مشترک کو ایک معنی کے لئے وضع کرتے ہوئے دوسرے معنی کی طرف بالکل دھیان ہی نہ دیا ہوگا۔

اور دوسری صورت کہ مجموعہ معانی کے لئے وضع کیا ہو۔ یہ تو بالکل واقع نہیں ہے اسلئے کہ واضع نے مجموعہ کے لئے وضع کیا ہی نہیں ورنہ پھر ایک معنی میں دوسرے کے بغیر اسکا استعمال حقیقہ صحیح نہ ہوگا۔ لیکن ایک معنی میں لفظ مشترک کا استعمال بالاتفاق صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ مجموعہ معنیں کے لئے اس نے لفظ مشترک کو وضع نہیں کیا۔ ورنہ استعمال لفظ کا ایک معنی میں مجاز ہوگا اسلئے کہ لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں ہوگا۔ نیز اگر بالفرض لفظ مشترک کی وضع مجموعہ من حیث المجموع کے لئے ہو تو پھر اس لفظ مشترک کا استعمال مجموعہ معنیں میں احد المعنیں میں استعمال ہوگا۔ (کیونکہ مجموعہ کے طور پر یہ معنی واحد ہے بلکہ اس صورت میں لفظ مشترک کے مشترک ہونے میں بھی اشتباہ

واقع ہوگا کیونکہ اس صورت میں لفظ مشترک کے مشترک ہونے میں بھی اشتباہ واقع ہوگا کیونکہ اس صورت میں مجموعی طور پر ایک معنی کے لئے وضع ہوا۔ حالانکہ مشترک وہ ہوتا ہے جسکو متعدد معانی کے لئے الگ الگ اوضاع کے ساتھ وضع کیا گیا ہو)

اور اگر اول احتمال جولفظ مشترک کا وضع ہونا ہے ہر ایک معنی کے لئے دوسرے کے بغیر یا تیسرا احتمال جولفظ مشترک کا وضع ہونا ہے ہر ایک معنی کے لئے مطلقاً تو مدعی ثابت ہو جائیگا۔ اسلئے کہ وضع، لفظ کو معنی کے ساتھ مختص کرنا ہوتا ہے تو ہر ایک وضع واجب کر گئی کہ لفظ سے صرف وہی ایک متعین معنی موضوع لہ مراد لیا جائے اور یہ بھی واجب کر گئی کہ لفظ سے صرف وہی ایک متعین معنی موضوع لہ مراد لیا جائے اور یہ بھی واجب کر گئی کہ وہی ایک متعین معنی لفظ کی پوری مراد ہو تو ہر ایک وضع کا اعتبار دوسری وضع کے اعتبار کے منافی ہوگا۔ اور جو لوگ وقوع اشتراک کے سبب کو جانتے ہیں ان پر لفظ کے استعمال کا دونوں معنوں میں ایک ساتھ متعین ہونا مخفی نہیں ہے۔ (اسلئے کہ وضع اگر اللہ تعالیٰ ہے تو اشتراک سے مقصود ابتلاء عباد ہوتی ہے۔ یعنی تعیین مراد کے لئے قرآن مخفیہ ہوتے ہیں تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان قرآن کی بنیاد پر عباد میں سے کون غور اور تدبر کر کے تعیین مراد کو پہنچتے ہیں۔ کہ مستحق اجر ہو جائیں۔ اور یہ ابتلاء اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ معانی مختلفہ میں سے ایک ہی معنی مراد ہوا اگر بیک وقت تمام معانی مراد ہوں تو پھر ابتلاء کیسے ہوگی؟ اور اگر وضع غیر اللہ یعنی عباد میں سے کوئی ہے تو پھر اشتراک سے مقصود ابہام ہوتا ہے۔ کہ سامع کو پوری مراد سمجھ میں نہ آوے جیسے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے سفر ہجرت کے دوران ایک شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق پوچھا کہ یہ کون ہے تو ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا رجل یھدینى السبیل۔ تو حدیث یہاں حسی اور شرعی حدیث میں مشترک ہے ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دوسری اور اس شخص نے پہلی مراد لی)

تو مصنف رحمہ اللہ کا قول لانه لم یوضع للمجموع میں اسی مضمون کی طرف اشارہ ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ کہ مشترک کا استعمال معنیں میں اس وقت صحیح ہوگا جب مشترک کو مجموع معنیں کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ اور مجموع معنیں کے لئے اسکی وضع مستغنی ہے۔ اور دوسرے دونوں تقدیروں کہ لفظ کو ایک معنی کے لئے دوسرے معنی کے بغیر یا ہر ایک معنی کے لئے مطلقاً وضع کیا ہو پر لفظ کا استعمال دونوں معنوں میں صحیح نہیں ہے۔ اور لفظ مشترک کا استعمال ایک معنی سے زیادہ میں مجازاً بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ ورنہ جمع بین الحقیقت والجاز لازم آئیگا۔ اسلئے کہ لفظ اگر ایک معنی سے زیادہ میں مجازاً استعمال ہو تو ایک لفظ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں مستعمل ہوگا اور یہ جائز

نہیں ہے۔

(فان قيل يصلون على النبي الآية والصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة

استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لا يجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد

معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا

بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون

على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد أوزر دوا على هذه

الآية من قبلنا اشكالا فاسداً وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدّد

لتعدد الضمائر فكأنه كرّر لفظ يصلى واجابوا عن هذا بأن التعدّد بحسب المعنى لا

بحسب اللفظ لعدم الاحتياج إلى هذا

وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اى فى صورة تعدد

الضمائر ايضا فتكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان فى الآية لم

يوجد استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لا يجاب اقتداء

المؤمنين بالله تعالى وملائكته فى الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد

معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل أن الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون

له يا ايها الذين آمنوا أدعوه لكان هذا الكلام فى غاية الركاكزة فعلم انه لا بد من

اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقياً او معنى مجازياً اما الحقيقى فهو الدعاء

فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير إلى النبي عليه السلام ثم من

لوازم هذا الدعاء الرحمة

فالذى قال ان الصلوة من الله تعالى رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت

لرحمة كما ذكر فى قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله ايصال الثواب

ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه

اراد بالمحبة لازمتها واللازم من الله تعالى ذالك ومن العبد هذا واما المجازى

فكإرادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام .

ثم إنَّ اختلاف ذلك المعنى لا جل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الودع ولما بينوا اختلاف النسب باعتبار اختلاف المسند إليه يُفهم منه أن معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا أن معناه مختلف وضعاً وهذا جواب حسن تفردت به۔

**ترجمہ وتشریح:**۔ اس عبارت میں ان حضرات کی جانب سے جو لفظ مشترک کے بیک وقت کئی معانی میں مستعمل ہونے کے جواز کے قائل ہیں کی طرف سے ایک اعتراض وارد کیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا ہے۔  
اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ان اللہ وملائکتہ يصلون الایہ میں ”صلوٰۃ“ اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے (اور ایک ہی لفظ سے دونوں کا ارادہ کیا ہے تو معلوم ہوا کہ لفظ مشترک بیک وقت دو یا زیادہ معنوں میں مستعمل ہو سکتا ہے)

قلنا:۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ یہاں اشتراک ہے ہی نہیں اسلئے کہ سیاق اس کا متقاضی ہے کہ ایمان والوں پر اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی اقتداء صلوٰۃ علی النبی علیہ السلام میں واجب ہے (اور اقتداء اس وقت ہو سکتی ہے جب مقتدی اور مقتدی بہ کا فعل ایک ہی ہو اسلئے) اللہ تعالیٰ ملائکہ اور ایمان والوں سے معنی صلوٰۃ کا متحد ہونا ضروری ہے لیکن وہ معنی الصلوٰۃ موصوف کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہوگا جیسا کہ تمام صفات اپنے موصوف کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں باعتبار وضع کے معنی صلوٰۃ مختلف نہیں ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ سوال اور جواب کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جان لو کہ مجوزین یعنی لفظ مشترک کو کئی معانی میں بیک وقت مستعمل ہونے کے جواز کے قائلین نے اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہوئے۔ (اور ہمارے اوپر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ) اللہ تعالیٰ کا قول ان اللہ وملائکتہ يصلون علی النبی الایہ۔ (احزاب آیت ۵۶) میں صلوٰۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے۔ (تو معلوم ہوا کہ لفظ مشترک بیک وقت متعدد معانی پر دلالت کرتا ہے)

مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہماری طرف سے بعض حضرات نے اس آیت پر ایک فاسد اور بے کار اشکال وارد کیا ہے اور وہ یہ کہ یہ آیت متنازع فیہ میں سے نہیں ہے اسلئے کہ ضمار کے متعدد ہونے کی وجہ سے یہاں پر فعل متعدد

ہے تو گویا ایسا ہوا ہے کہ لفظ یشلی یہاں پر مکرر ہے۔ (تو رحمت کے معنی میں الگ یشلی ہے۔ استغفار کے معنی میں الگ یشلی ہے اور دعاء رحمت کے معنی میں الگ)

اور ان حضرات مجوزین نے پھر اس اشکال فاسد کا جواب دیا ہے۔ کہ تعدد باعتبار معنی کے ہے۔ باعتبار لفظ کے نہیں ہے اسلئے کہ اسکی طرف کوئی حاجت ہی نہیں ہے۔ لیکن ان کی جانب سے یہ اشکال فاسد ہے اسلئے کہ ہمارے نزدیک تعدد ضما کی صورت میں مشترک کا بیک وقت متعدد معانی پر دلالت کرنا جائز نہیں ہے اسلئے آیت متنازع فیہ میں داخل ہے۔

ہماری جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ آیت میں لفظ مشترک کا استعمال ایک معنی سے زیادہ میں (یعنی متعدد معانی میں) نہیں پایا جاتا اسلئے کہ آیت کا سیاق اس بات کا مقتضی ہے کہ مؤمنین کے لئے نبی علیہ السلام پر صلوة بھیجنے میں اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی اقتداء کرنا واجب ہے اور ما فیہ الاقتداء جو صلوة ہے میں مقتدی اور مقتدی بہ کا متحد ہونا ضروری ہے اسلئے سب کی جانب سے معنی صلوة کا متحد ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اگر معنی صلوة سب کی جانب سے متحد نہ ہو اور یوں کہا جائے۔ کہ اللہ تعالیٰ نبی علیہ السلام پر رحم کرتے ہیں۔ اور ملائکہ آپ علیہ السلام کے لئے استغفار کرتے ہیں۔ اے ایمان والو تم آپ علیہ السلام کے لئے رحمت کی دعا کرو۔ تو یہ کلام معنی (اور سیاق) کے اعتبار سے بہت ہی گھٹیا اور رکیک ہوگا۔ تو اسلئے معلوم ہوا کہ معنی صلوة کا متحد ہونا ضروری ہے خواہ اتحاد معنی حقیقی کے اعتبار سے ہو یا معنی مجازی کے اعتبار سے ہو۔ بہر حال معنی حقیقی کے اعتبار سے صلوة کا متحد ہونا اس طرح ہو سکتا ہے کہ آیت سے مراد ”واللہ اعلم“ یوں ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو آپ علیہ السلام کی طرف ایصال خیر کے ساتھ بلاتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات سے آپ علیہ السلام کے لئے ایصال کی دعا کرنے کے لوازم میں سے ہے کہ خود آپ علیہ السلام پر رحمت نازل فرمادیں۔ تو جن حضرات نے کہا ہے کہ صلوة اللہ عز وجل کی طرف سے رحمت ہے اس کا یہی مطلب ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ صلوة جو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو کر رحمت کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول یحبہم و یحبونہ میں ذکر کیا گیا ہے۔ کہ محبت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایصال ثواب اور عباد کی طرف سے اطاعت ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ محبت ایصال ثواب اور اطاعت میں مشترک ہے بلکہ اختلاف محبت میں اسکے موصوف کے اعتبار سے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی شان محبت یہ ہے کہ اپنے بندوں کے درجات کو بلند فرمادیں اور بندے کی شان محبت یہ ہے کہ اپنے رب تعالیٰ کی اطاعت کرے۔

اور جہاں تک معنی مجازی کے اعتبار سے صلوٰۃ کا متحد ہونا ہے۔ تو وہ جیسا کہ ارادہ خیر وغیرہ ہے۔ جو اس مقام کے ساتھ لائق ہے۔ (مثلاً بعض حواشی میں تعظیم کا ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی علیہ السلام کی تعظیم کرتے ہیں اور ملائکہ بھی آپ کی تعظیم کرتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے تعظیم آپ علیہ السلام کو توفیق دینا ہے اور ملائکہ کی طرف سے اشاعت دین میں آپ کی اعانت ہے تو عباد کی طرف سے آپ کی تعظیم یہ ہوگی کہ آپ کی اتباع کی جائے اسی بات کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ) پھر اگر یہی معنی مجازی موصوف کے اختلاف کے اعتبار سے مختلف ہو جائے تو آپس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور جب اختلاف معنی اختلاف مندرجہ کے اعتبار سے بیان کیا تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ صلوٰۃ کا معنی تمام کی جانب سے ایک ہی ہے۔ لیکن موصوف کے اعتبار سے وہ معنی مختلف ہوتا ہے۔ نہ یہ کہ صلوٰۃ کا معنی وضعاً مختلف ہے۔ اور یہ بہت ہی اچھا جواب ہے جس کے ساتھ میں (مصنف) متفق ہوں۔

وتمسکو أيضا بقوله تعالى 'الم تر ان الله يسجد له من في السموات الایة حیث نسب السجود إلى العقلاء وغيرهم كالشجر والذواب فما نسب إلى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب إلى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى 'وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب إلى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال 'وكثير من الناس' لأن الانقياد شامل لجميع الناس اقول 'تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا أن الانقياد شامل لجميع الناس باطل لأن الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يمسهم الانقياد اصلاً وايضاً لا يتعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يخكم باستحالة من الجمادات الا أن من يخكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والا عضاء يوم القيامة مع ان مخكم الكتاب ناطق بهذا

وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصی وقوله تعالى 'ولكن لا تفقهون تسبيحهم' يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى 'لا تفقهون' لا يليق بهذا فَعَلِمَ ان وضع الرأس خضوعاً لله تعالى غير ممتنع



من الجمادات بل هو كائن لا يُنكره الا مُنكرُ خوارقِ العادات۔

**ترجمہ و تشریح:** - اور مشترک کو یک وقت کئی معانی میں استعمال کے جواز کے قائلین نے اللہ تبارک و تعالیٰ کے قول الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية (ج ۱۸) سے استدلال کیا اسلئے کہ اس آیت میں سجود کی نسبت عقلاء اور غیر عقلاء جیسے درخت اور جانوروں کی طرف کی ہے۔ تو غیر عقلاء کی طرف سجود کی نسبت کرتے ہوئے سجود بمعنی انقیاد ہے۔ وضع الجہہ علی الارض یعنی پیشانی زمین پر رکھنا نہیں ہے اور جو عقلاء کی طرف سجود کی نسبت ہے تو اس سے پیشانی زمین پر رکھنا مراد ہے۔

اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول و کثیر من الناس سے یہی مفہوم ہوتا ہے اسلئے کہ اگر یہیں بھی انقیاد مراد لیا جائے۔ تو پھر ”و کثیر من الناس“ کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ انقیاد تو سب کے لئے شامل ہے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا اس آیت سے استدلال باطل ہے اور یہ تاہم نہیں ہے اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ سب میں سجود سے مراد انقیاد لے لیا جائے اور جو انہوں نے ذکر کیا کہ انقیاد سب کے لئے شامل ہے یہ باطل ہے۔ اسلئے کہ کفار خاص کر متکبرین کفار انقیاد کرتے ہی نہیں۔

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سجود سے عقلاء اور غیر عقلاء سب کی طرف نسبت کرتے ہوئے وضع الجہہ علی الارض لیا جائے۔ اور جمادات سے وضع الجہہ علی الارض صرف وہ لوگ محال سمجھتے ہیں جو جمادات سے تسبیح اور جوارح اور اعضاء سے قیامت کے دن گواہی کو محال سمجھتے ہیں۔ (مطلب یہ ہے کہ جمادات سے وضع الجہہ علی الارض محال سمجھنا صرف معتزلہ کا مذہب ہے) اسلئے کہ کتاب اللہ کی محکم آیات سے جمادات تسبیح اور اعضاء اور جوارح سے گواہی کے وقوع پر ناطق ہیں۔

اور صحیح حدیث میں وارد ہے کہ آپ ﷺ نے کنکریوں کی تسبیح سنی ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد و لکن لا تفقهون تسبیحہم بھی اسکے لئے مؤید ہے کہ اس سے مراد تسبیح حقیقی اور لفظی ہے اور اللہ تعالیٰ کی واحدانیت پر دلالت مراد نہیں ہے اس لئے کہ جمادات کا اللہ تعالیٰ کے وحدانیت پر دلالت کرنا لا تفقهون تسبیحہم کے منافی ہے تو معلوم ہوا کہ جمادات سے اللہ کے لئے سر جھکانا ممکن نہیں ہے بلکہ یہ ہو سکتا ہے اور اس کا انکار صرف وہ شخص کریگا جو خوارق عادات کا منکر ہو مطلب یہ ہے کہ اس آیت میں بھی سجود کو دو معنوں میں استعمال نہیں کیا ہے۔ بلکہ ایک ہی معنی میں استعمال کیا ہے اور وہ ایک ہی معنی حقیقہ بھی ہو سکتا ہے۔ جو سر زمین پر رکھنا ہے اور مجازی بھی ہو سکتا ہے اور وہ

انقیاد للہ تعالیٰ ہے۔

(التقسیم الثانی فی استعمال اللفظ فی المعنی فان استعمل فیما وُضِعَ له) يشمل الوضع اللغوی والشرعی والعرفی والاصطلاحی . (فاللفظ حقیقة) ای بالحیثیۃ الّتی یکون الوضع بتلك الحیثیۃ فالمنقول الشرعی یکون حقیقة فی المعنی المنقول الیه من حیث الشرع وفی المنقول عنه من حیث اللغة وانما قال فاللفظ حقیقة لان بعض الناس قد یطلقون الحقیقة والمجاز علی المعنی إماماً مجازاً وإماماً علی انه من خطاء العوام.

(وان استعمل فی غیره لعلاقة بینهما فمجاز) ائی وان استعمل فی غیر ما وُضِعَ له بحیثیۃ مّا سوءاً کان من حیث اللغة او نحوها فمجاز بالحیثیۃ الّتی یکون بها غیر ما وُضِعَ له فالمنقول الشرعی مجاز فی المعنی الاول من حیث الشرع وفی المعنی الثانی من حیث اللغة فاللفظ الواحد یکون حقیقة ومجازاً بالنسبة إلی المعنی الواحد لیکن من جهتين.

أولاً لعلاقة فمر تجل وهو حقیقة ایضاً للوضع الجدید فاستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له لا لعلاقة یکون وضعاً جدیداً فالمرتجل حقیقة فی المعنی الثانی بسبب الوضع الثانی۔

**ترجمہ وتشریح:-** (جب مصنف رحمہ اللہ تقسیم اول سے فارغ ہوئے تو تقسیمات اربعہ میں سے دوسری تقسیم کو شروع کیا اور وہ تقسیم ثانی لفظ کو معنی میں استعمال کرنے کے اعتبار سے ہے پس لفظ کا استعمال یا موضوع لہ میں ہوگا یا غیر موضوع لہ میں اگر موضوع لہ میں ہو تو حقیقت ہے اور اگر غیر موضوع لہ میں ہو تو پھر یا موضوع اور غیر موضوع لہ معنی میں کوئی علاقہ ہوگا یا نہیں اگر علاقہ ہو تو لفظ اس معنی غیر موضوع لہ میں مجاز ہوگا اور اگر علاقہ نہ ہو تو لفظ کا استعمال اس صورت میں غیر موضوع لہ میں مرتجل ہوگا۔ اور یہ مرتجل بھی حقیقت کے تحت داخل ہے اسلئے کہ جب لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں بغیر علاقہ کے ہو جائے تو یہ لفظ کی اس معنی کے لئے وضع جدید ہوگی تو گویا لفظ کا استعمال موضوع لہ میں ہوگا۔ اور یہ حقیقت ہے لیکن مصنف نے مرتجل کو استعمال فی غیر الموضوع کی قبیل سے قرار دیا اسلئے کہ وضع اول

اعتبار کے ساتھ زیادہ لائق ہے)

دوسری تقسیم لفظ کے معنی میں استعمال کرنے کے اعتبار سے ہے پس لفظ کا استعمال اگر معنی موضوع لہ میں ہو۔ خواہ اس معنی موضوع لہ کے لئے وضع لغوی ہو یا شرعی ہو۔ یا عرفی اور اصطلاحی ہو تو لفظ جس حیثیت کے ساتھ اس معنی کے لئے وضع ہوا ہو۔ اس حیثیت سے حقیقت ہوگا پس منقول شرعی (مثلاً صلوٰۃ) معنی منقول الیہ (ارکان مخصوصہ) میں شرع کی حیثیت سے حقیقت ہے اور منقول عنہ (دعا) میں لغت کی حیثیت سے اور سوائے اس کے نہیں کہ مصنف نے کہا کہ لفظ حقیقت ہوگا (یعنی حقیقہ کو لفظ کی صفت بنایا) اسلئے کہ بعض لوگ حقیقت اور مجاز کا اطلاق معنی پر کرتے ہیں۔ یا تو ان کا یہ اطلاق حقیقت کا معنی پر مجازی ہے اور یا یہ خطا عوام میں سے ہے۔

اور اگر لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں کسی علاقہ کی بناء پر ہو تو لفظ مجاز ہوگا یعنی لفظ کا استعمال اگر غیر موضوع لہ میں ہو خواہ کسی حیثیت سے ہو لغت یا شرع یا عرف اور اصطلاح میں سے تو اس حیثیت کے ساتھ جسکے ساتھ لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں ہو مجاز ہوگا۔

تو منقول شرعی (مثلاً صلوٰۃ) معنی اول (دعا) میں شرع کی حیثیت سے مجاز ہے اور معنی ثانی (ارکان مخصوصہ) میں لغت کی حیثیت سے مجاز ہے پس ایک ہی لفظ ایک ہی معنی کے اعتبار سے مختلف جہتوں کے ساتھ حقیقت اور مجاز ہو سکتا ہے۔

یا لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں بغیر کسی علاقہ کے ہوگا تو وہ لفظ متحمل ہے اور یہ متحمل بھی حقیقت میں داخل ہے وضع جدید کی وجہ سے تو لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں بغیر علاقہ کے وضع جدید ہوتا ہے لہذا متحمل معنی ثانی میں وضع ثانی کی وجہ سے حقیقت ہے۔

(وَأَمَّا الْمَنْقُولُ فَمِنْهُ مَا غَلِبَ فِي مَعْنَى مَجَازِيٍّ لِلْمَوْضُوعِ لَهُ الْأَوَّلُ حَتَّى هُجِرَ

الْأَوَّلُ وَهُوَ حَقِيقَةٌ فِي الْأَوَّلِ مَجَازٌ فِي الثَّانِي مِنْ حَيْثُ اللَّغَةُ وَبِالْعَكْسِ) ای

حَقِيقَةٌ فِي الثَّانِي مَجَازٌ فِي الْأَوَّلِ (مِنْ حَيْثُ النَّاظِلُ وَهُوَ إِمَّا الشَّرْعُ أَوْ الْعُرْفُ أَوْ

الْإِصْطِلَاحُ وَمِنْهُ مَا غَلِبَ فِي بَعْضِ أَفْرَادِ الْمَوْضُوعِ لَهُ حَتَّى هُجِرَ الْبَاقِي

كَالذَّابَّةِ مَثَلًا فَمِنْ حَيْثُ اللَّغَةُ إِطْلَاقُهَا عَلَى الْفَرَسِ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ لَكِنْ إِذَا

خُصَّتْ) بِهَ أَيِ خُصَّتِ الذَّابَّةُ بِالْفَرَسِ (مَعَ رَعَايَةِ الْمَعْنَى) ای الْمَعْنَى الْأَوَّلِ وَهُوَ مَا

یذبُّ علی الارضِ (صارث مجازاً) إذا أُریدَ بها غیرُ ما وُضِعَتْ له وهو ما یدب علی الارضِ مع خصوصية الفرسِ (ومن حيث العرفِ صارث كأنها موضوعة ابتداءً لأنها لما خُصَّت به فكأنه لم يُراعِ المعنى الأول فصارث إسماله فظهر أن اعتبار المعنى الأول فيه) وهو ما یدب علی الارضِ (ليس لصحة إطلاقه) ای المنقول (عليه) الضمير يرجع إلى المعنى الأول ويُرَادُ بالمعنى الأول الأفراد التي يوجد فيها المعنى الأول (كما في الحقيقة) فإن في الحقيقة إنما يُعتبر المعنى الأول ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى (ولا لصحة إطلاقه) ای المنقول (على المعنى الثاني) وهو ما یدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز فإن في المجاز إنما يُعتبر المعنى الأول وهو المعنى الحقيقي ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره أي اعتبار المعنى الأول في الاسم المنقول إنما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الأسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني ای تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الأولوية فعلم بهذا أن الوضع قد لا يُعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الأول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والأولوية لا لصحة الإطلاق وإلا يلزم أن يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا يقال إن سائر الأشرية خمر بمعنى مخامرة العقل فإن معنى المخامرة ليست مراعى في الخمر لصحة إطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لأجل المناسبة والأولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظاً مناسباً له فاحفظ هذا البحث فإنه بحث شريف بديع لم تنزل أقدام من سوغ القياس في اللغة إلا لفلة عنه.

**ترجمہ و تشریح :-** (مشہور تقسیم یہ تھی کہ لفظ کے معانی جب متعدد ہوں تو ان متعدد معانی کے درمیان نقل

حائل ہوئی ہوگی یا نہیں اگر نقل حائل نہ ہوئی ہو تو لفظ مشترک ہوتا ہے۔ اور اگر نقل حائل ہوئی ہو تو پھر یا تو نقل معنی اول

سے معنی ثانی کی طرف مناسبت کی بنا پر ہوگی یا بغیر مناسبت کے اگر بغیر مناسبت کے ہو تو لفظ متجمل کہلاتا ہے اور اگر مناسبت کی بنا پر ہو تو پھر اگر معنی اول متروک ہو تو منقول ہے اور اگر معنی اول متروک نہ ہو تو لفظ کا استعمال معنی اول میں حقیقہ ہے اور معنی ثانی میں مجاز ہے اور اس تقسیم مشہور سے وہم ہوتا ہے کہ منقول اور متجمل میں سے ہر ایک حقیقہ اور مجاز کا مقابل ہے۔ تو اس وہم کو دفع کرتے ہوئے میں نے واضح کیا کہ متجمل کا استعمال معنی ثانی میں حقیقہ ہے اور منقول کا استعمال معنی ثانی میں ایک اعتبار سے حقیقہ اور ایک اعتبار سے مجاز ہے تو اسلئے فرمایا کہ)

جہاں تک منقول کا تعلق ہے تو اس منقول میں سے بعض وہ ہے جو معنی موضوع لہ اول کے معنی مجازی میں غالب الاستعمال ہوتا ہے یہاں تک کہ معنی اول متروک ہو جاتا ہے۔ تو یہ معنی اول میں جو متروک ہے لغت کے اعتبار سے حقیقت اور معنی ثانی میں مجاز ہوگا۔ اور اس کا عکس ہوگا یعنی معنی ثانی جو منقول الیہ ہے میں حقیقت اور معنی اول جو منقول عنہ ہے اور متروک ہے میں مجاز ہوگا ناقل کے اعتبار سے (مثلاً صلوة کا استعمال لغت کے اعتبار سے معنی اول (تو دعا ہے لیکن لفظ صلوة کا اطلاق اس پر متروک ہے) میں حقیقت ہے اور معنی ثانی جو منقول الیہ ہے جو ارکان مخصوصہ میں مجاز ہے لغت کے اعتبار سے اور ناقل کے اعتبار سے ارکان مخصوصہ پر صلوة کا اطلاق حقیقہ اور دعا پر جو معنی اول ہے مجاز ہے) اور ناقل یا اہل شرع ہوتے ہیں یا اہل عرف عام اور یا اہل اصطلاح (اہل عرف خاص) ہوتے ہیں۔

اور اس منقول میں سے بعض وہ ہے جو معنی موضوع لہ کے بعض افراد میں غالب الاستعمال ہوتا ہے یہاں تک کہ باقی افراد متروک ہو جاتے ہیں جیسے ”دابہ“ ہے مثلاً دابہ کا اطلاق فرس یعنی گھوڑے پر لغت کے اعتبار سے بطریق حقیقت ہے۔ لیکن جب دابہ فرس کے ساتھ مختص ہو گیا۔ معنی اول جو ”مایدب علی الارض“ یعنی جوزمین پر چلتا ہو کی رعایت کے ساتھ یہ دابہ مجاز بن گیا یعنی دابہ کا اطلاق فرس پر مجاز بن گیا اسلئے کہ (دابہ) سے غیر موضوع لہ مراد لیا گیا جو مایدب علی الارض ہے فرس کی خصوصیت کے ساتھ۔

اور عرف کی حیثیت سے یہ ایسا ہوا گویا کہ دابہ کو ابتداء فرس کے لئے وضع کیا گیا ہے اسلئے کہ جب دابہ کو فرس کے ساتھ خاص کیا گیا تو یہ ایسا ہوا کہ گویا کہ معنی اول (جو مایدب علی الارض تھا) کی رعایت کی ہی نہیں ہے۔ تو (دابہ) فرس کے لئے نام ہو گیا۔ تو ظاہر ہوا کہ معنی اول جو مایدب علی الارض ہے کی رعایت اسلئے نہیں ہے کہ منقول کا اطلاق معنی اول پر صحیح ہے۔ اور معنی اول سے وہ افراد مراد ہیں۔ جن میں معنی اول موجود ہے جس طرح حقیقت میں

ہوتا ہے اسلئے کہ حقیقت میں معنی اول کا اعتبار اسلئے ہوتا ہے کہ لفظ کا اطلاق ہر اس شئی پر ہو جس میں وہ معنی موجود ہو اور دابہ کا اطلاق فرس پر اسلئے بھی نہیں کہ منقول کا اطلاق معنی ثانی یعنی مایدب علی الارض مع خصوصۃ الفرس پر صحیح ہے جیسا کہ مجاز میں ہوتا ہے اسلئے کہ مجاز میں معنی اول یعنی معنی موضوع لہ جو کہ حقیقی ہے کا اعتبار اسلئے ہوتا ہے کہ لفظ کا اطلاق ہر اس شئی پر صحیح ہو جائے جس میں معنی اول کا لازم موجود ہو اور لازم معنی ثانی ہوتا ہے جو کہ غیر موضوع لہ ہے۔

بلکہ معنی اول کا اعتبار اس اسم کو دوسرے اسماء پر ترجیح دینے کے لئے ہے یعنی معنی اول کا اعتبار اس اسم منقول (مثلاً دابہ) کو معنی ثانی (مثلاً مایدب علی الارض مع خصوصۃ الفرس) کے ساتھ مختص کرنے میں دوسرے اسماء پر ترجیح دینے کے لئے ہے۔ اور یہاں ترجیح سے مراد اولویت ہے۔ (مطلب یہ ہوا کہ مثلاً فرس کے لئے اہل عرف عام نے دابہ کا انتخاب کیا ہے اور جدار یا حجر کا انتخاب نہیں کیا اسلئے کہ دابہ کا معنی اول جو دیب علی الارض یعنی زمین پر چلنا ہے۔ یہ فرس میں ہے اور جدار یا حجر کا معنی اول فرس میں نہیں ہے تو اس ترجیح کے لئے معنی اول کا اعتبار کیا ہے اور صحت اطلاق کے لئے نہیں کیا ہے۔)

تو معلوم ہوا کہ وضع میں بسا اوقات مناسبت کی رعایت نہیں کی جاتی (جیسے جدار اور حجر کی وضع جو اپنے موضوع لہ کے لئے ہے اس میں کسی مناسبت کی رعایت نہیں ہے) اور بسا اوقات وضع میں مناسبت کی رعایت کی جاتی ہے جیسے قارورہ (کی وضع بوتل کے لئے اسلئے ہے کہ اس میں پانی وغیرہ قرار پکڑتا ہے) اور خمر (کی وضع ہو النبی من ماء العنب اذا اشتد و غلی و قذف بالزبد کے لئے اسلئے ہے کہ اس میں مخمرہ عقل یعنی عقل کو چھپانا موجود ہے)

اور اعتبار معنی اول کا وضع ثانی میں بیان مناسبت اور بیان اولویت کے لئے ہے صحت اطلاق کے لئے نہیں ہے ورنہ لازم آئیگا کہ ”ذق“ یعنی مٹکا کو قارورہ کہا جائے (اسلئے کہ مٹکا میں بھی پانی قرار پکڑتا ہے) تو اسی نکتہ کی وجہ سے لغت میں قیاس جاری نہیں ہوتا تو تمام اشربہ جو مثلاً کھجور کی شراب یا غسل اور نبیذ الزردہ کو اس وجہ سے کہ ان میں مخمرہ عقل موجود ہے خمر نہیں کہا جائیگا۔ اسلئے کہ ”خمر“ میں مخمرہ عقل کے معنی کی رعایت اسلئے نہیں ہے کہ خمر کا اطلاق ہر اس شراب پر صحیح ہو جائے جس میں مخمرہ عقل کا معنی موجود ہے۔ بلکہ خمر کا اطلاق عصیر العنب پر مخمرہ عقل کی مناسبت کی بنا پر ہے کہ واضح اس معنی کے لئے کوئی مناسب لفظ وضع کرے لہذا اس بحث کو اچھے طریقے سے ذہن نشین کیجئے اسلئے کہ یہ ایک عجیب اور شریف بحث ہے جنہوں نے قیاس فی اللغۃ کو جائز قرار دیا ہے۔ اس بحث سے

غفلت کی بناء پر انکے اقدام پھلے ہیں۔

فَيُطْلَقُ الْأَسَدُ عَلَى كُلِّ مَنْ يُوجَدُ فِيهِ الشَّجَاعَةُ مَجَازاً بِخِلَافِ الدَّابَّةِ وَالصَّلَوةِ  
ای لما علم أن اعتبار المعنى الأول في المجاز إنما هو لصحة إطلاق اللفظ على كل  
ما يوجد فيه لازم المعنى الأول واعتبار المعنى الأول في المنقول ليس لصحة  
الإطلاق فيصح إطلاق الأسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح إطلاق  
الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح إطلاق اسم الصلوة على  
كل دعاء ويثبت أيضاً أن الحقيقة إذا قل استعمالها صارت مجازاً والمجاز إذا  
كثر استعماله صار حقيقة

**ترجمہ و تشریح :-** (مصنف کا قول فیطلق تفریع ہے اسکے قول کما فی المجاز پر یعنی چونکہ معنی اول کا اعتبار مجاز  
میں اسلئے ہے کہ لفظ کا اطلاق معنی ثانی پر جو کہ مجاز ہے صحیح ہو جائے۔ اسلئے ”اسد“ کا اطلاق مجازاً ہر اس شی پر ہوگا جس  
میں معنی شجاعت موجود ہو بخلاف دابہ اور صلوة کے۔ یعنی جب معلوم ہوا کہ معنی اول کا اعتبار مجاز میں اسلئے ہے کہ لفظ  
کا اطلاق ہر اس شی پر صحیح ہو جائے جس میں معنی اول کا لازم موجود ہے اور معنی اول کا اعتبار منقول میں اسلئے نہیں ہے  
کہ اس کا اطلاق ہر اس شی پر صحیح ہو جس میں معنی اول موجود ہو تو اسد کا اطلاق ہر اس شی پر صحیح ہوگا۔ جس میں معنی شجاعت  
موجود ہو اور دابہ کا اطلاق اہل عرف کے ہاں ہر اس شی پر نہ ہوگا جس میں ”دیب“ یعنی زمین پر چلنے کی صفت موجود  
ہو اور اسم صلوة کا اطلاق ہر دعا پر شرعاً نہیں ہوگا۔ اور اس بیان سے یہ بھی ثابت ہوا کہ حقیقت جب قلیل الاستعمال ہو تو  
وہ بمنزلہ مجاز کے ہوگی۔ (لہذا اسکے ارادہ پر قرینہ کا ہونا ضروری ہوگا) اور مجاز جب کثیر الاستعمال ہو تو وہ بمنزلہ حقیقت  
ہوگا (لہذا اس معنی غیر موضوع لہ پر ”جو موضوع لہ کے لئے لازم ہے لیکن لفظ کا استعمال اس میں کثیر ہے“ لفظ کے  
استعمال ہونے کے لئے کسی قرینہ کی ضرورت نہ ہوگی)

لَمْ يَكُنْ وَاحِدٌ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ إِنْ كَانَ فِي نَفْسِهِ بِحَيْثُ لَا يَسْتَوِي  
الْمَرَادُ فَصْرِيحٌ وَإِلَّا فَكِنَايَةٌ فَالْحَقِيقَةُ الَّتِي لَمْ تَهْجُرْ صَرِيحٌ وَالَّتِي تَهْجُرُ وَغَلِبَ  
مَعْنَاهَا الْمَجَازِي كِنَايَةٌ وَالْمَجَازُ الْغَالِبُ الْإِسْتِعْمَالُ صَرِيحٌ وَغَيْرُ الْغَالِبِ  
كِنَايَةٌ (اعلم أن الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى)

الحقیقی والذین ہما قسماً المجاز صریح و کنایۃ فی المعنی المجازی (وعند علماء البیان کنایۃ لفظ یُقصد بمعناه معنی ثانٍ ملزوم له) ای بمعناه الموضوع له (وہی لا تنافی ارادۃ الموضوع له فإنہا استعملت فیہ لکن قُصد بمعناه معنی ثانٍ كما فی طویل النجاد) فبانہ استعمال فی الموضوع لہ لکن المقصود والغرض من طویل النجاد طویل القامۃ فطول القامۃ ما زوم بطول النجاد بخلاف المجاز فانہ استعمل فی غیر ما وضع لہ فینافی ارادۃ الموضوع لہ۔

**ترجمہ وتشریح:-** (حقیقت اور مجاز کی مباحث سے فارغ ہونے کے بعد انکی اقسام بیان کرنے کا ارادہ کیا تو فرمایا کہ) پھر حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کی مراد اگر اپنی ذات کے اعتبار سے پوشیدہ نہ ہو تو صریح ہوگا اور اگر پوشیدہ ہو تو کنایہ ہوگا پس وہ حقیقت جو متروک نہ ہو (یعنی لفظ کا استعمال اپنے معنی موضوع لہ اول میں متروک نہ ہو تو) وہ صریح ہے اور وہ حقیقت جو متروک ہو (یعنی لفظ کا استعمال اپنے موضوع لہ اول میں متروک ہو) اور اس کا معنی مجازی (جو معنی ثانی ہے) میں اس لفظ کا غلبہ استعمال ہوا ہو تو وہ کنایہ ہوگا۔ اور مجاز غالب الاستعمال صریح ہے (اسلئے کہ اسکی مراد ظاہر ہوتی ہے) اور مجاز غیر غالب الاستعمال کنایہ ہے جان لو کہ وہ صریح اور کنایہ جو دونوں حقیقت کی اقسام ہوں وہ صریح اور کنایہ ہو گئے معنی حقیقی میں اور وہ صریح اور کنایہ کہ وہ دونوں مجاز کی اقسام ہوں تو وہ مجاز میں صریح اور کنایہ ہو گئے اور یہ اصطلاح علماء اصول کی ہے۔

اور علماء بیان کے نزدیک کنایہ وہ لفظ ہے کہ اسکے معنی کے ساتھ معنی ثانی کا قصد کیا جائے جو معنی اول جو کہ معنی موضوع لہ ہے کا ملزوم ہو۔ (یعنی ذکر لازم اور مراد ملزوم ہو مثلاً طویل النجاد یعنی لمبے پر تلے والا ہونا لازم ہے طویل القامۃ یعنی دراز قد ہونے والے کے ساتھ تو یوں کہا جائے کہ زید طویل النجاد تو یہ کنایہ ہوگا۔ اسکے طویل القامۃ ہونے سے)

اور کنایہ اس حیثیت سے کہ اسکے ساتھ موضوع لہ کے ملزوم کا ارادہ کیا جاتا ہے یہ موضوع لہ کے ارادہ کے منافی نہیں ہے۔ اسلئے کہ اسکا استعمال موضوع لہ ہی میں ہوا ہے۔ لیکن اس موضوع لہ معنی سے ایک دوسرا معنی مراد لیا گیا ہے جو موضوع لہ کے لئے ملزوم ہے (اور یہ معنی موضوع لہ اسکے لئے لازم ہے)

جیسا کہ ”طویل النجاد“ میں کیونکہ اسکا استعمال معنی موضوع لہ میں ہوا ہے۔ لیکن مقصود اور غرض طویل النجاد



سے طویل القامہ ہے تو ”طول القامہ“ دراز قد ہونے کے ساتھ ”طول النجاد“ یعنی پرتلے کا لمبا ہونا لازم ہے۔ بخلاف مجاز کے کیونکہ مجاز کا استعمال غیر موضوع لہ میں ہوتا ہے لہذا وہ موضوع لہ کے ارادہ کے منافی ہے۔

(ثم كُلٌّ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ إِمَّا فِي الْمَفْرُودِ وَقَدْ مَرَّ تَعْرِيفُهُمَا وَإِمَّا فِي الْجُمْلَةِ

فَبِإِنْ نَسَبَ الْمُتَكَلِّمُ الْفِعْلَ إِلَى مَا هُوَ فَاعِلٌ عِنْدَهُ فَالنَّسْبَةُ حَقِيقَةٌ فِيهِ وَإِنْ نَسَبَ

إِلَى غَيْرِهِ لِمَلَابَسَةٍ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالْمَنْسُوبِ إِلَيْهِ فَالنَّسْبَةُ مَجَازِيَّةٌ نَحْوُ أَنْبَتِ الرَّبِيعِ

الْبَقْلِ فَقَوْلُهُ عِنْدَهُ أَيْ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ.

اعلم أن بعض العلماء قالوا إلى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال إلى

ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحّد أنبت الربيع البقل يكون الإسناد مجازياً لأن

الفاعل عنده هو الله تعالى وإن قال الدهري أنبت الربيع البقل فقد اسند الفعل إلى

ما هو فاعل عنده بالإسناد حقیقی مع ان الربيع ليس بفاعل في العقل وهو كاذب في

هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه مریدا معناه الحقیقی والحال انه لم

يجئ فكلامه حقيقة مع أنه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد إفهام المخاطب

أنه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

**ترجمہ وتشریح:-** (مصنف رحمہ اللہ کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں کا اطلاق مفرد اور جملہ

دونوں پر علی سبیل الاشتراک ہوتا ہے۔ اور بسا اوقات حقیقت اور مجاز فی المفرد کو حقیقت لغوی اور مجاز لغوی اور حقیقت

اور مجاز فی الجملہ کو حقیقت عقلی اور مجازی عقلی یا حقیقت حکمی اور مجاز حکمی کہا جاتا ہے۔ اور مصنف رحمہ اللہ کا اپنا میلان

اس طرف ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں کلام کی صفات میں سے ہیں۔ اور اسناد کی صفات میں سے نہیں ہیں اسی لئے

نسبت کو حقیقیہ اور مجازیہ کہا اور نسبت کو حقیقت اور مجاز نہیں کہا لیکن چونکہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ کلام کا متصف ہونا

اسناد کے اعتبار سے ہے اس لئے تقسیم میں نسبت کا اعتبار کیا ہے) پھر حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک یا تو مفرد میں

ہونگے اور ان دونوں کی تعریفات گزر گئیں اور یا جملہ میں ہونگے۔ (تو حقیقت اور مجاز فی الجملہ کی تعریضیں یہ ہیں

کہ) اگر متکلم نے فعل کی نسبت اس شئی کی طرف کی ہو جو متکلم کے نزدیک فاعل ہو تو نسبت اس میں حقیقیہ ہے (یعنی

وہ حقیقت فی الجملہ ہے) اور اگر متکلم نے فعل کی نسبت فاعل کے علاوہ کسی اور شئی کی طرف کی ہو فعل اور منسوب الیہ

کے درمیان کسی علاقہ کے اور تعلق کی بناء پر تو نسبت اس میں مجازیہ ہوگی۔ (یعنی وہ مجازی فی الجملہ ہوگا) جیسے انبت الربیع البقل تو مصنف رحمہ اللہ کے قول ”عندہ“ میں ضمیر کا مرجع متکلم ہے (اور مطلب یہ ہے کہ اگر فعل کی اسناد اس اسم کی طرف ہو جو متکلم کے نزدیک فاعل ہے تو یہ نسبت حقیقیہ یا حقیقت فی الجملہ ہوگی جسکو اسناد حقیقت عقلی کہا جاتا ہے)

مصنف کہتے ہیں کہ جان لو کہ بعض علماء نے حقیقت عقلی کی تعریف کرتے ہوئے یوں کہا کہ اگر متکلم نے فعل کی نسبت ایسے اسم کی طرف کی جو عقل میں فاعل ہو لیکن صاحب مفتاح یعنی علامہ سکا کی نے تعریف میں ”الی ما ہو فاعل عندہ یعنی عند المتکلم“ کہا یہاں تک کہ اگر موجد نے ”انبت الربیع البقل“ کہا تو اسناد مجازی عقلی ہوگا اسلئے کہ متکلم کے نزدیک یعنی موجد کے نزدیک یہاں پر فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔

اور اگر دھریے نے ”انبت الربیع البقل“ کہا (تو اسکے نزدیک چونکہ فاعل انبات کا ربیع ہی ہے) پس اس نے فعل کی اسناد اس اسم کی طرف کی جو اسکے نزدیک فاعل ہے اسلئے یہ اسناد حقیقی ہوگی حالانکہ ”الربیع“ عقلاً انبات کا فاعل نہیں ہے۔ اور وہ دھریہ اپنے اس کلام میں جھوٹا ہے اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ ایک آدمی کہے ”جاءنی زید نفسه“ اور وہ اس کلام کے معنی حقیقی کا ارادہ کر رہا ہو حالانکہ زید آیا نہ ہو تو اسکا یہ کلام حقیقت ہوگا۔ لیکن جھوٹ ہوگا۔ تو فاعل عند المتکلم سے مراد یہ ہے کہ جسکا فاعل ہونا وہ مخاطب کو سمجھاتا ہو۔ تاکہ خبر صادق اور خبر کاذب کو شامل ہو جائے۔ (فعل معروف کی اسناد فاعل کی طرف اور فعل مجہول کی اسناد مفعول بہ یعنی نائب فاعل کی طرف اسم فاعل کی فاعل اور اسم مفعول کی مفعول کی طرف حقیقت عقلی ہے اور فعل معروف کی اسناد نائب فاعل کی طرف یا فعل مجہول کی اسناد فاعل کی طرف مجازی عقلی ہے اور پوری تفصیل مختصر معانی میں دیکھ لی جائے)

فَصَلِّ هَذَا الْفَصْلَ فِي أَنْوَاعِ عِلَاقَاتِ الْمَجَازِ وَهِيَ مَذْكُورَةٌ فِي الْكُتُبِ غَيْرِ مُضْبُوطَةٍ

لکنی اور دہنہا علی سبیل الحصر والتقسیم العقلی

**ترجمہ :-** یہ فصل علاقہات مجازی کی اقسام کے بیان میں ہے اور یہ علاقہات مجازی کتب سابقہ میں بغیر ضبط اور حصر کے مذکور تھے لیکن میں نے انکو حصر اور تقسیم عقلی کے طریقہ پر ذکر کیا۔

علاقہات مجازی کی وجہ حصر :- مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب آپ کسی لفظ کا اطلاق مسٹی پر کریں اور آپ غیر موضوع لہ کا ارادہ کریں تو وہاں پر معنی حقیقی جو کہ معنی موضوع لہ ہے حاصل ہوگا یا نہیں اگر حاصل ہو تو پھر یا تو

حاصل بالفعل ہوگا اور یا حاصل بالقوة ہوگا اگر حاصل بالفعل ہو تو پھر یا تو باعتبار ”ماکان“ یعنی گزشتہ زمانہ میں حاصل ہوگا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد واتوا الیتیمیٰ اموالہم میں یتامی کے مستی سے غیر موضوع لہ یعنی بالغ مراد ہے اور یتیم کا معنی موضوع لہ صغیر لا اب لہ یعنی صغیر مات ابوہ ہے اور یہ مراد نہیں بلکہ بالغ مراد ہے تو یہاں پر معنی موضوع لہ باعتبار ماکان یعنی گزشتہ زمانے میں حاصل ہے تو اس صورت میں موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں علاقہ کون ہوگا۔

اور یا باعتبار ماضی لہ یعنی آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگا جیسے من قتل قتیلاً فله سلبہ“ تو اس میں قتل کے مستی سے موضوع لہ یعنی مقتول مراد نہیں۔ البتہ یہ مقتول ہونا اس مستی کو عنقریب حاصل ہونے والا ہے تو اسکو علاقہ ”اول“ کہا جاتا ہے۔

اور اگر حاصل بالقوة ہو تو اسکو مجاز بالقوة کہا جاتا ہے جیسے ”مسکر“ کا اطلاق گرائی ہوئی ضائع شدہ شراب پر کیا جائے تو اس ضائع شدہ گرائی ہوئی شراب میں چونکہ اسکا راز نشہ آور ہونے کی استعداد ہے اسلئے ادھر موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں علاقہ ”استعداد“ ہے۔

اور اگر معنی موضوع لہ جو کہ معنی حقیقی ہے اس مستی کو بالقوة اور بالفعل حاصل نہ ہو تو معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں علاقہ لزوم اور اتصال ہونا چاہیے اسلئے کہ اسکے بغیر ارادہ مجاز صحیح نہیں ہے تو پھر یا تو موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں لزوم ذہنی ہوگا یعنی ذہن موضوع لہ سے غیر موضوع لہ کی طرف منتقل ہوگا لیکن ایسا نہ ہوگا کہ موضوع لہ کے تصور سے غیر موضوع لہ کا تصور ذہن میں آئے جیسے ”بصیر“ کا اطلاق جب ”عمی“ پر کیا جائے تو یہ لازم ذہنی یا تو ذہنی محض ہوگا اگر موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں لزوم فی الخارج نہ ہو جیسے شی کا اطلاق اپنے مقابل پر یعنی بصیر کا اطلاق عمی پر اور یا منضم الی العرفی ہوگا اگر ان دونوں میں لوگوں کی عادات کی بناء پر لزوم فی الخارج ہو جیسے ”عائط“ کا اطلاق قضاء حاجت پر اسلئے کہ لوگوں کی عادت اس پر جاری ہے۔ کہ قضاء حاجت نشیبی جگہ میں کرتے ہیں۔ تو اس وجہ سے عائط کے معنی مجازی یعنی قضاء حاجت اور معنی موضوع لہ مکان مطمئن نشیبی جگہ میں لزوم عرفی ہے تو اسلئے ذہن محل سے حال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے لہذا یہ لزوم ذہنی عرفی ہو گیا۔

اور اگر وہ لازم ذہنی منضم الی الخارجی ہو یعنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں لزوم فی الخارج لوگوں کی عادات سے قطع نظر کرتے ہوئے ہو تو لزوم خلقی ہوگا۔ تو علاقہ لزوم تین قسم پر ہوا لزوم ذہنی اور لزوم عرفی اور لزوم خارجی

پھر یا تو ایک دوسرے کا جزو ہوگا جیسے کل کا اطلاق جزو پر یا اسکا عکس یعنی جزو کا اطلاق کل پر اول کی مثال جیسے جمع کا اطلاق واحد پر جیسے فرمایا واذ قالت الملائكة یا مریم الایہ اور مراد جبرائیل ہیں اور دوسرے کی مثال ”رقبہ“ کا اطلاق عبد پر کیونکہ ”رقبہ“ کا موضوع لہ معنی گردن غلام کا جزو ہے۔

اور یا اس سے خارج ہوگا۔ یعنی کل بھی نہ ہوگا اور جزو بھی نہ ہوگا۔ تو پھر یا تو لازم ملزوم کی صفت ہوگا یا نہیں اگر صفت نہ ہو تو پھر لزوم یا تو اس طرح ہوگا کہ ایک دوسرے میں حال ہو جیسے حال کا اطلاق محل پر یا محل کا حال پر تو اسکو علاقہ حلول کہیں گے اور یا لزوم سیبیت ہوگا جیسے سبب کا اطلاق مسبب پر جیسے رعینا الغیث سے مراد رعینا النبت لے لیا جائے اسلئے کہ بارش ہزے کا سبب ہے اور یا اسکا عکس ہو یعنی مسبب کا اطلاق سبب پر ہو جیسے وینزل لکم من السماء رزقاً۔ سے مراد ”مطراً“ ہے تو رزق جو کہ مسبب ہے کا اطلاق ”مطر“ پر ہے جو کہ اسکے لئے سبب ہے اور یا لزوم شرطیت ہوگا۔ جیسے ما کان اللہ لیضیع ایمانکم سے مراد صلواتکم اور ایمان صحت صلوٰۃ کی شرائط میں سے ہے تو شرط کا اطلاق مشروط پر ہوا۔ ہے اور یا اسکا عکس ہوگا۔ یعنی مشروط کا اطلاق شرط پر ہوگا۔ جیسے علم کا اطلاق معلوم پر اسلئے کہ وجود معلوم وجود علم کے لئے شرط ہے تو علم مشروط ہوا اور معلوم شرط ہو گیا۔ تو جب کہا جائے ان علمی ان الامر کذا تو اسکا معنی یہ ہوگا کہ مجھے معلوم ہے کہ بات ایسی ہے۔ اور اگر لازم ملزوم کے لئے صفت ہو تو وہ استعارہ کہلائے گا۔ تو کل علاقات مجاز نو ہو گئے۔

(۱) الکون (۲) الاول (۳) الاستعداد (۴) المقابلہ (۵) الجزئیۃ (۶) الحلول (۷) السببیۃ (۸) الشرطیۃ (۹) الوصفیۃ۔

(اذا اطلقت لفظاً علی مسمی) هذا یشمل إطلاق اللفظ علی المعنی وإطلاق اللفظ

علی أفراد ما یصدق علیها المعنی وکان ینبغی أن یقول فإن لردت عین الموضوع له  
فحقیقۃ لکن لم یذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات  
فقال (واردت غیر الموضوع له فالمعنی الحقیقی إن حصل له) ای لذلک

المسمی (بالفعل فی بعض الأزمان فمجاز باعتبار ما کان او باعتبار ما یؤل) المراد

ببعض الأزمان الزمان المغائر للزمان الذی وضع اللفظ للحصول فیہ وإنما لم یقید فی

المتن بعض الأزمان بهذا القید لان التقدير تقدیر استعمال اللفظ فی غیر الموضوع له

مع أنَّ المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فإنَّ كانَ زمان الحصول عینَ زمان  
وُضِعَ اللَّفْظُ لِلْحَصُولِ فِيهِ كَانَ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلاً فِيمَا وُضِعَ لَهُ وَالْمَقْدَرُ خِلَافُهُ فَهَذَا الْقَيْدُ  
مَفْرُوعٌ عَنْهُ أَوْ بِالْقُوَّةِ فَمَجَازٌ بِالْقُوَّةِ كَالْمُسْكِرِ لَخَمَرٍ أَرِيقَتْ

**ترجمہ و تشریح:-** جب آپ لفظ کا اطلاق مسمیٰ پر کر لیں تو یہ مسمیٰ پر اطلاق کرنا اسلوب بھی شامل ہے کہ لفظ کا  
اطلاق معنیٰ پر کیا جائے اور اسکو بھی شامل ہے کہ لفظ کا اطلاق ان افراد پر کیا جائے جن پر لفظ کا معنیٰ صادق آتا  
ہے۔ (لفظ کا مدلول اگر اس حیثیت سے لیا جائے کہ وہ مدلول لفظ سے قصد کیا گیا ہے تو معنیٰ ہے اور اگر اس حیثیت  
سے لیا جائے کہ وہ لفظ سے عقل میں اور فہم میں حاصل ہوتا ہے تو مفہوم ہے اور اگر اس حیثیت سے لیا جائے کہ اس لفظ  
کو اس مدلول کے لئے وضع کیا گیا ہے تو مسمیٰ ہے لیکن لفظ ”معنیٰ“ نفس مفہوم کے لئے مختص ہے) اور مناسب یہ تھا کہ  
مصنف یوں کہتا کہ جب آپ لفظ کا اطلاق مسمیٰ پر کر لیں۔ تو اگر آپ عین موضوع لہ کا ارادہ کر لیں تو حقیقت ہوگا الخ  
لیکن یہاں چونکہ علاقات مجاز کو بیان کرنا ملحوظ خاطر تھا تو اسلئے اس قسم سے قطع نظر کرتے ہوئے فرمایا اور آپ غیر  
موضوع لہ کا ارادہ کریں (یعنی لفظ کا اطلاق مسمیٰ پر کرتے ہوئے آپ غیر موضوع لہ کا ارادہ کر لیں) تو معنیٰ حقیقی اگر  
اس مسمیٰ کے لئے بعض زمانوں میں حاصل ہو تو اگر گزشتہ زمانہ میں حاصل ہے تو اسکو ماکان یعنی گزشتہ زمانہ کے اعتبار  
سے مجاز کہتے ہیں۔ (اور اس علاقہ کو علاقہ کون کہتے ہیں) اور اگر معنیٰ حقیقی آئندہ زمانہ میں بالفعل حاصل ہو تو وہ مجاز  
باعتبار ماضی ہے (اور اس علاقہ کو علاقہ اول کہتے ہیں) یہاں پر بعض زمانوں سے مراد اس زمانہ کے علاوہ ہے جس  
میں لفظ کو معنیٰ کے لئے وضع کیا ہوا ہو اسلئے کہ ہمیں تو معنیٰ حقیقی حاصل ہوگا ہی۔ (اور ان دونوں کی مثالیں فصل کی  
ابتداء میں گزر گئیں) مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ متن میں بعض ازمان کو اس قید کے ساتھ اسلئے مقید نہیں کیا کہ  
مفروض یہ ہے کہ لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں ہو۔ باوجود اسکے کہ معنیٰ حقیقی اس مسمیٰ کے لئے حاصل ہوتا ہے پس  
اگر زمانہ حصول بعینہ لفظ کے معنیٰ کے وضع کرنے کا زمانہ ہو اسلئے کہ وہ معنیٰ اس وقت حاصل ہوتا ہے تو لفظ کا استعمال  
موضوع لہ میں ہوگا۔ حالانکہ مفروض یہ ہے کہ لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں ہو تو اسلئے اس قید کے ساتھ مقید کرنے  
کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اور اگر اس صورت میں معنیٰ حقیقی بالقوۃ حاصل ہو تو مجاز بالقوۃ ہے (اور اس علاقہ کو علاقہ استعداد کہا جاتا  
ہے) جیسے زمین پر گرانی ہوئی اور ضائع کی ہوئی شراب مسمیٰ ہے اور مسکرا سم ہے اور اس سے ضائع کی ہوئی شراب مراد لی گئی

جو کہ مسکر کا معنی موضوع نہیں ہے لیکن اس ضائع کی ہوئی شراب میں بالقوة اسکا رک کی صلاحیت اور استعداد موجود ہے)

(وإن لم يحصل له أدنى لا بالفعل ولا بالقوة فلا بُدَّ وأن تربية معنى لازماً  
لمعناه الوضعي ذهنياً) أى ينتقل الذهن من الوضعي إليه والمراد الانتقال في الجملة  
ولا يشترط أن يلزم من تصويره تصوُّره كالْبصير إذا أطلق على الأعمى وكالغائط  
(وهو) أى اللازم الذهني (أما ذهني محض) إن لم يكن بينهما لزوم في  
الخارج (كتسمية الشيء باسم مقابله) كما يطلق البصير على الأعمى (أو منظم  
إلى العرفي) أن كان بينهما لزوم في الخارج أيضاً لكن بحسب عادات  
الناس (كالغائط) فإنه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل  
بينهما ملازمة عرفية فبناءً على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل إلى الحال  
فيكون ذهنياً منضمّاً إلى العرفي.

(أو الخارجی) أى يكون الذهني منضمّاً إلى الخارجی إن كان بينهما لزوم في  
الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجی قسمين  
عرفياً وخلقياً فسمى الأول عرفياً والثاني خارجياً (وحيث) أى إذا كان اللزوم  
الذهني منضمّاً إلى العرفي أو الخارجی (إما أن يكون أحدهما جزءاً للآخر كإطلاق  
اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد) وهو نظير إطلاق اسم الكل  
على الجزء (والرقبة للعبد) وهو نظير إطلاق اسم الجزء على الكل (أو خارجاً  
عنه) عطف على قوله جزءاً للآخر (وحيث) إما أن لا يكون اللازم صفة للملزوم  
(وهو) أى اللزوم (إما بحصول أحدهما في الآخر كما إطلاق اسم المحل على  
الحال أو بالعكس وإما بالسببية كإطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعيها  
الغيث) أى النبت (وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقاً وهذا  
يحتمل العكس أيضاً) أى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقاً يحتمل إطلاق  
اسم السبب على المسبب (لأن الرزق سبب غائي للمطر وإما بالشرطية كقوله

تعالیٰ وما كان الله ليضيع إيمانكم اى صلواتكم) هذا نظير إطلاق اسم الشرط

على المشروط (و كالعلم على المعلوم) هذا نظير إطلاق اسم المشروط على

الشرط او يكون صفة وهو الاستعارة و شرطها ان يكون الوصف بيناً كالأسد يراد

به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار أنه شجاع.

**ترجمہ و تشریح:**۔۔ اور اگر معنی موضوع لہ نہ بالفعل حاصل ہو اور نہ بالقوہ حاصل ہو تو پھر ضروری ہے کہ ایسے معنی کا ارادہ کیا جائے جو معنی موضوع لہ کے ساتھ لازم ہو خواہ وہ لزوم ذہنی ہو (یا خارجی ہو) یعنی ذہن اس معنی موضوع لہ سے اس معنی مراد کی طرف منتقل ہو اور انتقال سے مراد انتقال فی الجملہ ہے (خواہ تمام اوقات میں ہو یا بعض اوقات میں ہو) اور یہ شرط نہ ہوگی کہ موضوع لہ کے تصور سے معنی مراد کا تصور لازم ہو جیسے بصیر کا اطلاق جب اعمیٰ پر کیا جائے یا غائط کا اطلاق قضاء حاجت پر کیا جائے (تو بصیر کے تصور سے اعمیٰ کا تصور لازم نہیں اور غائط سے قضاء حاجت کا تصور لازم نہیں)

پھر یہ لازم ذہنی یا تو ذہنی محض ہوگا اگر وہاں پر لزوم فی الخارج نہ ہو جیسے کسی شئی کو اسکی ضد کے ساتھ مستثنیٰ کیا جائے۔ مثلاً بصیر کا اطلاق اعمیٰ پر کیا جائے یا وہ ذہنی منضم الی العرفی ہوگا۔ اگر وہاں پر لزوم فی الخارج ہو لیکن لوگوں کی عادات کی بنا پر ہو جیسے غائط (کا اطلاق قضاء حاجت پر) اسلئے کہ عرفاً لوگوں کی عادت ہے کہ قضاء حاجت کے لئے نشیبی جگہ کو تلاش کرتے ہیں۔ تو اس وجہ سے غائط اور قضاء حاجت میں ملازمہ عرفی حاصل ہو گیا تو اس عرف کی بناء پر ذہن محل سے حال کی طرف منتقل ہوگا تو یہ لزوم ذہنی منضم الی العرفی ہو گیا۔

یا وہ لزوم ذہنی منضم الی الخارجی ہوگا اگر وہاں پر ان دونوں معنوں میں لزوم خارجی لوگوں کی عادات کے بغیر ہو یعنی خلقت کے اعتبار سے ہو تو لزوم خارجی کی دو قسمیں ہو گئیں۔ (۱) لزوم عرفی (۲) لزوم خارجی اور جب لزوم ذہنی عرفی اور خارجی کے ساتھ منضم ہوتا ہے تو پھر یا تو ایک دوسرے کا جز و ہوگا جیسے کل کا اطلاق جز و پر یا اسکا عکس یعنی جز و کا اطلاق کل پر مثلاً جمع کا اطلاق واحد پر اور یہ ”کل“ کے جز و پر اطلاق کرنے کی مثال ہے اور جیسے رقبہ کا اطلاق غلام پر اور یہ ”جز و“ کے کل پر اطلاق کرنے کی مثال ہے (اور ان دونوں صورتوں میں علاقہ جزئیت ہوتا ہے)

یا اس سے خارج ہوگا (یعنی ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کا جز و یا کل نہیں ہوگا) ”او خار جاً عنہ“ کا عطف ”جزاً للاخر“ پر ہے اور اس صورت میں یا تو لازم ملزوم کی صفت نہیں ہوگا تو جب لازم ملزوم کی

صفت نہ ہو تو لزوم یا اس طرح ہوگا کہ لازم اور ملزوم میں سے کوئی ایک دوسرے میں حاصل ہوگا جیسے محل کا اطلاق حال پر یا حال کا اطلاق محل پر (اور اسکو علاقہ حلول کہا جاتا ہے) اور یا ایک دوسرے کا سبب ہوگا جیسے سبب کا اطلاق مسبب پر مثلاً رعینا الغیث اور ”غیث“ سے مراد نبات یعنی سبزہ ہے (اور غیث یعنی بارش نبات یعنی سبزہ کے لئے سبب ہے) اور یا اسکا عکس ہوگا یعنی مسبب کا اطلاق سبب پر ہوگا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وینزل لكم من السماء رزقاً“ (اور یہاں رزق سے مراد بارش ہے اور وہ بارش رزق کا سبب ہے تو مسبب کا اطلاق سبب پر ہوا)

اور اس مثال میں عکس کا یعنی اطلاق السبب علی المسبب کا بھی احتمال ہے اسلئے کہ رزق بارش کا سبب غائی ہے۔ (اور سبب غائی وہ ہوتا ہے جو متقدم فی التصور اور متاخر فی الوجود ہو اور یہاں بھی اس طرح ہے کہ زمیندار رزق کا تصور کرتا ہے بارش ہونے کی تقدیر پر پھر نفس الامر میں بارش ہوتی ہے اور وہ بیج بوتا ہے پھر فصل اگتی ہے اور غلہ حاصل ہوتا ہے تو رزق تصور میں بارش سے متقدم اور وجود میں اس سے مؤخر ہوتا ہے لہذا رزق کا اطلاق بارش پر اطلاق السبب الغائی علی المسبب ہوا اور اس علاقہ کو علاقہ سمیت کہا جاتا ہے)

اور یا شرطیت کے ساتھ ہوگا یعنی لازم اور ملزوم میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے شرط ہوگا جیسے ”ما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلواتكم“ (تو انہیں ایمان چونکہ صحت صلوة کے لئے شرط ہے۔ اسلئے ذکر شرط اور مراد مشروط لیتے ہوئے ایمانکم کی تفسیر صلواتکم کے ساتھ کی گئی) اور یا علم کا اطلاق معلوم پر (مثلاً کہا جائے ”علمی ان الامر كذا“ تو اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میری معلومات کے مطابق معاملہ ایسا ہے تو علم کا اطلاق معلوم پر) مشروط کا اطلاق شرط پر ہے (اور اسکو علاقہ شرطیت کہا جاتا ہے)

اور یا لازم ملزوم کے لئے صفت ہوگا۔ اور اسکو استعارہ کہا جاتا ہے اور استعارہ کے لئے شرط یہ ہے کہ وصف واضح ہو جیسے اسد سے اسکا لازم یعنی شجاع اور بہادر مراد لیا جاتا ہے تو اسد کا اطلاق زید پر مثلاً اسلئے کیا جاتا ہے کہ انہیں وصف شجاعہ موجود ہوتا ہے۔

(وَإِذَا عَرَفْتَ أَنَّ مَبْنَى الْمَجَازِ عَلَى إِطْلَاقِ إِسْمِ الْمَلْزُومِ عَلَى اللَّازِمِ وَالْمَلْزُومِ

أَصْلَ وَاللَّازِمِ فَرَعٌ فَإِذَا كَانَتْ الْأَصْلِيَّةُ وَالْفَرَعِيَّةُ مِنَ الطَّرْفَيْنِ يَجْرِي الْمَجَازُ مِنْ

الطَّرْفَيْنِ كَالْعَلَّةِ مَعَ الْمَعْلُولِ الَّذِي هُوَ عِلَّةُ غَايَةِ لَهَا وَكَالْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ فَإِنْ

الْجُزْءُ تَبَعَ لِلْكُلِّ) اِی بِالنَّسْبَةِ إِلَى اللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ لِلْكُلِّ فَإِنْ الْجُزْءُ يَفْهَمُ مِنْ هَذَا



اللفظ بتبعیة الكل فیصح أن یطلق هذا اللفظ ویراد به جزء الموضوع له (والكل محتاج إلى الجزء) فیکون الجزء أصلاً فیصح أن یراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فإطلاق الكل على الجزء مَطْرَدٌ وعکسه غیر مَطْرَدٌ بل یجوز فی صورة یستلزم الجزء الكل کالرقبۃ والرأس مثلاً فان الإنسان لا یوجد بدون الرأس والرقبۃ اما إطلاق الید و ارادة الانسان فلا یجوز و کالمحل فانه اصل بالنسبة إلى الحال لا حتیاج الحال إلى المحل وایضاً على العکس اذا کان المقصود هو الحال کالماء والکوز فان المقصود من الکوز الماء والمراد بالحلول الحصول فیہ وهو اعم من حلول العرض فی الجوهر۔

**ترجمہ وتشریح:-** اور جب آپ سمجھ گئے کہ مجاز کی بناء ملزوم کے لازم پر اطلاق کرنے پر ہے اور ملزوم اصل ہے اور لازم فرع ہے۔ (مصنف رحمہ اللہ کا مطلب یہ ہے کہ مجاز کی بناء ملزوم سے لازم کی طرف انتقال پر ہے لیکن انتقال سے مراد یہاں پر امتناع انفکاک نہیں ہے بلکہ انتقال فی الجملہ ہے تو ملزوم اس حیثیت سے کہ اس سے انتقال ہوتا ہے لازم کی طرف وہ اصل اور متبوع ہوا اور لازم فرع اور تابع ہوا اس حیثیت سے کہ اسکی طرف انتقال ہوتا ہے لہذا اگر دو چیزوں میں اتصال اس طرح ہو کہ ہر ایک من وجہ اصل اور من وجہ فرع بن سکتی ہے۔ تو ہر ایک کا دوسرے کی جگہ استعمال کرنا مجازاً صحیح ہوگا اسلئے فرمایا) پس اصلیت اور فرمیت اگر طرفین سے ہو تو مجاز بھی طرفین سے ہوگا جیسے علت اور وہ معلول جو کہ علت کے لئے علت غائی ہے۔ (اسلئے کہ علت معلول کے وجود کا سبب ہے لیکن معلول کی مشروعیت علت کے لئے ہے۔ اسلئے معلول علت کے لئے علت غائی ہو گیا) اور جزو مع الكل اسلئے کہ جزو کل کے لئے تابع ہے یعنی جزو کل کے لئے اس لفظ کے اعتبار سے جو کل کے لئے وضع ہوا ہے تابع ہے اسلئے کہ جزو اس لفظ سے کل کے تابع ہونے کی حیثیت سے سمجھ میں آتا ہے۔

تو اسلئے صحیح ہوگا کہ لفظ کا اطلاق کیا جائے اور اس سے جزو موضوع لہ کو مراد لیا جائے اور کل بھی جزو کی طرف محتاج ہے تو اس حیثیت سے جزو اصل ہوا۔ (اسلئے کہ جزو بحیثیت جزو بغیر کل کے اور کل بحیثیت کل بغیر جزو کے نہیں ہو سکتا) لہذا جو لفظ جزو کے لئے وضع ہوا ہے اس سے کل کا ارادہ کرنا صحیح ہوگا۔

تو کل کا اطلاق جزو پر مطلق ہے اور ہر وقت ہو سکتا ہے (کہ لفظ موضوع للکل پر اطلاق کیا جائے اور اس

سے جز و مراد لیا جائے لیکن) اسکا عکس مطرد نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ کسی صورت میں تو جز و کل کو مستلزم ہو جیسے رقبہ (گردن) اور راس (سر) کیونکہ انسان بغیر سر کے اور بغیر گردن کے نہیں ہو سکتا ہے (اسلئے ہو سکتا ہے کہ ذکر سر اور گردن کا کریں اور مراد پورہ بدن لے لیں۔ مثلاً اگر بیوی کو راسک طالق اور رقبہک طالق کہہ دیا تو طلاق واقع ہوگی) البتہ ہاتھ یعنی پید پر طلاق کرنا اور پورا انسان مراد لینا صحیح نہیں ہے۔ (اسی لئے اگر بیوی کو بیدک طالق کہہ دیا تو طلاق واقع نہیں ہوگی) اور جیسے محل ہے کہ بنسبت حال کے اصل ہے اسلئے کہ حال کا احتیاج محل کی طرف ہے اور اسی طرح اسکا عکس بھی ہوتا ہے جبکہ مقصود حال ہی ہو۔ مثلاً پانی اور لوٹا تو لوٹے سے مقصود پانی ہے۔ (اسلئے اگر کوئی آدمی ہاتھ دھونے کا ارادہ کرتا ہے اور، خادم سے کہے لوٹا لاؤ اور وہ خالی لوٹا لے آئے تو یہ اس پر ضرور ناراض ہوگا کیونکہ لوٹا مانگنے سے اسکا مقصد پانی طلب کرنا تھا)

اور یہاں پر حلول سے حصول مراد ہے۔ اور یہ حصول حلول عرض فی الجہر کو بھی شامل ہے (اور اسی طرح حلول سریانی جیسے مٹھاس کا حلول چینی میں اور پانی کا حلول گلاب کے پھول میں کو بھی شامل ہے)

(واعلم انّ الاتصالات المذكورة إذا وُجدت من حيث الشرع تصلح علاقة

للمجاز ايضاً كالإتصال في المعنى المشروع كيف يصلح علاقة

للاستعارة) ای ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها أن

هذه التصرفات على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال

والاجارة شرع لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا

المعنى تصح استعارة أحدهما للآخر (كالوصية والارث) فإن كلاً منهما استخلاف

بعد الموت إذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتهذيب والدين فالحاصل انه كما

يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم

البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم

من تصورها بصورة

**ترجمہ و تشریح :-** (مصنف رحمہ اللہ جب اسماء لغویہ میں اتصالات اور علاقہ کی بناء پر تحقق مجاز کے

بیان سے فارغ ہوئے تو ان اتصالات اور علاقہ کی بناء پر اسماء شرعیہ میں تحقق مجاز کو بیان کرتے ہوئے فرمایا

کہ) جان لو کہ یہ اتصالات مذکورہ جب من حیث الشرع موجود ہو جائیں تو اس صورت میں بھی یہ مجاز کے لئے علاقہ بن سکتے ہیں۔ جیسے معنی مشروع میں اتصال کہ وہ کس طرح مشروع ہوا ہے یہ بھی استعارہ کے لئے علاقہ بن سکتا ہے۔ یعنی تصرفات مشروعہ مثلاً بیع اجارہ، وصیت وغیرہ میں غور کریں گے۔ کہ یہ تصرفات کس طرح مشروع ہوئے ہیں تو بیع ایک عقد ہے جسکی مشروعیت تملیک المال بالمال (یعنی ایک مال کے بدلے میں دوسرے مال کے مالک ہونے کے لئے مشروع ہوئی ہے) اور اجارۃ مال کے عوض منافع کی ملکیت کے لئے مشروع ہوا ہے پس جب دونوں تصرفوں کا اشتراک اس معنی کے اعتبار سے حاصل ہو جائے تو احدهما کا استعارہ دوسرے کے لئے صحیح ہوگا۔ جیسے وصیت اور میراث کہ ہر ایک ان میں سے موت کے بعد اختلاف ہوتا ہے۔ جب میت کے حوائج اصلہ یعنی تجہیز و تکفین اور قرضوں سے فراغت حاصل ہو جائے (تو یہ دونوں) کیفیت مشروعہ میں مشترک ہیں اسلئے ان دونوں میں استعارہ صحیح ہے) تو مطلب یہ ہوا کہ جس طرح غیر شریعات میں صحت استعارہ کے لئے لزوم پتین (یعنی لزوم سے لازم کی طرف انتقال) شرط تھا اسی طرح شریعات میں بھی صحت استعارہ کے لئے لزوم پتین شرط ہوگا۔ اور تصرفات شرعیہ کے لازم پتین کا معنی وہ ہے جو اس تصرف شرعی کے مفہوم سے خارج ہو اور اس پر یہ صادق آتا ہے کہ اس تصرف شرعی کے تصور سے اس معنی خارجی کا تصور لازم آتا ہے۔

(و کالسبیۃ) عطف علی قوله کالاتصال فی المعنی المشروع (کنکاحہ علیہ)

السلام إن عقد بلفظ الهبة فإن الهبة وضعت للملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك) ای ملک الرقبة (سبب لهذا) ای لملك المتعة فأطلق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة وأريد به ملك المتعة (وكذا نكاح غيره عندنا) ای نكاح غير النبی علیہ السلام ینعقد بلفظ الهبة عندنا إذا كانت المنكوحه حرة حتى لو كانت أمة تثبت الهبة عندنا وعند الشافعی رحمہ اللہ لا ینعقد إلا بلفظ النكاح والتزویج لقوله تعالى خالصة لك ولا نه عقد شرع لمصالح لا تحصی كالنسب وعدم انقطاع النسل والا جتناب عن السفاح وتحصيل الإحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما فی المعيشة بالآخر إلى غير ذلك عما يطول تعدادہ (و غیر هذين اللفظين) ای غیر لفظ النكاح والتزویج (قاصر فی الدلالة علیها) ای علی

المصالح المذكورة (قلنا الخلو في الحكم) وهو عدم وجوب المهر ای صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك أمّا فی غیر النبی علیہ السلام فالمهر واجب وأيضاً يحتمل أن يكون المراد والله أعلم إنا أحلنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك أي لا تحل أزواج النبی علیہ السلام لأحد غيره كما قال الله تعالى وأزواجه امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة

الرسالة.

**ترجمہ وتشریح:-** مصنف کہتے ہیں کہ ”کالسبب کا عطف کالاتصال فی المعنی المشروع“ پر ہے۔ (اور اتصال فی معنی المشروع عیہ علاقہ وصفت، تھا تو جیسے شریعات میں استعارہ اور مجاز کے لئے علاقہ وصفت کا آمد تھا تو اسی طرح علاقہ سبب بھی کارآمد ہے) جیسے حضور ﷺ کے نکاح کا لفظ ہبہ کے ساتھ منعقد ہونا اسلئے کہ ہبہ کو ملک رقبہ کے لئے وضع کیا ہے۔ اور نکاح کو ملک متعہ کے لئے وضع کیا ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کے لئے (اسکے محل میں یعنی باندی میں) سبب ہے تو اسلئے وہ لفظ جو ملک رقبہ کے لئے وضع کیا ہے۔ (جو کہ ہبہ ہے) اسکا اطلاق کیا اور اسکے ساتھ ملک متعہ کا ارادہ کیا۔ چنانچہ فرمایا وامرأة مؤمنة أن وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها الاية اور وہ مؤمن عورت جو اپنا نفس حضور ﷺ کو ہبہ کرنا چاہے اگر حضور ﷺ ان سے نکاح کا ارادہ کریں (اسی طرح آپ ﷺ کے علاوہ باقی ایمان والوں کا نکاح بھی لفظ ہبہ کے ساتھ ہمارے نزدیک منعقد ہو سکتا ہے جبکہ وہ منکوحہ عورت آزاد ہو لہذا اگر وہ باندی ہو تو پھر لفظ ہبہ سے نکاح منعقد نہ ہوگا بلکہ ملک رقبہ حاصل ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک لفظ نکاح اور تزوج کے علاوہ کسی اور لفظ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

(۱) اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا خالصة لك من دون المؤمنين، یعنی لفظ ہبہ کے ساتھ نکاح کا منعقد ہونا آپ ﷺ کے ساتھ مختص ہے۔

(۲) اور اسلئے کہ نکاح ایک ایسا عقد ہے جو بے شمار مصالح مثلاً نسب اور نسل کے منقطع نہ ہونے اور زنا سے بچنے اور احسان کے حاصل ہونے اور میاں بیوی میں ایک خاص تعلق اور ہر ایک کے دوسرے سے معیشت میں مدد حاصل کرنے وغیرہ کے لئے جنکا ذکر طوالت کا باعث بن سکتا ہے کے لئے مشروع ہوا ہے۔ اور نکاح اور تزوج کے علاوہ باقی الفاظ ان مصالح پر دلالت کرنے سے قاصر ہیں۔ ہماری طرف سے ان دونوں دلیلوں کے جواب میں کہا جاتا ہے

کہ جہاں تک خلوص کا تعلق ہے یعنی خالصہ لک الایہ کے ساتھ جوہر کے ساتھ نکاح آپ ﷺ کے ساتھ خاص کیا ہے تو یہ خلوص فی الحکم ہے جوہر کا واجب نہ ہونا ہے۔ یعنی لفظ مہر کے ساتھ نکاح کا منع ہونا بغیر وجوب مہر کے آپ ﷺ کے ساتھ مخصوص ہے اور آپ ﷺ کے علاوہ میں لفظ مہر کے ساتھ نکاح کے منعقد ہونے کی صورت میں مہر واجب ہوتا ہے۔

نیز یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے واللہ اعلم کہ ہم نے آپ کے لئے آپ کی بیبیاں حلال کی ہیں۔ اس حال میں کہ یہ بیبیاں آپ ﷺ کے ساتھ مختص ہیں یعنی آپ ﷺ کے بعد کسی اور کے لئے حلال نہیں ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وازواجه امہاتہم یعنی نبی ﷺ کی بیبیاں ان ایمان والوں کی مائیں ہیں۔ (امہاتہم یعنی نبی ﷺ کی بیبیاں ان ایمان والوں کی مائیں ہیں) (اور دوسری جگہ فرمایا "ولا تنکحوا ازواجه من بعدہ اہدا") یعنی حضور ﷺ کی ازواج مطہرات کے ساتھ تم نکاح نہیں کرو گے آپ ﷺ کے بعد کبھی بھی (الاحزاب آیت ۵۳) اور اس خلوص سے مراد خلوص فی اللفظ نہیں ہے اسلئے کہ مجاز حضور ﷺ کے ساتھ مختص نہیں ہو سکتا)

(وایضاً تلک الامور) ای المصالح المذكورة (ثمرات وفروع وبنی النکاح للملک له علیہا) ای للزوج علی الزوجة (حتی یلزم المهر علیہ عوضاً عن ملک النکاح والطلاق بیدہ اذ هو المالك) ای لو کان وضعه لیلک المصالح وہی مشترکۃ بینہما لما کان المهر واجباً للزوجة علی الزوج وما کان الطلاق بید الزوج خاصۃ فاذا کان المهر علیہ والطلاق بیدہ علیم ان وضع النکاح للملک له علیہا (واذا صح بلفظین لا یدلّان علی الملک لغة فاوی ان یصح بلفظ یدل علیہ)

**ترجمہ وتشریح:**۔۔ یہ حضرات شافعیہ کی دوسری دلیل کا جواب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جن مصالح کا آپ نے ذکر کیا یہ تو نکاح کی فروع اور ثمرات ہیں اور بناء نکاح کی اس پر ہے کہ شوہر کو بیوی پر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے چنانچہ اسی ملکیت کے حاصل ہونے کے نتیجہ میں ملک نکاح کے عوض میں شوہر پر مہر واجب ہوتا ہے اور طلاق کا اختیار بھی شوہر کے پاس ہوتا ہے اسلئے کہ مالک شوہر ہوتا ہے یعنی اگر نکاح کی مشروعیت ان مصالح کی بناء پر ہے تو یہ مصالح چونکہ دونوں کے درمیان مشترک ہیں تو پھر بیوی کے لئے شوہر پر مہر واجب نہیں ہونا چاہیے اور طلاق صرف شوہر کے پاس نہیں ہونی چاہیے تو جب شوہر پر مہر واجب ہوتا ہے اور طلاق کا اختیار بھی شوہر کے پاس ہے تو معلوم ہوا کہ نکاح

کی وضع شوہر کے لئے عورت پر ملکیت حاصل ہونے کے لئے ہے۔ (چنانچہ ایک حدیث میں اسکی طرف اشارہ ہے فرمایا النکاح رق یعنی نکاح غلامی ہے) اور جب یہ نکاح جسکی وضع حصول ملک کے لئے ہے ایسے دو لفظوں کے ساتھ صحیح ہے جو لفظ ملکیت پر دلالت نہیں کرتے جو نکاح اور تزویج ہیں تو ایسے لفظ کے ساتھ جو لفظ ملکیت پر دلالت کرتا ہے جو کہ بہہ ہے بطریقہ اولیٰ صحیح ہوگا۔

(وَأِنَّمَا يَصِحُّ بِهِمَا) اِی بِلَفْظِ النِّكَاحِ وَالتَّزْوِیْجِ (لَا نَهْمَا صَارَا عَلَمَيْنِ لِهَذَا الْعَقْدِ) جوابُ إشْکَالٍ وَهُوَ أَنْ یُقَالُ لِمَا قُلْتَ إِنَّ النِّكَاحَ وَالتَّزْوِیْجَ لَا یَدُلُّانِ عَلَى الْمَلَکِ لَفْعًا یَنْبَغِیْ أَنْ لَا یَصِحَّ النِّكَاحُ بِهِمَا فَاجَابَ بِأَنَّهُمَا صَحَّحَ بِهِمَا لِأَنَّهُمَا صَارَا عَلَمَيْنِ لِهَذَا الْعَقْدِ اِی بِمَنْزِلَةِ الْعِلْمِ فِی کَوْنِهِمَا لَفْظَيْنِ مَوْضُوعَيْنِ لِهَذَا الْعَقْدِ وَلَا یَجِبُ فِی الْأَعْلَامِ رِعَایَةُ الْمَعْنَى اللَّغَوِیَّةِ۔

**ترجمہ و تشریح:** - اور سوائے اسکے نہیں کہ نکاح لفظ نکاح اور تزویج کے ساتھ منعقد ہوتا ہے اسلئے کہ نکاح اور تزویج دونوں عقد نکاح کے لئے علم بن گئے ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ متن کی یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال کی تقریر یہ ہے کہ جب آپ نے کہا کہ نکاح اور تزویج لغت کے اعتبار سے ملک پر دلالت نہیں کرتے تو پھر لفظ نکاح اور تزویج کے ساتھ عقد نکاح جو زوج کے لئے زوجہ پر موجب ملک ہے صحیح نہیں ہونا چاہیے۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا متن میں اس اشکال کا جواب دیا کہ لفظ نکاح اور تزویج کے ساتھ عقد نکاح اسلئے صحیح ہوتا ہے کہ یہ دونوں لفظ عقد نکاح کے لئے بمنزلہ عَلَم ہیں اسلئے کہ یہ دونوں لفظ عقد نکاح کے لئے وضع ہوئے ہیں اور اعلام میں معنی لغوی کی رعایت ضروری نہیں ہے۔

(وَكَذَا يَنْعَقِدُ) اِی النِّكَاحُ (بِلَفْظِ الْبَیْعِ لِمَا قُلْنَا) مِنْ طَرِیْقِ الْمَجَازِ لِأَنَّ الْبَیْعَ وَضِعَ لِمَلَکِ الرِّقَّةِ فِی رَأْیِ الْمَسْبُوبِ وَهُوَ مَلَکُ الْمَتْعَةِ وَالْجُمْلَةِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ وَكَذَا نِكَاحٌ غَیْرُهُ عِنْدَنَا۔

(فَإِنْ قِيلَ یَنْبَغِیْ أَنْ یُثَبَّتَ الْعَكْسُ اِیضًا بِطَرِیْقِ إِطْلَاقِ اسْمِ الْمَسْبُوبِ عَلَى السَّبَبِ) اِی یَنْبَغِیْ أَنْ یَصَحَّ إِطْلَاقُ اسْمِ النِّكَاحِ وَارَادَةُ الْبَیْعِ أَوْ الْهَبِ بِطَرِیْقِ إِطْلَاقِ

اسم المسبب علی السبب فإن النکاح وضع لملک المتعة فیذکرو یراد به ملک الرقة.

(قلنا انما کان کذا لک) ای إنما یصح إطلاق اسم المسبب علی السبب (إذا کان) ای السبب (علة شرعت للاحکام) ای لذلک المسبب ای یکون المقصود من شرعية السبب ذالک المسبب (کالبيع للملک مثلاً فان الملک یصیر کالعلة الغائبة له)

**ترجمہ وتشریح:-** اور اسی طرح لفظ بیع کے ساتھ نکاح منعقد ہوتا ہے۔ اس وجہ سے جو ہم نے کہا ہے طریقہ مجاز میں سے اسلئے کہ بیع کو ملک رقبہ کے لئے وضع کیا گیا ہے تو لفظ بیع سے مسبب جو کہ ملک متعہ ہے ارادہ کیا جائیگا اور اس جملہ ”و کذا ینعقد بلفظ البیع“ کا عطف ”کذا نکاح غیرہ عندنا“ پر ہے۔ (یعنی مطلب یہ ہے کہ جس طرح آپ ﷺ کے علاوہ آحاد امت کا نکاح لفظ ہبہ کے ساتھ مجازاً منعقد ہوتا ہے جب وہ عورت آزاد ہو تو اس طرح آحاد امت کا نکاح لفظ بیع کے ساتھ مجازاً منعقد ہوتا ہے جب وہ عورت آزاد ہوا اسلئے کہ جس طرح ”ہبہ“ ملک رقبہ کا سبب ہے اور ملک رقبہ کے ضمن میں ملک متعہ اسکے محل میں ہوتی ہے تو اس طرح بیع بھی ملک رقبہ کا سبب ہے اور اسکے ضمن میں بھی ملک متعہ ہوتی ہے)

فان قيل الخ: اعترض یه ہے کہ (جس طرح علاقہ سیت کی بناء پر مسبب کا اطلاق سبب پر مجازاً ہوتا ہے تو اس طرح) ہونا چاہیے کہ اس کا عکس بھی (مجازاً) صحیح ہو مسبب کو سبب پر اطلاق کرنے کے طریقہ پر۔ یعنی ہونا چاہیے کہ یہ بھی صحیح ہو کہ لفظ نکاح کا اطلاق کیا جائے اور بیع اور ہبہ کا ارادہ کیا جائے اسم مسبب کا سبب پر اطلاق کرتے ہوئے۔ اسلئے کہ نکاح کو ملک متعہ کے لئے وضع کیا گیا ہے تو ذکر نکاح کا ہو جو کہ مسبب ہے اور ارادہ ملک رقبہ کا ہو جو کہ سبب ہے۔

قلنا: سوائے اسکے نہیں کہ یہ اس وقت ہو سکتا ہے۔ یعنی اسم مسبب کا اطلاق سبب پر اس وقت ہو سکتا ہے جب مسبب ایسی علت ہو جو حکم کے لئے یعنی اس مسبب کے واسطے مشروع ہوا ہو یعنی اس سبب کی مشروعیت سے فقط وہی مسبب مقصود ہو جیسے بیع کی مشروعیت ملک کے لئے ہے (تو یہاں پر ملک بیع کے مقاصد میں سے ہونے کی وجہ سے) ملک بیع کے لئے علت غائیہ بن جاتا ہے (تو اسلئے جس طرح ذکر بیع اور مراد ملک ہو سکتی ہے تو اس طرح ذکر ملک اور مراد بیع بھی

(ہو سکتی ہے)

(فَبَانْ قَالَ إِنْ مَلَكَتْ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ أَوْ قَالَ إِنْ اشْتَرَيْتُ فَشْرَاءً مُتَفَرِّقًا يَعْتَقُ فِي  
 الثَّانِي لَا فِي الْأَوَّلِ) رَجُلٌ قَالَ إِنْ مَلَكَتْ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَشَرِي نَصْفٌ، عَبْدٌ ثُمَّ بَاعَهُ ثُمَّ  
 شَرِي النِّصْفَ الْآخَرَ لَا يَعْتَقُ هَذَا النِّصْفَ لَعَدَمِ تَحْقُقِ الشَّرْطِ وَهُوَ مَلِكُ الْعَبْدِ فَإِنَّهُ  
 بَعْدَ اشْتِرَاءِ النِّصْفِ الْآخَرَ لَا يُوصَفُ بِمَلِكِ الْعَبْدِ وَإِنْ قَالَ إِنْ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ  
 فَشَرِي نَصْفَ عَبْدٍ ثُمَّ بَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَيْتُ النِّصْفَ الْآخَرَ يُعْتَقُ هَذَا النِّصْفَ لِأَنَّهُ بَعْدَ  
 اشْتِرَاءِ النِّصْفِ الْآخَرَ يُوصَفُ بِشَرَاءِ الْعَبْدِ وَيُقَالُ عُرفاً إِنَّهُ مُشْتَرَى الْعَبْدِ. وَهَذَا بِنَاءٌ  
 عَلَى أَنَّ إِطْلَاقَ الصِّفَاتِ الْمَشْتَقَّةِ كَاسْمِ الْفَاعِلِ وَاسْمِ الْمَفْعُولِ وَالصِّفَةِ الْمَشْبَهَةِ  
 عَلَى الْمَوْصُوفِ فِي حَالِ قِيَامِ الْمَشْتَقِّ مِنْهُ بِذَلِكَ الْمَوْصُوفِ إِنَّمَا هُوَ بِطَرِيقِ  
 الْحَقِيقَةِ إِنَّمَا بَعْدَ زَوَالِ الْمَشْتَقِّ مِنْهُ فَمَجَازٌ لُغَوِيٌّ لَكِنْ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ صَارَ هَذَا  
 الْمَجَازُ حَقِيقَةً عُرْفِيَّةً وَلَفْظُ الْمَشْتَرَى مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ فَإِنَّهُ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنَ الشَّرَاءِ  
 يُسَمَّى مُشْتَرِيًّا عُرفاً فَصَارَ مَنْقُولاً عُرفياً أَمَّا لَفْظُ الْمَالِكِ فَلَا يُطْلَقُ بَعْدَ زَوَالِ  
 الْمَلِكِ عُرفاً فَفِي قَوْلِهِ إِنْ مَلَكَتْ يُرَادُ الْحَقِيقَةُ اللَّغَوِيَّةُ وَفِي قَوْلِهِ إِنْ اشْتَرَيْتُ  
 الْحَقِيقَةُ الْعُرْفِيَّةُ وَالْمَسْئَلَةُ الْمَذْكُورَةُ غَيْرُ مَقْصُودَةٍ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ بَلِ الْمَقْصُودُ  
 الْمَسْئَلَةُ الَّتِي تَأْتِي وَهِيَ قَوْلُهُ - فَإِنْ قَالَ غَنَيْتُ بِأَحَدِهِمَا الْآخَرَ صَدَّقَ دِيَانَةً لِقَضَاءِ  
 فِيمَا فِيهِ تَخْفِيفٌ يَعْنِي فِي صُورَةٍ إِنْ مَلَكَتْ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ إِنْ قَالَ غَنَيْتُ بِالْمَلِكِ  
 الشَّرَاءَ بِإِطْلَاقِ اسْمِ الْمَسَبِّ عَلَى السَّبَبِ صَدَّقَ دِيَانَةً وَقَضَاءً لِأَنَّ الْعَبْدَ لَا يَعْتَقُ فِي  
 قَوْلِهِ إِنْ مَلَكَتْ عَبْدًا وَيَعْتَقُ فِي قَوْلِهِ إِنْ اشْتَرَيْتُ فَقَدْ عَنِيَ مَا هُوَ أَغْلَظُ عَلَيْهِ وَفِي قَوْلِهِ  
 إِنْ اشْتَرَيْتُ إِنْ قَالَ غَنَيْتُ بِالشَّرَاءِ الْمَلِكِ بِطَرِيقِ إِطْلَاقِ اسْمِ السَّبَبِ عَلَى  
 الْمَسَبِّ صَدَّقَ دِيَانَةً لِقَضَاءِ لِأَنَّهُ أَرَادَ تَخْفِيفاً -

**ترجمہ وتشریح:-** پس اگر ایک شخص نے کہا "ان ملکیت عبداً فهو حر" اگر میں غلام کا مالک ہوں تو وہ آزاد ہوگا یا کہا "ان اشتریت عبداً فهو حر" اگر میں نے غلام خرید لیا تو وہ آزاد ہوگا پھر اس شخص نے دو مختلف



اوقات میں اس غلام کو خرید تو دوسری صورت میں وہ غلام آزاد ہوگا اور پہلی صورت میں آزاد نہیں ہوگا۔

(اس مسئلہ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ) ایک شخص نے کہا کہ اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہوگا پھر اس نے نصف غلام خرید اور اس کو بیچا پھر اس کا دوسرا نصف خرید تو یہ دوسرا نصف آزاد نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ شرط جو کہ غلام کا مالک ہونا تھا تحقق نہیں ہوئی اسلئے کہ اس شخص کو غلام کے دوسرے نصف کے خریدنے کے بعد (جبکہ پہلا نصف اس نے بیچ ڈالا ہو) غلام کے مالک ہونے کے ساتھ متصف نہیں کیا جاتا۔

اور اگر اس نے کہا کہ ”ان اشتريت الخ“ اگر میں نے غلام خرید تو وہ آزاد ہوگا اور پھر اس نے نصف غلام خرید اور اس کو بیچ ڈالا اور پھر اس غلام کا دوسرا نصف خرید تو یہ دوسرا نصف آزاد ہوگا اس لئے کہ اس دوسرے نصف کے خریدنے کے بعد (جبکہ پہلا نصف اس نے بیچ ڈالا ہو) وہ غلام خریدنے کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے اور عرفاً کہا جاتا ہے کہ یہ شخص غلام خریدنے والا ہے۔

اور اس فرق کی بنیاد یہ ہے کہ صفات مشتقہ مثلاً اسم فاعل، اسم مفعول اور صفت مشبہہ کا اطلاق اپنے موصوف پر اس موصوف کے ساتھ مشتق منہ کے قیام کی حالت میں حقیقہً ہوتا ہے اور مشتق منہ کے زوال کے بعد ان صفات مشتقہ کا اطلاق اپنے موصوف پر مجاز لغوی ہوتا ہے لیکن بعض صورتوں میں صفات مشتقہ کا اطلاق اپنے موصوف پر مشتق منہ کے زوال کے بعد حقیقت عرفی ہوتا ہے (جو مجاز لغوی کے منافی نہیں ہے بلکہ اسکے ساتھ جمع ہو سکتا ہے) اور لفظ مشتری بھی اسی قبیل سے ہے اسلئے کہ جو شخص عمل شراء سے فارغ ہو جاتا ہے (تو پھر اسکے ساتھ لفظ ”مشتری جو اشتراء سے اسم فاعل ہے کا مشتق منہ ”اشترآء“ قائم نہیں ہوتا لیکن پھر بھی اس کو) مشتری کے ساتھ اہل عرف کے ہاں موصوف کیا جاتا ہے لہذا مشتری منقول عرفی ہو گیا۔

لیکن جہاں تک لفظ مالک کا تعلق ہے تو اس کا اطلاق اپنے موصوف پر زوال ملک کے بعد اہل عرف کے ہاں نہیں ہوتا تو اس آدمی کے قول ”ان ملک عبداً فہو حر“ میں حقیقت لغوی مراد ہے۔ اور ”ان اشتريت عبداً فہو حر“ میں حقیقت عرفی مراد ہے اور یہ مسئلہ مذکورہ یہاں پر مقصود نہیں ہے بلکہ یہ فقط تمہید ہے) اور مقصود وہ مسئلہ ہے جو آئندہ آرہا ہے اور وہ مصنف رحمہ اللہ کا یہ قول ہے۔

پس اگر اس شخص نے کہا کہ میری مراد ان میں سے ایک سے دوسرا تھا۔ تو اس صورت کی جس میں شخص کے اوپر تخفیف ہو تصدیق صرف دیانۃً ہوگی قضاءً نہیں ہوگی۔

یعنی اگر ”ان ملکیت عبداً فهو حر“ کی صورت میں وہ کہے کہ میں نے ملک سے شراء مراد لی تھی مسبب کا سبب پر اطلاق کرتے ہوئے۔ تو اسکی تصدیق دینا اور قضاء دونوں حیثیتوں سے ہوگی اسلئے کہ اسی صورت میں ”ان ملکیت الخ“ سے اسکے معنی حقیقی کا ارادہ کرتے ہوئے غلام آزاد نہیں ہوتا۔ اور اے قول ”ان اشتریت الخ“ میں آزاد ہوتا ہے تو اس نے ”ان ملکیت الخ“ سے ”ان اشتریت الخ“ کا ارادہ کرتے ہوئے اپنے اوپر تعلیق کی ہے لہذا دینا اور قضاء اسکی تصدیق کریں گے۔

اور اسکے قول ”ان اشتریت الخ“ میں اگر اس نے کہا کہ میں نے شراء سے ملک مراد لیا تھا سبب کا سبب پر اطلاق کرتے ہوئے تو دینا اسکی تصدیق کریں گے لیکن قضاء اسکی تصدیق نہیں کریں گے اسلئے کہ اس نے اپنے اوپر تخفیف کا ارادہ کیا ہے۔

(أَمَّا إِذَا كَانَ سَبَبًا مُحَضًّا) هَذَا الْكَلَامُ يَتَعَلَّقُ بِقَوْلِهِ إِنَّمَا كَانَ كَذَا الْكَ إِذَا كَانَ عِلَّةً (فَلَا يَنْعَكِسُ) أَيْ لَا يَصِحُّ إِطْلَاقُ اسْمِ الْمُسَبِّبِ عَلَى السَّبَبِ (عَلَى مَا قُلْنَا) وَهُوَ قَوْلُهُ فَإِذَا كَانَتْ الْأَصْلِيَّةُ وَالْفَرْعِيَّةُ مِنَ الطَّرْفَيْنِ يَجْرِي الْمَجَازُ مِنَ الطَّرْفَيْنِ إِلَى آخِرِهِ فَإِنَّهُ قَدْ فَهِمَ مِنْهُ أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنِ الْأَصْلِيَّةُ وَالْفَرْعِيَّةُ مِنَ الطَّرْفَيْنِ لَا يَجْرِي الْمَجَازُ مِنَ الطَّرْفَيْنِ وَالْمَرَادُ بِالسَّبَبِ الْمُحَضِّ مَا يَفْضِي إِلَيْهِ فِي الْجُمْلَةِ وَلَا يَكُونُ شَرْعِيَّةً لِأَجْلِهِ كَمَلِكِ الرُّقْبَةِ إِذْ لَيْسَ شَرْعِيَّةً لِأَجْلِ حَصُولِ مَلِكِ الْمُتَمَتِّعِ لِأَنَّ مَلِكَ الرُّقْبَةِ مَشْرُوعٌ مَعَ امْتِنَاعِ مَلِكِ الْمُتَمَتِّعِ كَمَا فِي الْعَبْدِ وَالْأَخِي مِنَ الرِّضَاعَةِ وَنَحْوِهِمَا.

(فَيَقَعُ الطَّلَاقُ بِلَفْظِ الْعِتْقِ) أَيْ بِنَاءً عَلَى الْأَصْلِ الَّذِي نَحْنُ فِيهِ (فَإِنَّ الْعِتْقَ وَضْعُ إِزَالَةِ مَلِكِ الرُّقْبَةِ وَالطَّلَاقُ لِإِزَالَةِ مَلِكِ الْمُتَمَتِّعِ وَتِلْكَ الْإِزَالَةُ سَبَبٌ لِهَذِهِ) أَيْ إِزَالَةُ مَلِكِ الرُّقْبَةِ سَبَبٌ لِإِزَالَةِ مَلِكِ الْمُتَمَتِّعِ (إِذْ هِيَ تَفْضِي إِلَيْهَا وَلَيْسَتْ هَذِهِ إِزَالَةُ مَلِكِ الْمُتَمَتِّعِ مَقْصُودَةً مِنْهَا أَيْ مِنْ إِزَالَةِ مَلِكِ الرُّقْبَةِ فَلَا يَشْتَبُهُ الْعِتْقُ بِلَفْظِ الطَّلَاقِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ لِمَا قُلْنَا إِنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمُسَبِّبُ مَقْصُودًا مِنَ السَّبَبِ لَا يَصِحُّ إِطْلَاقُ اسْمِ الْمُسَبِّبِ عَلَى السَّبَبِ).

**ترجمہ و تشریح:**۔ بہر حال اگر وہ سبب، سبب محض ہو (اور وہ علت مشروعہ للحکم نہ ہو) تو اس وقت اسکا

عکس نہیں ہو سکتا یعنی اسم مسبب کا اطلاق سبب پر صحیح نہیں ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ یہ کلام اس کے قول ”انما کان کذا لک اذا کان علۃ“ کے ساتھ مربوط ہے (اور مطلب یہ ہوا کہ اسم مسبب کا اطلاق سبب پر اس وقت مجازاً صحیح ہوتا ہے جبکہ وہ سبب حکم یعنی مسبب کے لئے علت ہو اسلئے کہ جب سبب مسبب کے لئے علت ہوگا تو مسبب سبب کے لئے بمنزلہ علت غائی ہوگا اور علت کا استعارہ چونکہ معلول کے لئے صحیح ہے تو مسبب کا استعارہ بھی اسی وجہ سے سبب کے لئے صحیح ہوگا لیکن جب سبب، سبب محض ہوگا اور اس میں علت للحکم ہونے کی کوئی جھٹ نہ ہوگی تو اس صورت میں مسبب کا اطلاق سبب پر صحیح نہیں ہوگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے۔ اور وہ مصنف رحمہ اللہ کا یہ قول ہے کہ جب اصلیت اور فرعیت جائزین سے ہوگی۔ تو مجاز طرفین سے جاری ہوگا۔ الخ کیونکہ اس کلام سے یہ بات سمجھ میں آئی ہے کہ جب اصلیت اور فرعیت طرفین سے نہ ہو تو مجاز بھی طرفین سے جاری نہیں ہوگا اور سبب محض سے مراد وہ سبب ہے جو مسبب کی طرف فی الجملہ یعنی بعض مواد میں پہنچاتا ہو (یعنی وہ سبب جس کا مسبب کی طرف پہنچانا طرہ اور دائی نہ ہو بلکہ احیاناً سبب کے ہوتے ہوئے بھی مسبب حاصل نہ ہو جائے) اور اس سبب کی مشروعیت خاص اس مسبب کے لئے نہ ہو جیسے ملک رقبہ ہے ملک متعہ کے لئے اسلئے کہ ملک رقبہ کی مشروعیت ملک متعہ کے لئے نہیں ہے۔ اسلئے کہ ملک رقبہ ملک متعہ کے ممتنع ہونے کی صورت میں بھی مشروع ہے اور پائی جاتی ہے جیسا کہ غلام کے خریدنے کی صورت میں ملک رقبہ حاصل ہوتی ہے لیکن ملک متعہ حاصل نہیں ہوتی اسی طرح اگر ایک آدمی کی رضاعی بہن باندی ہو اور یہ اپنی اس رضاعی بہن کو خرید لے تو اس کو ملک رقبہ حاصل ہو جائیگی لیکن ملک متعہ اس کو حاصل نہیں ہوگی۔ اسی طرح مثلاً ایک آدمی کی سالی مثلاً کسی کی باندی ہے اور اس نے اپنی اس سالی کو خرید لیا تو جب تک یہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دیگا تو اس سالی پر اس کو ملک رقبہ حاصل ہے لیکن ملک متعہ حاصل نہیں ہے وغیرہ تو اسی اصل کی بناء پر جس میں ہم بحث کر رہے ہیں کہ جب سبب سبب محض ہو تو اس صورت میں مسبب کا اطلاق سبب پر جائز نہیں ہوگا۔ لفظ عتق کے ساتھ طلاق واقع ہوگی (مثلاً بیوی کو اعتقتک) کہہ دیا اور طلاق کی نیت کی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔

اسلئے کہ عتق کو ازالہ ملک رقبہ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور طلاق کو ازالہ ملک متعہ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ ازالہ یعنی ازالہ ملک رقبہ اس ازالہ یعنی ازالہ ملک متعہ کے لئے سبب ہے اسلئے کہ ازالہ ملک رقبہ ازالہ ملک متعہ کی طرف پہنچاتا ہے (چنانچہ باندی کو آزاد کرنے کے ساتھ یا بیچنے کے ساتھ ملک رقبہ کے زائل ہونے کے ساتھ ساتھ

ملک متعہ بھی زائل ہو جاتی ہے لیکن ازالہ ملک متعہ ازالہ ملک رقبہ سے مقصود نہیں ہے۔ (یہاں تک کہ ازالہ ملک متعہ ازالہ ملک رقبہ کے لئے بمنزلہ علت غائی بن جائے اور پھر ازالہ ملک متعہ کا اطلاق ازالہ ملک رقبہ پر صحیح ہو جائے) پس لفظ طلاق کے ساتھ عتق ثابت نہیں ہوگا اسلئے اگر اپنی باندی سے طلاق کہہ دیا اور آزاد کرنے کی نیت کی تو آزاد نہیں ہوگی برخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے کہ جب مسبب سبب سے مقصود نہ ہو تو مسبب کا اطلاق سبب پر جائز نہیں ہے۔

(وَلَا يَثْبُتُ الْعِتْقُ أَيْضًا بِطَرِيقِ الْإِسْتِعَارَةِ) جواب إشكال وهو أن يُقَالَ سَلَمْنَا أَنَّهُ لَا يَثْبُتُ الْعِتْقُ بِلَفْظِ الطَّلَاقِ بِطَرِيقِ إِطْلَاقِ اسْمِ الْمُسَبِّبِ عَلَى السَّبَبِ لَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يَثْبُتَ بِطَرِيقِ الْإِسْتِعَارَةِ وَلَا بُدَّ فِي الْإِسْتِعَارَةِ مِنْ وَصْفٍ مُشْتَرَكٍ فَبَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ (إِذَا كُلٌّ مِنْهُمَا إِسْقَاطُ بَنَى عَلَى السَّرَايَةِ وَاللُّزُومِ) اَعْلَمْ أَنَّ التَّصَرُّفَاتِ إِمَّا اثْبَاتَاتٍ كَالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَالْهَبَةِ وَنَحْوِهَا وَإِمَّا إِسْقَاطَاتٍ كَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ وَنَحْوِهَا فَإِنَّ فِيهَا إِسْقَاطَ الْحَقِّ وَالْمُرَادُ بِالسَّرَايَةِ ثُبُوتُ الْحُكْمِ فِي الْكُلِّ بِسَبَبِ ثُبُوتِهِ فِي الْبَعْضِ وَبِاللُّزُومِ عَدَمُ قُبُولِ الْفَسْخِ وَإِنَّمَا لَا يَثْبُتُ بِطَرِيقِ الْإِسْتِعَارَةِ أَيْضًا لَمَّا قُلْنَا (لَأَنَّهَا لَا تَصِحُّ بِكُلِّ وَصْفٍ بَلْ بِمَعْنَى الْمَشْرُوعِ كَيْفَ شُرِعَ وَلَا بِإِتِّصَالِ بَيْنَهُمَا فِيهِ) أَيْ بَيْنَ الْإِعْتِاقِ وَالطَّلَاقِ فِي مَعْنَى الْمَشْرُوعِ كَيْفَ شُرِعَ (لَأَنَّ الطَّلَاقَ رَفَعَ قَيْدَ النِّكَاحِ وَالْإِعْتِاقُ اثْبَاتُ الْقُوَّةِ الشَّرْعِيَّةِ) فَإِنَّ فِي الْمُنْقُولَاتِ أُعْتَبِرَتِ الْمَعَانِي اللَّغَوِيَّةُ وَمَعْنَى الْعِتْقِ لَفْظُ الْقُوَّةِ يُقَالُ عَتَقَ الطَّائِرُ إِذَا قَوَى وَطَارَ عَنْ وَكْرِهِ وَمِنْهُ عِتَاقُ الطَّيْرِ وَيُقَالُ عَتَقَ الْبَكْرَ إِذَا أَدْرَكَتْ وَقَوِيَتْ فَنَقَلَهُ الشَّرْعُ إِلَى الْقُوَّةِ الْمَخْصُوصَةِ.

**ترجمہ و تشریح:** - اور عتق بطریقہ استعارہ بھی ثابت نہیں ہو سکتا۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال کی تقریر یہ ہے کہ ہم نے مان لیا کہ عتق لفظ طلاق سے اسم مسبب کو سبب پر اطلاق کرنے کے طریقہ سے ثابت نہیں ہوتا لیکن ہونا چاہیے کہ لفظ طلاق سے عتق بطریقہ استعارہ ثابت ہو جائے۔ (اب اگر کوئی اس اعتراض کو رد کرتے ہوئے کہے کہ) استعارہ میں وصف مشترک کا ہونا ضروری ہے۔ (جیسے اسد اور

رجل شجاع میں شجاعت وصف مشترک ہے۔ جسکی بنا پر اسد کا استعارہ رجل شجاع کے لئے کیا جاتا ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے اعتراض کو محکم کرنے کے لئے اس (وصف مشترک کو بیان کرتے ہوئے فرمایا اسلئے کہ ہر ایک طلاق اور عتاق میں سے ایسا اسقاط ہے جسکی بناء سرایت اور لزوم پر ہے۔

مزید وضاحت کے لئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ تصرفات یا اثباتات کے قبیل سے ہوتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ اور ہبہ وغیرہ (مثلاً بیع اور ہبہ سے بیع اور موصوب چیز میں ملکیت مشتری اور موصوب لہ کی ثابت ہوتی ہے اور اجارہ میں منافع کی ملکیت حاصل ہوتی ہے) اور یا اسقاطات ہو گئے جیسے طلاق عتاق اور غفوعن القصاص وغیرہ کہ ان سب میں اسقاط حق ہوتا ہے اور سرایت کا مطلب یہ ہے کہ بعض میں حکم ثابت ہونے کے ساتھ کل میں حکم ثابت ہوتا ہے (مثلاً بیوی سے کہانصفک طالق تو پوری کو طلاق واقع ہوگی۔ غلام سے کہا کہ نصفک حر تو کل غلام میں آزاد ہونا اصول مقررہ کے مطابق سرایت کریگا۔ اور لزوم سے مراد عدم قبول فسخ ہے (چنانچہ طلاق واقع ہونے کے بعد اسکا اثربالکلیہ ختم نہیں ہوتا اسی طرح غلام آزاد کرنے کے بعد دوبارہ اسکو غلام نہیں بنایا جاسکتا)

تو خلاصہ اعتراض کا یہ ہوا کہ لفظ طلاق سے عتق بطریقہ استعارہ واقع ہونا چاہیے اسلئے کہ طلاق اور عتاق دونوں اسقاط حق ہونے اور غیر قابل فسخ ہونے کے وصف میں مشترک ہیں جس طرح اسد اور رجل شجاع وصف شجاعت میں مشترک ہیں۔

تو اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ لفظ طلاق سے عتق بطریقہ استعارہ اس لئے ثابت نہیں ہوتا کہ ہم نے کہا تھا کہ استعارہ ہر وصف کی بناء پر صحیح نہیں ہوتا بلکہ شریعات میں اس وصف کے ساتھ استعارہ صحیح ہوتا ہے جو شروع ہونے کے معنی میں ہو کہ کس کیفیت کے ساتھ یہ شروع ہوا ہے اور ان دونوں میں یعنی طلاق اور عتاق میں اس معنی کے اعتبار سے جسکے ساتھ یہ عتاق اور طلاق شروع ہوئے ہیں۔ جو کیفیت مشروعیت ہے کوئی اتصال نہیں ہے۔

اسلئے کہ طلاق قید نکاح کو رفع کرنا اور اٹھانا ہے اور عتاق اثبات قوۃ شرعیہ ہے اسلئے کہ منقولات میں معانی لغویہ کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور عتق کا معنی لغت میں قوت ہے کہا جاتا ہے ”عتق الطائر“ جب کہ وہ پرندہ قوی ہو کر اپنے گھونسلے سے اڑ جائے اور اسی سے عتاق الطیر ماخوذ ہے اور کہا جاتا ہے ”عتق البکر“ جبکہ باکرہ لڑکی بلوغ کو پہنچ جائے اور قوی ہو جائے تو اسی وجہ سے شرع نے ”عتق“ کو قوت مخصوصہ کی طرف نقل کیا۔

(فإن قيل الاعتاق إزالة المِلِك عند أبي حنيفة رحمه الله) على ما عرف في  
مسئلة تجزى الاعتاق (و الطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة السجورة للاستعارة  
بينهما قلنا نعم) يعنى أن الاعتاق ازالة المِلِك عند ابى حنيفة فى مسئلة تجزى  
الاعتاق لكن بمعنى أن التصرف الصادر من المالك هى ازالة المِلِك لا  
بمعنى أن الشارع وضع الاعتاق لإزالة المِلِك فالمراد بالاعتاق إثبات القوة  
اى يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لأن الشارع وضعه له فیرد على هذا ان  
الاعتاق فى الشرع إذا كان موضوعاً لإثبات القوة المخصوصة ينبغى أن لا يسند إلى  
المالك فانه ما ثبت قوة فاجاب بقوله فيسند إلى المالك مجازاً لانه صدر منه  
سببه وهو ازالة المِلِك فيكون المجاز فى الاسناد كما فى انبت الربيع البقل.  
(او يطلق) اى الاعتاق (عليها) اى على ازالة الملك (مجازاً) فقوله اعتق فلان عبده  
معناه ازال ملكه بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز فى  
المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيسند.

**ترجمہ وتشریح:-** (اس عبارت میں ایک اعتراض اور اسکا جواب ہے پھر جواب پر ایک اعتراض اور اسکا  
جواب ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ) اگر کوئی کہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اعتاق ازالہ ملک ہے جیسا کہ  
تجزی اعتاق کے مسئلہ میں معلوم ہوا ہے (چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اعتاق میں تجزی جائز ہے اور امام  
شافعی صاحبین اور جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے جمہور نے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ اعتاق اثبات العتق فی  
محلہ کو کہتے ہیں۔ اور وہ عتق قوۃ حکمیہ ہے اور اسکا اثبات اسکی ضد کے ازالہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور وہ ”رق“ ہے جو  
کہ ضعف حکمی ہے اور ضعف حکمی اور قوت حکمی دونوں میں تجزی نہیں ہوتی۔ تو عتاق طلاق کی مانند ہو گیا جیسے طلاق میں  
تجزی نہیں ہوتی تو عتاق میں بھی تجزی نہیں ہوگی۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ اعتاق اثبات العتق بازالہ المِلِك ہے یا اعتاق خود ازالہ المِلِك  
ہے اور ملک اس آزاد کرنے والے کا حق ہے اور اصل یہ ہے کہ تصرف اپنے موضع اضافت سے تجاوز نہ کرے تو لہذا  
مالک نے جتنا حصہ آزاد کیا ہوا تھا آزاد ہوگا اور باقی حسب سابق مملوک رہیگا)

تو جب اعتاق ازالۃ الملک ہو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اور طلاق ازالۃ القید ہے۔ تو اعتاق اور طلاق میں وہ مناسبت موجود ہوگئی جو دونوں میں استعارہ کے جواز کا سبب ہے۔

قلنا: جواب یہ ہے کہ ہاں تجزی اعتاق کے مسئلہ میں اعتاق ازالۃ ملک ہے لیکن اس معنی پر کہ وہ تصرف جو مالک سے صادر ہوا ہے وہ ازالۃ ملک ہے اس معنی پر نہیں کہ شارع نے اعتاق کو ازالۃ ملک کے لئے وضع کیا ہے۔ پس مراد اعتاق سے اثبات القوة المخصوصہ ہے اسلئے کہ شارع نے اعتاق قوت مخصوصہ کے اثبات کے لئے وضع کیا ہے۔

فیرد علی هذا الخ: اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جب اعتاق اثبات القوة المخصوصہ کے لئے وضع ہوا ہے تو پھر اعتاق کی اسناد مالک کی طرف جائز نہیں ہونی چاہیے اسلئے کہ مالک نے وہاں کوئی قوت ثابت نہیں کی۔

تو مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اعتاق کی اسناد مالک کی طرف مجازاً ہے اسلئے کہ مالک سے اعتاق کا سبب جو کہ ازالۃ الملک ہے صادر ہوا ہے تو یہ مجازی الاسناد ہوگا۔ جیسا کہ انبت الربیع البقل میں اسناد مجازی ہے۔

(دوسرا جواب) یا اعتاق کا اطلاق ازالۃ ملک پر مجازاً ہوا ہے۔ تو ”اعتق فلان عبده“ کا معنی یہ ہوگا کہ اس نے اپنے غلام سے اپنی ملکیت کو زائل کیا ہے۔ مسبب کا سبب پر اطلاق کرتے ہوئے یعنی ازالۃ ملک چونکہ اعتاق کا سبب ہے۔ اور اعتاق اسکے لئے مسبب ہے تو اعتاق مسبب کا اطلاق اسکے سبب ازالۃ ملک پر ہوا ہے اور اس وقت یہ مجازی المفرد ہوگا تو مصنف کا قول ”او یطلق“ کا عطف اسکے قول ”او یسند“ پر ہے۔

فإن قيل ليس مجازاً هذا اشكالٌ على قوله أو يطلق عليها مجازاً ای ليس إطلاق الاعتاق على إزالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول ای منقول شرعی والمنقول الشرعی حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في إزالة الملك ثم يطلق مجازاً على سببه وهو إزالة الملك۔

**ترجمہ و تشریح:-** اگر کہا جائے کہ اعتاق کا اطلاق ازالۃ الملک پر مجاز نہیں ہے۔ یعنی یہ اطلاق بطریق مجاز نہیں بلکہ یہ منقول شرعی ہے یعنی شریعت نے اعتاق کو ازالۃ ملک کی طرف نقل کیا ہے اور منقول شرعی اہل شرع کے نزدیک حقیقت ہوتی ہے تو لہذا اعتاق کا اطلاق ازالۃ ملک پر حقیقت شرعی ہوا۔

قلنا الخ: جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اعتاق کے منقول شرعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اعتاق لغت میں

مطلق قوت کے لئے وضع ہوا تھا چنانچہ گزشتہ بیان میں جو مثالیں گزری تھیں ان سے یہی واضح ہو رہا تھا کہ اعتاق کی وضع مطلق قوت کے لئے ہے پھر یہ قوت مخصوصہ جو رقبہ کی ضد ہے کی طرف منقول ہوا۔ لہذا اس کا منقول شرعی ہونا اثبات قوت مخصوصہ میں ہے ازالہ ملک میں نہیں ہے پھر اس قوت مخصوصہ کے سبب جواز الہ ملک ہے پر اس کا اطلاق مجازاً ہوا ہے۔ اس لئے فرمایا کہ ہم کہتے ہیں کہ اعتاق اثبات قوت مخصوصہ میں منقول ہے نہ کہ ازالہ ملک میں پھر اعتاق کا مجازاً قوت مخصوصہ کے سبب ازالہ ملک پر اطلاق کیا جاتا ہے

(یرد علیہ) اى على ما سبق انّ الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية (انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك) لا للفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد (ولا يتعلق مبحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب) اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر (وهو ان ازالة الملك أقوى من ازالة القيد وليست) ازالة الملك (لازمة لها) اى لازالة القيد (فلا تصح استعارة هذه) اى ازالة القيد (للك) اى لازالة الملك (بل على العكس فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد) كالاسد للشجاع۔

**ترجمہ و تشریح:-** گزشتہ بیان کہ طلاق رفع القيد ہے اور اعتاق اثبات القوة الشرعیه ہے (تو دونوں کے درمیان اشتراک فی الوصف نہیں ہے اسلئے اعتاق کے لئے لفظ طلاق کا استعارہ نہیں ہو سکتا) پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم طلاق جواز الہ قید ہے کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے کرتے ہیں اور لفظ اعتاق کے لئے نہیں کرتے یہاں تک کہ احتاف کو کہنے کا موقع ملے اور کہیں کہ الاعتاق ما هو (یعنی اعتاق تو چونکہ اثبات القوة الحکمیه ہے تو اسلئے طلاق کا استعارہ اسکے لئے صحیح نہیں کیونکہ استعارہ میں اشتراک فی الوصف ضروری ہے اور یہاں پر وہ نہیں ہے) پس جب طلاق کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے ہے تو ازالہ قید اور ازالہ ملک میں وہ اتصال اور مناسبت موجود ہے جو استعارہ کو جائز قرار دیتا ہے کیونکہ دونوں وصف ازالہ میں شریک ہیں اور ہماری اس بحث کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں کہ کہا جائے کہ اعتاق کی حقیقت کیا ہے جسکی بناء پر پھر استعارہ صحیح نہ ہو)

تو پھر جواب یہ ہے لیکن یاد رہے کہ یہ جواب اس اعتراض کے ابطال کے لئے نہیں ہے۔ اسلئے کہ اعتراض



تو ٹھیک ہے البتہ استعارہ کو دوسرے طریقہ سے باطل کریں گے وہ یہ ہے کہ ازالہ ملک چونکہ طلاق یعنی ازالہ قید سے اقویٰ ہے۔ اور ازالہ ملک ازالہ قید کے لئے لازم نہیں ہے تو اسلئے ازالہ قید یعنی طلاق کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے نہیں ہوگا بلکہ اسکا عکس ہوگا یعنی ازالہ ملک یعنی اعتاق کا استعارہ ازالہ قید یعنی طلاق کے لئے ہوگا۔ اسلئے کہ استعارہ ایک ہی طرف سے ہوتا ہے چنانچہ اسد یعنی شیر کا استعارہ رجل شجاع کے لئے کرتے ہوئے لہا جاتا ہے رأیت اسداً ربی لیکن رجل شجاع کا استعارہ کبھی اسد کے لئے نہیں کیا جاتا۔

(وکذا إجارة الحرّ) عطف علی قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وإنما قيد بالحرّ حتى لو كان عبداً ثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المتعة) وهذه المسئلة مبنية ايضاً على الأصل المذكور أنّ الشئ إذا كان سبباً محضاً يصح إطلاقه على المسبب دون العكس (ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة) جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للإجارة ينبغي ان يصح عقد الإجارة بقوله بعث منافع هذه الدار في هذا الشهر بهذه لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله (لان ذالك ليس لفساد المجاز) دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذالك اشارة إلى عدم الصحة باللفظ المذكور (بل لان المنفعة المعدومة لاتصلح محلاً للإضافة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا تصح فكذا المجاز عنها) فالإجارة إنما تصح إذا أضيف العقد إلى العين فان العين يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد

ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذالك بطريق الاستعارة لا بطريق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سبباً لملك المتعة الذي ثبت بالنكاح بل إطلاق اللفظ على مبائن معناه للاشتراك بينهما في اللزوم وهو الاستعارة ثم إنما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد واما مثال البيع والملک فصحيح۔

**ترجمہ و تشریح:-** مصنف کا قول ”کذا اجارة الحر“ مصنف کے قول ”فیقع الطلاق“ پر عطف ہے (اور مطلب یہ ہے کہ جس طرح لفظ عتق کے ساتھ طلاق صحیح ہے لیکن لفظ طلاق کے ساتھ عتق صحیح نہیں ہے تو) اسی طرح لفظ بیع کے ساتھ آزادی کا اجارہ بھی منعقد ہو جاتا ہے (مثلاً آزادی نے یوں کہا ”بععت منك نفسي شهراً لعمل كذا بدرهم“ کہ میں نے اپنے آپ کو تجھ پر فلان عمل کے لئے ایک مہینہ تک ایک درہم میں بیچ دیا تو اس سے اجارہ منعقد ہو جائیگا) اور آزادی کی قید اسلئے لگائی کہ اگر وہ غلام ہو تو بیع ہی ثابت ہوگی۔

اسلئے کہ ملک، قبہ ملک منفعت کے لئے سبب ہے اور یہ مسئلہ بھی گزشتہ اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ کوئی شیء جب سبب محض ہو تو اسکا اطلاق مسبب پر ہوتا ہے۔ یعنی سبب کا اطلاق مسبب پر ہوتا ہے اور اسکا عکس یعنی مسبب کا اطلاق سبب پر نہیں ہوتا۔ اور لازم نہیں آئیگا صحیح نہ ہونا اس صورت میں جب بیع کی اضافت منفعت کی طرف ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال کی تقریر یہ ہے کہ جب بیع کا استعارہ اجارہ کے لئے صحیح ہوا تو پھر عقد اجارہ بھی اس آزادی کے اس قول کے ساتھ صحیح ہونا چاہیے جو وہ کہتا ہے۔ ”کہ میں نے آپ پر اس گھر کے منافع فلان مہینہ میں اتنے روپیہ کے عوض بیچ دیئے۔ حالانکہ اس طرح عقد اجارہ صحیح نہیں تو (مصنف رحمہ اللہ نے گزشتہ متن میں اس اعتراض کا جواب دیا کہ جس صورت میں بیع کی نسبت منافع کی طرف کی جاتی ہے اس صورت میں عقد اجارہ کے صحیح نہ ہونے کے ساتھ اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اسلئے کہ اس صورت میں عقد اجارہ کا صحیح نہ ہونا) فساد مجاز کی بنا پر نہیں ہے تو مصنف کا قول ”لان ذالک ليس لفساد المجاز“ دلیل ہے اسکے قول ”ولا يلزم الخ“ کے لئے اور مصنف کا قول ”ذالک“ لفظ مذکور کے ساتھ صحیح نہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

بلکہ یہ (منافع کی طرف بیع کی نسبت کرنے کی صورت میں عقد اجارہ کا صحیح نہ ہونا) اسلئے ہے کہ منفعت معدومہ (یعنی جو منافع ابھی تک وجود میں نہیں آئے ہیں) اضلیف اور نسبت کے لئے محل نہیں بن سکتے چنانچہ اگر اجارہ کی نسبت منافع معدومہ کی طرف کی جائے تو وہ بھی صحیح نہیں تو (بیع جو کہ اجارہ سے مجاز ہے) کیسے صحیح ہوگی۔

پس اجارہ صرف اس صورت میں صحیح ہے جبکہ عقد کی اضافت اور نسبت عین کی طرف کی جائے اسلئے کہ عین اضافت عقد میں منافع کا قائم مقام ہوتا ہے۔

پھر یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ گزشتہ مثالوں میں جو کہ نکاح ہے لفظ مہبہ اور لفظ بیع کے ساتھ اور طلاق ہے لفظ عتق کے ساتھ اور اجارہ ہے لفظ بیع کے ساتھ ان سب میں حق یہ ہے کہ بطریقہ استعارہ ہے بطریقہ اطلاق اسم السبب علی

المسبب کے نہیں ہے اسلئے کہ ہبہ اس ملک متعہ کا سبب نہیں ہے جو لفظ نکاح سے ثابت ہوتا ہے بلکہ یہاں پر لفظ کا اطلاق اپنے معنی کے مبان اور مخالف پر ان دونوں میں لازم کے اعتبار سے شراکت کی بناء پر ہے اور لازم میں اشتراک کی بناء پر ایک لفظ کا اطلاق اسکے معنی کے علاوہ پر استعارہ ہوتا ہے۔ اور جب لفظ بیع اور ہبہ کا اطلاق نکاح پر اور لفظ حق کا اطلاق طلاق پر اور لفظ بیع کا اطلاق اجارہ پر بطریقہ استعارہ ہوتا ہے تو پھر اس کا عکس یعنی بیع اور ہبہ بلفظ نکاح اور حق بلفظ طلاق اور بیع بلفظ اجارہ اسلئے صحیح نہ ہوگا کہ استعارہ صرف ایک جانب سے جاری ہوتا ہے (چنانچہ اسد کا استعارہ رجل شجاع کیلئے صحیح ہے لیکن اس کا عکس صحیح نہیں ہے) اور جہاں تک بیع اور ملک کی مثال ہے تو ان میں سبب کا اطلاق مسبب پر صحیح ہے۔

وَأَعْلَمُ أَنَّهُ يُعْتَبَرُ السَّمَاعُ فِي أَنْوَاعِ الْعِلَاقَاتِ لَا فِي أَفْرَادِهَا فَبِإِنْ إِبْدَاعِ  
الِاسْتِعَارَاتِ اللَّطِيفَةِ مِنْ فُنُونِ الْبَلَاغَةِ وَعِنْدَ الْبَعْضِ لَا بُدَّ مِنَ السَّمَاعِ فَإِنَّ النِّخْلَةَ  
تَطْلُقُ عَلَى الْإِنْسَانِ الطَّوِيلِ دُونَ غَيْرِهِ قَلْنَا لَا شَرْطَ الْمُشَابَهَةِ فِي أَحْصَ  
الْصِّفَاتِ -

**ترجمہ و تشریح:** - اور جان لو کہ علاقہ مجاز کی انواع اور اقسام کا سماع اہل لغت سے معتبر ہے اور افراد مجاز یعنی جزئیات مجاز کا سننا اہل لغت سے ضروری نہیں ہے اسلئے کہ عجیب عجیب استعارات لطیفہ کا پیدا کرنا فنون بلاغت میں سے ہے۔ (اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے کہ جزئیات مجاز کا سماع اہل لغت سے ضروری نہ ہو اور اس میں اپنی طرف سے تصرف کر کے عجیب اور لطیف قسم کے استعارات موجود کئے جائیں) اور بعض حضرات کے نزدیک جزئیات مجاز کا سننا بھی اہل لغت کے ہاں شرط ہے۔ (مثلاً اہل لغت نے علاقہ مجاز کی کسی خاص قسم کی ایک خاص جزئی اگر استعمال کی ہے تو ہم اسکے خلاف کسی اور جزئی میں اسکو استعمال نہیں کر سکتے) اسلئے کہ اہل عرب نخلہ (کھجور) کا اطلاق انسان طویل پر اسکے طول قامت کی بنا پر کرتے ہیں۔ لیکن انسان طویل کے علاوہ کسی دراز قد چیز پر نخلہ کا اطلاق نہیں کرتے۔

ہم ایسے جواب میں کہتے ہیں۔ (جزئیات مجاز میں سماع کا شرط ہونا اہل لغت سے ثابت نہیں ہے۔ اور نخلہ کا اطلاق انسان طویل کے علاوہ کسی اور دراز قد چیز پر اسلئے نہیں ہوتا کہ) ایک چیز کے دوسرے پر اطلاق کرنے میں سب سے اہم اور خاص صفات میں شراکت ضروری ہے۔ (اور وہ مثلاً یہ ہے کہ انسان طویل اور نخلہ میں دراز قد

ہونے کے علاوہ قد کا سیدھا ہونا اور یہ کہ ہر ایک سر کے کٹ جانے کے بعد باقی نہیں رہتا بخلاف باقی اشیاء کے کہ ان میں ان خاص صفات میں شراکت نہیں ہے)

مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند أبي حنيفة رحمه الله  
وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا إبنى للأكبر سناً منه في إثبات  
الحرية خلف عن التكلم به في إثبات البتوة والتكلم بالأصل صحيح من حيث  
أنه مبتدأ وخبرٌ وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البتوة به  
والأصل ممتنع ومن شرط الخلف إمكان الأصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق  
عنده لا عندهما.

اتفق العلماء في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرغ لها ثم اختلفوا أن الخلفية في  
حق التكلم أو في حق الحكم فعندهما في حق الحكم أي الحكم الذي ثبت بهذا  
اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلاً بلفظ هذا إبنى خلف عن الحكم الذي  
يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البتوة مثلاً وعند أبي حنيفة رحمه الله  
تعالى في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بأن لفظ هذا إبنى إذا أريد به الحرية  
خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق  
المجاز خلفاً عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق المجاز خلفاً  
عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه  
بأن لفظ هذا إبنى إذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا إبنى إذا أريد به البتوة والوجه  
الأول صحيح في المعنى مفيد للغرض فإن لفظ هذا إبنى خلف عن لفظ هذا حر أي  
قائم مقامه والأصل وهو هذا حر صحيح لفظاً وحكماً فيصح الخلف لكن الوجه  
الثاني اليق بهذا المقام لأمرين

**ترجمہ و تشریح:** - اکس کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مجاز، حقیقت کا خلیفہ ہے اور حقیقت اسکے لئے اصل ہے۔ (۲) اور اکس بھی اختلاف نہیں کہ جب تک لفظ معنی موضوع لہ پر حمل ہو سکتا ہو تو غیر موضوع لہ پر اسکو حمل کرنا

درست نہیں۔ (۳) اور اسمیں بھی اختلاف نہیں کہ بغیر قرینہ کے لفظ کو غیر موضوع لہ معنی پر حمل نہیں کیا جاتا۔ البتہ اختلاف جہت غلیفیت میں ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مجاز حقیقت، کا خلیفہ فی حق الحکم ہے۔ یعنی جب حقیقت پر تلفظ کرنا عر بیت کے لحاظ سے درست ہو اور اسکو معنی موضوع لہ پر حمل نہ کیا جاتا ہو تو پھر اسکو معنی مجازی پر حمل کیا جاتا ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلف فی حق الحکم ہے یعنی جب تک حقیقت کا حکم صحیح نہ ہو تو اسکو مجاز پر حمل نہیں کیا جائیگا)

مجاز امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حقیقت کا خلف، ہے تکلم اور تلفظ کے اعتبار سے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلف ہے باعتبار حکم کے تو اسلئے اگر کسی نے اپنے سے بڑی عمر کے اپنے ایک غلام سے کہا ”ہذا ابنی“ یہ میرا بیٹا ہے۔ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ اثبات حریت میں اس ”ہذا ابنی“ کا خلف ہوگا جس سے مقصود اثبات بنوۃ ہو۔ اور ”ہذا ابنی“ جبکہ مراد اس سے بنوۃ ہو اس پر تلفظ کرنا مبتداء اور خبر ہونے کی حیثیت سے صحیح ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک ”ہذا ابنی“ ثبوت حریت میں خلف ہے اس ”ہذا ابنی“ کے لئے جبکہ مراد اس سے ثبوت بنوۃ ہو اور اصل (اس صورت میں جبکہ مشار الیہ اس شخص سے عمر میں بڑا ہو۔) ممتنع ہے اور خلف کی شرائط میں سے یہ ہے کہ اصل ممکن ہو اور اسکا عدم ثبوت کسی عارض کی بناء پر ہو۔ تو لہذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ”ہذا ابنی“ کے تکلم سے ”اکبر سنأ“ بھی آزاد ہوگا۔ (اسلئے کہ ”ہذا ابنی“ پر تکلم کرنا عر بیت کے اعتبار سے صحیح ہے اور معنی موضوع لہ اس مشار الیہ کی عمر میں بڑا ہونے کی وجہ سے مراد نہیں ہو سکتا۔ تو اس معنی موضوع لہ کا لازم جو اس مقرر پر اس غلام کا آزاد ہونا ہے مراد لیا جائیگا) اور صاحبین کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ (کیونکہ ”ہذا ابنی“ جب اکبر سنأ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے تو اسکا حکم جو اس مقرر کے لئے اسکا بیٹا ہونا ہے ثابت نہیں ہے اور مجاز چونکہ حقیقت کا خلف فی حق الحکم ہے تو جب حقیقت کا حکم صحیح نہیں ہوگا تو مجاز بھی صحیح نہیں ہوگا)

مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلف ہے یعنی اسکی فرع پھر اختلاف اس میں ہے کہ مجاز کا خلیفہ ہونا تکلم اور تلفظ کے اعتبار سے ہے یا حکم کے اعتبار سے ہے۔ تو صاحبین کے نزدیک مجاز کا حقیقت کے لئے خلیفہ ہونا حکم کے اعتبار سے ہے یعنی وہ حکم جو اس لفظ سے بطریقہ مجاز ثابت ہوتا ہے جیسے ”ہذا ابنی“ کے ساتھ ثبوت حریت وہ اس حکم کا خلف جو اس لفظ سے بطریقہ حقیقت ثابت ہوتا ہے جو ”ہذا ابنی“ کے

ساتھ ثبوت ابنیت ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلف ہے تلفظ اور تکلم کے اعتبار سے۔  
تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مراد کی تفسیر بعض شارحین نے یہ کی ہے کہ لفظ ”ہذا ابنی“ سے جب حریت کا ارادہ کیا جائے تو یہ خلف ہوگا ”ہذا حر“۔ سے تو وہ لفظ بولنا جو اس معنی حریت کا فائدہ بطریقہ مجاز دیتا ہے اس لفظ کے بولنے سے خلف ہوگا جو اس معنی حریت کا فائدہ بطریقہ حقیقت دیتا ہے۔ اور بعض شارحین نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مراد کی تفسیر کی ہے کہ لفظ ”ہذا ابنی“ سے جب حریت مراد لی جائے یہ لفظ ”ہذا ابنی“ سے خلیفہ ہے جب اس سے مراد بنوہ ہو اور پہلی تفسیر معنی کے اعتبار سے صحیح ہے اور مفید غرض ہے اس لئے کہ لفظ ”ہذا ابنی“ لفظ ”ہذا حر“ کا خلف اور اس کا قائم مقام ہے۔ اور لفظ ”ہذا حر“ لفظاً اور حکماً صحیح ہے۔ تو خلف جو کہ ”ہذا ابنی“ ہے وہ بھی صحیح ہوگا لیکن دوسری تفسیر اس مقام کے ساتھ بہت لائق اور مناسب ہے اور اس کی دو دلیل ہیں۔

أَحَدُهُمَا أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ بِالِاتِّفَاقِ وَلَمْ يَذْكُرُوا الْخِلَافَ إِلَّا فِي جِهَةِ الْخَلْفِيَّةِ فَيَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ الْخِلَافُ فِيمَا هُوَ الْأَصْلُ وَفِيمَا هُوَ الْخَلْفُ بَلِ الْخِلَافُ يَكُونُ فِي جِهَةِ الْخَلْفِيَّةِ فَقَطْ فَعِنْدَ هَذَا ابْنِي إِذَا كَانَ مَجَازاً خَلَفَ عَنْ هَذَا ابْنِي إِذَا كَانَ حَقِيقَةً فِي حَقِّ الْحُكْمِ أَيْ حَكَمَهُ الْمَجَازِيُّ خَلَفَ عَنْ حَكَمِهِ الْحَقِيقِيِّ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ هَذَا اللَّفْظُ خَلَفَ عَنْ عَيْنِ هَذَا اللَّفْظِ لَكِنِ بِالْجِهَتَيْنِ فَعَلَى كَلَا الْمُلْهَمِينَ الْأَصْلُ هَذَا ابْنِي وَالْخِلَافُ فِي الْجِهَةِ فَقَطْ فَعِنْدَهُمَا مِنْ حَيْثُ الْحُكْمِ وَعِنْدَهُ مِنْ حَيْثُ اللَّفْظِ وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ أَنَّ هَذَا ابْنِي خَلَفَ عَنْ هَذَا حَرٍّ فَالْخِلَافُ يَكُونُ فِي الْأَصْلِ وَالْخِلَافُ لَا فِي جِهَةِ الْخَلْفِيَّةِ وَالْأَمْرُ الثَّانِي أَنَّ فَخْرَ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ إِنَّهُ يَشْتَرِطُ صَحَّةُ الْأَصْلِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُبْتَدَأٌ وَخَبَرٌ مَوْضُوعٌ لِلْإِيجَابِ بِصِغْتِهِ وَقَدْ وَجَدَ ذَلِكَ فَإِذَا وَجَدَ تَعَذُّرَ الْعَمَلِ بِحَقِيقَتِهِ أَيْ بِالْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ فَصَحَّةُ الْأَصْلِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُبْتَدَأٌ وَخَبَرٌ وَتَعَذُّرُ الْعَمَلِ بِالْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ مُخَصَّصَانِ بِهِذَا ابْنِي فَأَمَّا هَذَا حَرٌّ فَصَحِيحٌ مُطْلَقاً وَالْعَمَلُ بِحَقِيقَتِهِ غَيْرُ مُتَعَذِّرٍ فَعِلْمُ أَنَّ الْأَصْلَ هَذَا ابْنِي مُرَاداً بِهِ الْبُيُوتَةُ فَحَاصِلُ الْخِلَافِ أَنَّهُ إِذَا اسْتَعْمِلَ لَفْظٌ وَارِيدَ بِهِ الْمَعْنَى الْمَجَازِي هَلْ يَشْتَرِطُ إِمْكَانُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ بِهِذَا اللَّفْظِ أَمْ لَا فَعِنْدَهُمَا يَشْتَرِطُ فَحَيْثُ يَمْتَنَعُ الْمَعْنَى

الحقیقی لا یصح المجاز وعنده لا بل یکفی صحة اللفظ من حیث العربیة

**ترجمہ و تشریح:-** (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مراد میں دوسری توجیہ

کہ ”ہذا ابنی“ جبکہ مراد اس سے حریت ہو جو کہ اس کا معنی مجازی ہے یہ خلف ہے ”ہذا ابنی“ کے لئے جبکہ مراد اس سے بنوۃ ہو اس مقام کے ساتھ لائق اور مناسب ہونے کے لئے دو دلائل ذکر کرنے ہیں)

دلیل اول: کہ مجاز حقیقت کے لئے بالاتفاق خلیفہ ہے اور امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف فقط جہت خلفیت میں ہے۔ تو ضروری ہے کہ اختلاف اس میں نہ بنے جو اصل ہو اور خلف ہو۔ بلکہ اختلاف جھٹ خلفیت میں ہونا چاہیے۔ (اور پہلی توجیہ کے اعتبار سے کہ ”ہذا ابنی“ جبکہ مراد اس سے حریت ہو یہ خلف ہے ”ہذا حر“ کے لئے جبکہ اس کا معنی حقیقی حریت مراد ہو، کی صورت میں اختلاف امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اصل اور خلف میں بن جائیگا۔ یعنی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ”ہذا ابنی“ جبکہ مراد اس سے حریت ہو خلیفہ ہوگا ”ہذا حر“ کے لئے اور صاحبین کے نزدیک ”ہذا ابنی“ جبکہ مراد اس سے ثبوت حریت ہو خلیفہ ہوگا ”ہذا ابنی“ کے لئے جبکہ مراد اس سے ثبوت ابنیت ہو)

تو اسلئے صاحبین کے نزدیک ”ہذا ابنی“ جبکہ مجاز ہو حکم کے اعتبار سے خلف ہے ”ہذا ابنی“ کے جبکہ حقیقت ہو یعنی حکم مجازی جو کہ ثبوت حریت ہے وہ خلف ہے حکم حقیقی کے لئے جو کہ ثبوت بنوۃ ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ”ہذا ابنی“ بعینہ اسی لفظ کا خلیفہ ہے لیکن اصلیت اور خلفیت جھٹین خلفین کے ساتھ ہے تو امام صاحب اور صاحبین دونوں کے نزدیک اصل ”ہذا ابنی“ ہے اور اختلاف جھٹ خلفیت میں ہے تو صاحبین کے نزدیک خلفیت فی حق الحکم ہے۔ (لہذا جبکہ ”ہذا ابنی“ کا معنی حقیقی درست نہ ہوگا۔ تو اس وقت تک اس سے معنی مجازی کی طرف عدول نہیں کر سکتے اور جب اپنے سے بڑی عمروالے غلام سے ”ہذا ابنی“ کہے تو معنی حقیقی چونکہ ناممکن ہے اسلئے اس کو معنی مجازی یعنی حریت پر حمل نہیں کر سکیں گے)

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک خلفیت من حیث اللفظ ہے۔ (اور چونکہ ”ہذا ابنی“ پر تلفظ صحیح ہے خواہ اپنے سے بڑی عمروالے کی طرف اشارہ کرے یا معروف النسب کی طرف اشارہ کرے وغیرہ اسلئے کہ مبتداء اور خبر جملہ اسمیہ خبریہ ہے اور چونکہ معنی حقیقی جو کہ اثبات بنوت ہے پر حمل نہیں ہو سکتا لہذا معنی مجازی جو کہ اثبات حریت ہے مراد لیا جائیگا)

اور اگر مراد یہ ہو کہ ”ہذا اِنِّیْ“ ”ہذا حر“ کا خلیفہ ہے تو اختلاف پھر اصل اور خلف میں ہوگا جہت خلفیت میں نہیں ہوگا (جیسا کہ اسکی طرف اشارہ کر دیا گیا)

دوسری دلیل: یہ ہے کہ امام فخر الاسلام نے کہا کہ (مجاز کا ارادہ کرنے کے لئے) اصل کا مبتداء خبر ہونا اور اپنے صیغہ کے ساتھ اثبات اور ایجاب کے لئے وضع ہونا صحت مجاز کے لئے شرط ہے اور یہاں وہ پایا گیا ہے تو جب اصل کا مبتداء خبر ہونا اور اسکا معنی ایجاب کے لئے وضع ہونا پایا گیا اور معنی حقیقی پر عمل معذور ہو گیا۔ (تو اسکو معنی مجازی اثبات حریت پر حمل کرینگے)

تو اصل کا مبتداء اور خبر ہونے کی حیثیت سے صحیح ہونا اور معنی حقیقی پر عمل کا معذور ہونا دونوں ”ہذا اِنِّیْ“ کے ساتھ مخصوص ہیں اور جہاں تک ”ہذا حر“ کا تعلق ہے تو وہ مطلقاً صحیح ہے اور اسکی حقیقت پر عمل بھی معذور نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اصل ”ہذا اِنِّیْ“ ہے جبکہ اس سے مراد ثبوت بنوۃ ہو تو خلاصہ اختلاف کا یہ ہے کہ جب لفظ کو استعمال کر کے اس سے معنی مجازی کا ارادہ کیا جائے تو کیا اس لفظ کے ساتھ معنی حقیقی کا امکان شرط ہے یا نہیں تو حضرات صاحبین کے نزدیک شرط ہے۔ اسلئے جہاں معنی حقیقی ممکن نہ ہو جیسے اپنے سے عمر میں بڑے کو ”ہذا اِنِّیْ“ کہتے ہوئے اسکا معنی حقیقی جو کہ اثبات بنوۃ ہے وہ صحیح نہیں تو اسلئے مجاز بھی صحیح نہ ہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک امکان معنی حقیقی صحت مجاز کے لئے شرط نہیں بلکہ صرف من حیث العربیۃ اس لفظ کو درست ہونا چاہیے۔ (اسی وجہ سے انہوں نے کہا کہ اپنے سے عمر میں بڑے کو اشارہ کرتے ہوئے اگر ”ہذا اِنِّیْ“ کہا جائے تو اسلئے مجاز پر حمل کرتے ہوئے غلام کے آزاد ہونے کا حکم دیا جائیگا)

(لہٰذا اَنْ فِی الْمَجَازِ یَنْتَقِلُ الذَّهْنُ مِنَ الْمَوْضُوعِ لَهُ اِلٰی لِازِمِهِ فَالْثَّانِیْ اِی الْاِلَازِمُ مَوْقُوفٌ عَلٰی الْاَوَّلِ) اِی الْمَوْضُوعُ لَهُ فِیْکُوْنُ الْاِلَازِمُ خَلْفًا وَفِرْعًا لِلْمَوْضُوعِ لَهُ وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِالْخَلْفِیَّةِ فِی حَقِّ الْحُكْمِ (فلا بد من امکانہ) اِی اِمْکَانَ الْاَوَّلِ هُوَ الْمَعْنٰی الْمَوْضُوعُ لَهُ لِتَوْقُفِ الْمَعْنٰی الْمَجَازِیِّ عَلَیْهِ وَاِیْضًا بِنَاءً عَلٰی الْاَصْلِ الْمَتَّفِقِ عَلَیْهِ اَنْ مِنْ شَرْطِ صَحَّةِ الْخَلْفِ اِمْکَانُ الْاَصْلِ کَمَا مَسْئَلَةُ مَسِّ السَّمَاءِ فَانْ اِمْکَانَ الْاَصْلِ فِیْهَا شَرْطٌ لِّصَحَّةِ الْخَلْفِ وَصُورَةُ الْمَسْئَلَةِ اَنْ یَحْلِفَ بِقَوْلِهِ وَاللّٰهِ لَا مَسَّ السَّمَاءِ تَجِبُ الْکُفَّارَةُ لِاَنَّ الْکُفَّارَةَ خَلْفٌ عَنِ الْبَرِّ فَفِیْ کُلِّ مَوْضِعٍ یُمْکِنُ الْبَرُّ یَنْعَقِدُ الْیَمِیْنُ



وتجب الكفارة وفي كل موضع لا يمكن البرُّ لا يتعقد اليمينُ ولا تجبُ الكفارةُ ففي  
مسئلةٍ مَسَّ السَّمَاءِ البرُّ وهو مَسَّ السَّمَاءِ مُمَكِّنٌ فِي حَقِّ الْبَشَرِ كما كان للنبي عليه  
السلام وإن حَلَفَ لَا شَرِبَنَّ الْمَاءَ الَّذِي فِي هَذَا الْكُوْزِ وَلَا مَاءَ فِيهِ لَا تجبُ الكفارةُ  
لأن الأصلَ وهو البر غير ممكنٍ فالمستشهدُ هَا تَانِ الْمَسْئَلَتَانِ وَالْفَرْقُ الَّذِي بَيْنَهُمَا  
وإنما لم نذكر في المتن مسألة الكوزِ لأن الاعتاد في كتبنا ذكرهما معاً فكل منهما  
ينبئ عن الآخر۔

**ترجمہ تشریح:-** صاحبین کی (اپنے مسلک پر کہ مجاز حقیقت کا خلف ہے حکم کے اعتبار سے) دلیل یہ ہے  
کہ مجاز میں ذہن موضوع لہ سے اسکے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ تو ثانی جو کہ لازم ہے موقوف ہوگا اول یعنی  
موضوع لہ پر تو لازم خلف اور فرع ہوگا موضوع لہ کے لئے اور حکم کے اعتبار سے مجاز کا حقیقت کے خلف ہونے سے  
بھی مطلب ہوتا ہے لہذا اول یعنی موضوع لہ کا ممکن ہونا ضروری ہوگا اسلئے کہ معنی مجازی معنی حقیقی پر موقوف ہے۔ نیز  
یہ اصل متفق علیہ پر مبنی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ صحت خلف کے شرائط میں سے امکان اصل ہے جیسا کہ مَسَّ السَّمَاءِ کے  
مسئلہ میں ہے اسلئے کہ اصل کا ممکن ہونا صحت خلف کے لئے شرط ہے۔

اور صورتہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی قسم کھاتا ہے اور کہتا ہے کہ خدائے پاک کی قسم میں آسمان کو ہاتھ لگاؤں  
گا۔ تو اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے اسلئے کہ کفارہ قسم میں بری ہونے کا خلف ہے اور بری ہونا قسم میں اصل ہوتا ہے (تو  
جس جگہ بری ہونا ممکن ہو وہاں پر یمین منعقد ہوگی۔ اور کفارہ واجب ہوگا۔ اور جہاں پر بری ہونا ممکن نہ ہو تو وہاں پر  
یمین منعقد نہیں ہوگی۔ اور کفارہ بھی واجب نہ ہوگا۔ تو ”مَسَّ السَّمَاءِ“ کے مسئلہ میں آسمان کو ہاتھ لگانا انسان کے حق  
میں ممکن ہے۔ جیسے کہ حضور ﷺ کے لئے ہوا تھا۔ (کہ آپ نے لیلۃ المعراج میں آسمان کو ہاتھ لگایا تو اگر آسمان کو  
ہاتھ لگانا ممکن نہ ہوتا تو آپ ﷺ بھی ہاتھ نہیں لگا سکتے تھے اسلئے جب آپ ﷺ نے آسمان کے ساتھ ہاتھ لگایا تو  
معلوم ہوا کہ یہ ممکن ہے اور آدمی کرامۃ آسمان کو ہاتھ لگا سکتا ہے لیکن پھر چونکہ عادت اس پر جاری نہیں ہوئی اسلئے قسم  
کھاتے ہی اسکے حانث ہونے کا حکم لگائیں گے اور اس پر کفارہ واجب ہوگا)

لیکن اگر یہ قسم کھائی کہ خدائے پاک کی قسم میں وہ پانی ضرور پیوگا جو اس لوٹے میں ہے اور حال یہ ہے کہ  
اس لوٹا مشار الیہ میں پانی نہیں ہے۔ تو اس صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوگا اسلئے کہ اصل جہ کہ بری ہونا ہے جو کہ

پانی کا پینا ہے وہ ممکن نہیں ہے اسلئے کہ پانی موجود نہیں ہے تو مستشهد یہی دو مسئلے ہیں اور فرق وہ ہے جو ان دونوں صورتوں میں ہے۔ (اگر کوئی کہے کہ آپ نے مسئلہ الکوز کو متن میں کیوں ذکر نہیں کیا جبکہ یہ بھی صاحبین کی دلیل کا حصہ ہے تو مصنف نے اس کا جواب دیا کہ) سوائے اسکے نہیں کہ ہم نے مسئلہ الکوز کو متن میں ذکر نہیں کیا اسلئے کہ ہماری کتابوں میں دونوں سکلوں کا اکٹھا ذکر کرنا معتاد ہے تو ہر ایک مسئلہ دوسرے مسئلہ کے ذکر کی طرف اشارہ کرتا ہے تو اسلئے جب مس السماء کا مسئلہ ذکر کیا تو مسئلہ الکوز بھی حکماً ذکر ہوا۔

(قلنا موقوف علی، فہم الأول لا علی ارادہ اذ لا جمع بینہما) ای بین الحقیقۃ والمجاز والمراد المعنی الحقیقی والمعتازی (فیہا) ای فی الارادة فاذا لم يتوقف علی ارادة الأول لا یجب إمكان الأول وحيث توقف علی فہم الأول وفہم الاول مبنی علی صحة اللفظ من حيث العربية یکفی صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فہم الأول وامتنع ارادته عليم أن المراد لازمہ وهو عتقہ من حين ملكه فان هذا المعنی لازم للبنوة فيجعل اقراراً فيعتن قضاءً من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه استحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنی فلا یجرى الاستعارة لتصحیح المعنی فان الاستعارة تقع اولاً فی المعنی وبواسطہ فی اللفظ فيستعار اولاً الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الأسد للشجاع ولا جل ان الاستعارة تقع اولاً فی المعنی لا تجرى الاستعارة فی الاعلام إلا فی اعلام تدل علی المعنی كحاتم ونحوه ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له۔

**ترجمہ وتشریح:-** یہ صاحبین کی دلیل کا جواب ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ مجاز میں ذہن معنی موضوع لہ سے اسکے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے اور یہ کہ لازم، اول پر یعنی موضوع لہ پر موقوف ہوتا ہے لیکن موضوع لہ کے فہم اور سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اسکے ارادہ پر موقوف نہیں ہوتا اسلئے کہ حقیقت اور مجاز میں جمع جائز نہیں ہے۔ یعنی معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ارادہ میں جمع ہونا جائز نہیں ہے۔ اور جب معنی مجازی کا ارادہ معنی موضوع لہ کے ارادہ پر موقوف نہیں تو معنی اول جو موضوع لہ ہے کا امکان ضروری نہیں ہوگا۔ اور جب معنی اول یعنی

معنی موضوع لہ کے سمجھنے پر موقوف ہے تو معنی اول کا سمجھنا لفظ عربیت کے اعتبار سے صحیح ہونے پر مبنی ہے تو پھر معنی مجازی کے ارادہ کرنے میں لفظ کا عربیت کے اعتبار سے صحیح ہونا کافی ہوگا۔

تو جب لفظ بولکر اس کا معنی اول سمجھ میں آجائے اور معنی اول کا ارادہ ہو تو معلوم ہوگا کہ معنی اول کا لازم (یعنی ”ہذا اِبنی“ کا لازم) جو کہ اس کا آزاد ہونا ہے جس وقت سے وہ اس کا مالک ہوا ہے مراد ہوگا اس لئے کہ یہی معنی یعنی آزاد ہونا ہونہ کے لئے اِزم ہے تو اس کا ”ہذا اِبنی“ کہنا اقرار قرار دینے کے لئے ہذا وہ بغیر نیت کے آزاد ہوگا اس لئے کہ یہی متعین ہے۔

لیکن اگر غلام کو ”یا اِبنی“ کہہ کر بلایا تو آزاد نہیں ہوگا اس لئے کہ ”ندا“ صورتہ اسم کے ساتھ منادی کا استحضار ہوتا ہے بغیر کسی قصد اور ارادہ کے لہذا اس معنی کی تصحیح کے لئے استعارہ جاری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ استعارہ اولاً معنی میں ہوتا ہے اور معنی میں استعارہ کے واسطہ سے لفظ میں استعارہ ہوتا ہے اس لئے اولاً ہی کل مخصوص جو حیوان مفترس مع الشخص ہے۔ کا استعارہ رجل شجاع کے لئے ہوگا۔ اور پھر اس استعارہ کے واسطہ سے لفظ اسد کا استعارہ رجل شجاع کے لئے ہوگا اور اسی وجہ سے کہ استعارہ اولاً معنی میں ہوتا ہے (پھر لفظ میں ہوتا ہے) استعارہ اعلام میں جاری نہیں ہوتا۔ ہاں البتہ وہ اعلام جو معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے حاتم (کہ اس کا استعارہ ہرنی کے لئے کیا جاتا ہے اور جیسے فرعون کا استعارہ ہر باطل پرست کے لئے کیا جاتا ہے وغیرہ) اور اسکے قول ”یا حر“ کے ساتھ آزاد ہوگا اس لئے کہ یہ آزاد ہونا اس کا موضوع لہ ہے یعنی ایک آدمی نے اپنے غلام کو ”یا حر“ کہہ کر پکارا تو وہ غلام آزاد ہو جائیگا۔ اس لئے کہ اکس ”حر“ کا استعمال اسکے موضوع لہ میں ہوا ہے۔

فإن قيل قد ذكر في علم البيان إن زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير

آلة لانه دعوى امر مستحيل قصداً لأن التصديق والتكذيب يتوجهان إلى الخبر

وانما يكون استعارة إذا حذف المشبه نحو رأيت اسداً يرمى وإن كان

مستحيلاً أيضاً بواسطة القرينة لكن غير مقصود فإن القصص إلى الرؤية هنا فعلى هذا

لا يكون هذا اِبنی استعارة

إعلم أن الاستعارة عند علماء البيان إهداء معنى الحقيقة في الشيء لا جلي المبالغة في

التشبيه مع حذف المشبه لفظاً ومعنى فلا استعارة لا تجرى في خبر المبتدأ عندهم

فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آله بناءً على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيهاً وفي التشبيه لا يعتق فعلهم من هذا أنهم لا يجوزون الاستعارة إذا كانت مستلزماً لدعوى امر مستحيل قصداً فهذا عين منجهما لأن شرط صحة المجاز إمكان المعنى الحقيقي۔

**ترجمہ و تشریح:-** (اس عبارت میں ایک اعتراض کا بیان ہے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ”ہذا ابني“ زيد اسد کی قبیل سے ہے اور ”زيد اسد“ محققین کے نزدیک استعارہ نہیں ہے بلکہ یہ تشبیہ بحذف اداة التشبيه ہے) تو جس طرح ”زيد اسد“ تقدیر میں زيد کا لاسد ہے تو اس طرح هذا ابني کی تقدیر ”هذا ابني“ ہوگا۔ اور اپنے غلام کو هذا کا بنی کہنے سے وہ بالاتفاق آزاد نہیں ہوتا تو ”هذا ابني“ کے کہنے سے بھی آزاد نہیں ہونا چاہیے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ”هذا ابني“ زيد اسد کی قبیل سے نہیں بلکہ الحال ناطقہ کی قبیل سے ہے۔ اور الحال ناطقہ میں استعارہ ہے تو هذا ابني میں بھی استعارہ ہونا چاہیے اور وجہ یہ ہے اسامے نفس میں استعارہ نہیں ہوتا اور مشتقات میں استعارہ ہوتا ہے اور ”هذا ابني“ کا معنی ”هذا مولود مني مخلوق من ماني“ کے ہے)

اگر کوئی کہے کہ علم بیان میں ذکر کیا گیا ہے کہ ”زيد اسد“ استعارہ نہیں ہے بلکہ یہ تشبیہ ہے آلہ تشبیہ کے حذف کرنے کے ساتھ اسلئے کہ یہ ایک محال چیز کا دعویٰ ہے قصداً اور ارادۃً اور تصدیق اور تکذیب خبر کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اور استعارہ اس وقت ہوتا ہے۔ جبکہ مشبہ کو حذف کیا جائے مثلاً کہا جائے رایت اسداً یومی۔ اور یہ بھی اگرچہ ایک محال شیء کا دعویٰ ہے (اور بواسطۃ القرینۃ میں جار مجرور مصنف کے قول وانما یكون استعارة کے ساتھ متعلق ہے یعنی استعارہ اس وقت ہوتا ہے جب قرینہ موجود ہو۔ اور وہ یہ ہے کہ مناسبات اور لوازمات مشبہ کی اضافت اور نسبت مشبہ بہ کی طرف کرتے ہوئے رایت اسداً یومی کہا جائے اسلئے کہ رمی کے ساتھ اسد حقیقی موصوف نہیں ہو سکتا، تو اسلئے اسد سے رجل شجاع مراد ہوگا) لیکن امر مستحیل مقصود نہیں اسلئے کہ قصد یہاں پر رویت ہے تو اسی وجہ سے ”هذا ابني“ استعارہ نہیں ہوگا

جان لو کہ علماء بیان کے نزدیک استعارہ تشبیہ میں مبالغہ کے طور پر مشبہ کو لفظاً اور معنی حذف کرنے کے ساتھ کسی شیء میں معنی حقیقت کا دعویٰ کرنا ہے۔ (مثلاً اگر زيد کے لئے حقیقت اسدیت کا دعویٰ کیا جائے اور مشبہ یعنی زيد کو لفظاً اور معنی حذف کیا جائے اور رایت اسداً یومی کہا جائے تو استعارہ ہوگا) پس علماء بیان کے نزدیک خبر

مبتدائیں استعارہ نہیں ہوگا۔ تو انکا قول ”زید اسد“ استعارہ نہیں ہے بلکہ تشبیہ بحذف اداة تشبیہ ہے اس دلیل پر بناء کرتے ہوئے جو متن میں ذکر ہے۔ تو اسی پر بناء کرتے ہوئے ”هذا ابني“ استعارہ نہیں ہے بلکہ تشبیہ ہے۔ اور تشبیہ میں عتق نہیں ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ علماء بیان اس وقت استعارہ جائز نہیں کرتے جبکہ وہ قصد ایک امر مستحیل کو ستلزم ہوں تو یہی صاحبین کا بھی مذہب ہے۔ (کہ انہوں نے اپنے سے بڑے عمروا۔ غلام کو ”هذا ابني“ کہنے کو استعارہ قرار نہیں دیا) اسلئے کہ صحت مجاز کے لئے معنی حقیقی کا امکان شرط ہے۔

(قلنا هذا في الاستعارة في أسماء الأجناس وتسمى استعارة أصلية لانه يلزم

حينئذ قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو

نطق الحال أو الحال ناطقة فإن هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق

وهذا ابني من هذا القبيل) هذا الذي ذكر أن زيدا اسدا ليس باستعارة بناء على أن

الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ إنما هو مخصوص بالاستعارة في أسماء الأجناس أما

الاستعارة في المشتقات فإنها تجري في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال

الحال ناطقة أي دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست

في أسماء الأجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدأ.

وفر فهم أن الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق إذا كان خبر المبتدأ اسم

جنس أما إذا كان اسماً مشتقاً فلا تستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا تجوز

في أسماء الأجناس وتجوز في المشتقات وهنا خبر المبتدأ وهو ”ابني“ اسم مشتق

لان معناه مولود متى فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة۔

واعلم أنهم يسمون الاستعارة في أسماء الأجناس استعارة أصلية والاستعارة في

الافعال والأسماء المشتقة استعارة تبعية لأن الاستعارة إنما تقع فيها بتبعية وقوعها

في المشتق منه وسياق قريباً۔

**ترجمہ و تشریح:-** (جواب کا خلاصہ پہلے گزر چکا ہے اور ترجمہ ملاحظہ ہو) ہم جواب میں کہتے ہیں کہ علماء بیان

کا یہ کہنا کہ خبر مبتدأ میں استعارہ نہیں ہوتا۔ یہ اسماء اجناس کے استعارہ میں ہے جسکو استعارہ اصلیہ کہا جاتا ہے۔ اسلئے کہ

قلب حقائق اس وقت لازم آتا ہے (کیونکہ اسدا ایک مخصوص حقیقت کا نام ہے تو اگر زید اسدا کو بھی استعارہ قرار دیا جائے تو ”اسد“ کی حقیقت میں تبدیلی لازم آئیگی۔ کیونکہ زید کی الگ حقیقت ہے اور اسدا کی الگ حقیقت ہے) اور یہ بات مشتقات کے استعارہ میں نہیں ہوتی۔ جسکو استعارہ تبعیہ کہا جاتا ہے۔ جیسے نطق الحال یا الحال ناطقہ اسلئے کہ یہ بالاتفاق استعارہ ہے اور اسمیں قلب حقائق لازم نہیں آتا۔ اور ”ہذا انبی“ اسی قبیل سے ہے۔

یعنی یہ جو ذکر کیا گیا ہے کہ ”زید اسدا“ استعارہ نہیں ہے اسلئے کہ خبر مبتداء میں استعارہ واقع نہیں ہوتا۔ یہ اسماء الاجناس کے استعارہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ (یعنی جب خبر مبتداء اسم جنس ہو جیسا کہ ”زید اسدا“ میں ”اسدا“ اسم جنس ہے تو آئیں استعارہ نہیں ہوتا) بہر حال جہاں تک استعارہ فی المشتقات کا تعلق ہے تو وہ خبر مبتداء میں علماء بیان کے نزدیک بھی جائز ہے جیسے کہا جاتا ہے ”الحال ناطقہ“ یعنی ”دالۃ“ کہ اسمیں ”ناطقہ“ کو ”دالۃ“ سے مستعار لیا گیا ہے۔ اور یہ استعارہ خبر مبتداء میں ہے لیکن یہ استعارہ اسماء اجناس میں نہیں ہے۔ بلکہ اسم مشتق میں ہے۔ تو اسلئے علماء بیان اس استعارہ کو خبر مبتداء میں جائز قرار دیتے ہیں۔ (جب وہ خبر مبتداء اسم مشتق ہو)

اور علماء بیان کا یہ فرق کرنا کہ خبر مبتداء میں استعارہ قلب حقائق کو مستلزم ہے۔ یہ اس وقت ہے جبکہ خبر مبتداء اسم جنس ہو اگر وہ اسم مشتق ہو تو وہ قلب حقائق کو مستلزم نہیں ہے جیسے ”الحال ناطقہ“ تو اسلئے اسماء اجناس میں خبر مبتداء میں استعارہ جائز نہیں ہے۔ اور مشتقات میں خبر مبتداء میں استعارہ جائز ہے اور یہاں ”ہذا انبی“ میں خبر مبتداء جو کہ ”ابنی“ ہے اسم مشتق ہے اسلئے کہ ”ابنی“ کا معنی ”مولود منی“ مجھ سے پیدا ہوا ہے ”اور ”مولود“ اسم مشتق ہے۔) تو اسلئے اسمیں استعارہ جائز ہے اسلئے کہ یہ ”الحال ناطقہ“ کی قبیل سے ہے۔

اور جان لو کہ علماء بیان اس استعارہ کو جو اسماء اجناس میں ہوتا ہے استعارہ اصلیہ کا نام دیتے ہیں اور وہ استعارہ جو افعال اور اسماء مشتقہ میں ہوتا ہے کو استعارہ تبعیہ کا نام دیتے ہیں اسلئے کہ افعال اور اسماء مشتقہ میں استعارہ مشتق منہ میں استعارہ کی تبعیت کے ساتھ واقع ہوتا ہے اور یہ تفصیل عنقریب آجائیگی۔

و یجب أن یعلم أن الجواب الذی اور دتہ فی المتن انما هو علی تقدیر تسلیم زعم  
علماء البیان وترك المناقشة علی دلائلهم الواہیة و ذالک أن قولهم ”زید اسدا“  
لیس باستعارۃ مع أن قولهم رأیت اسدا یرمی استعارۃ لیس بقوی والفرق الذی  
ذکرته فی المتن أن زید اسدا دعوی أمر مستحیل قصداً بخلاف رأیت اسدا یرمی

لا شک انه فرق واه وما ذکر بعد ذالک أنَّ فی اسماء الاجناس لا یجری الاستعارۃ فی خبر المبتداء وتجری فی الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقہم أنَّ الاول یفرضی الی قلب الحقائق دون الثانی أو هن من نسج العنکبوت لأن قولہم الحال ناطقة لیس فی الاستحالة ادنی من قولہم ”زید اسد“ فما الذی اوجب ان احدهما استعارۃ والاخر لیس باستعارۃ.

وانما لم اذکر هذه الاعتراضات فی المتن لعدم الاحتیاج إليها فان قولہم الحال ناطقة لما كانت استعارۃ بالاتفاق علم أنَّ امکان المعنی الحقیقی لا یُشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسلیم الفرق بین المشتقات واسماء الاجناس قولہم هذا ابنی من قبیل المشتقات فتصح فیہ الاستعارۃ بلا اشتراط إمكان المعنی الحقیقی۔

**ترجمہ وتشریح:-** (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ جو اعتراض وارد کیا گیا ہے وہ سرے سے وارد ہوتا ہی نہیں اور اگر الحال ناطقہ میں استعارہ ہے تو ”زید اسد“ میں کیوں استعارہ نہیں ہو سکتا) اور اس بات کو جاننا ضروری ہے کہ جو جواب میں نے متن میں ذکر کیا ہے وہ علماء بیان کے خیالات کو تسلیم کرنے کی صورت میں اور انکے ضعیف دلائل پر مناقشہ نہ کرنے کی صورت میں ہے اور یہ اسلئے کہ انکا کہنا کہ ”زید اسد“ استعارہ نہیں ہے۔ اور ”رأیت اسدا یرمی“ استعارہ ہے۔ یہ قوی نہیں ہے۔ اور وہ فرق جو میں نے متن میں ذکر کیا ہے۔ کہ ”زید اسد“ استعارہ اسلئے نہیں کہ اسمیں امر محال کا دعویٰ ہے قصد بخلاف ”رأیت اسدا یرمی“ کے۔ یہ بہت ہی ضعیف فرق ہے۔ (اسلئے کہ امر محال اور قلب حقائق کا دعویٰ اصلاً باطل ہے خواہ قصد اہویا قصد نہ ہو تو جب ”زید اسد“ میں استعارہ نہیں ہے تو ”رأیت اسدا“ میں استعارہ نہیں ہونا چاہیے اور اگر ”رأیت اسدا“ میں استعارہ صحیح ہے تو ”زید اسد“ میں بھی صحیح ہونا چاہیے۔)

اور اسکے بعد جو ذکر کیا کہ اسماء اجناس جب خبر مبتداء ہو تو اسمیں استعارہ نہیں چلتا اور اسماء مشتقہ میں جب وہ خبر مبتداء ہو استعارہ چلتا ہے یہ پہلی دلیل سے بھی زیادہ ضعیف ہے اور انکا یہ فرق کرنا کہ اسماء اجناس جب خبر مبتداء ہو اور اسمیں استعارہ جاری ہو جائے تو قلب حقائق لازم آتا ہے اور اسماء مشتقہ میں قلب حقائق لازم نہیں آتا۔ یہ مکڑی کے جالے سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔ اسلئے کہ ”الحال ناطقہ“ کا استحالة جو حال کے لئے نطق ثابت کرنا

ہے یہ ”زید اسد“ کے استحالہ سے کم نہیں ہے تو پھر کیا بات ہے کہ ایک، ”الحال ناطقہ“ میں استعارہ ہو اور دوسرے ”زید اسد“ میں استعارہ نہ ہو۔

(کوئی اعتراض کر سکتا ہے کہ یہ اعتراضات آپ نے متن میں کیوں ذکر نہیں کئے۔ تو مصنف جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ) یہ اعتراضات میں نے متن میں اسلئے ذکر نہیں کئے کہ انکے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں تھی اسلئے کہ انکا قول ”الحال ناطقہ“ جب بالاتفاق استعارہ ہے تو معلوم ہوا کہ معنی حقیقی کا ممکن ہونا صحت مجاز کے لئے شرط نہیں ہے۔ اور اسماء مشتقہ اور اسماء اجناس میں اگر فرق تسلیم کیا جائے تو ”ہذا ابنی“ مشتقات کی قبیل سے ہے۔ تو اسلئے اس میں معنی حقیقی کے امکان کی اشتراط کے بغیر استعارہ صحیح ہوگا۔

ملاحظہ: یہاں پر علامہ تفتازانی کی شرح کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے اور انہوں نے جو شرح کی ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف کے یہ اعتراضات غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ علماء بیان کے نزدیک استعارہ کی بناء اسی پر ہے کہ مشبہ بہ کا اطلاق مشبہ پر کیا جائے اور کلام میں مشبہ مذکور نہ ہو اور اگر قرینہ نہ ہو تو مشبہ بہ سے اسکا معنی حقیقی بھی مراد لیا جاسکتا ہو۔ چنانچہ اگر مشبہ مذکور ہو لفظ یا تقدیر آ تو استعارہ نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ ”زید اسد“ لقینی منہ اسد، لقییت بہ اسداً یا مقام اخبار میں کہا جائے ”اسد“ کہ یہاں پر مبتداء محذوف ہوتا ہے اور محذوف کا لمذکور کی وجہ سے وہ تقدیر اندکوز ہے تو یہ استعارہ نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول حتیٰ یبیین لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود الایہ میں ”من الفجر“ کے ذکر کی وجہ سے یہ کلام استعارہ نہیں رہا بلکہ تشبیہ بن گیا اور الحال ناطقہ میں استعارہ اسلئے صحیح ہے کہ یہاں مشبہ ”دلالتہ“ ہے اور اسکی تشبیہ دل ہی دل میں نطق کے ساتھ دی گئی ہے اور پھر اس سے ناطقہ مشتق کر کے ”الحال“ پر حمل کیا ہے۔ تو اسلئے یہ استعارہ ہے اسلئے کہ مشبہ مذکور نہیں ہے اسلئے نہیں کہ اسماء مشتقہ میں خبر مبتداء میں استعارہ صحیح ہوتا ہے اور اسماء جنس میں صحیح نہیں ہوتا۔ اور اسماء جنس میں صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قلب حقائق لازم آتا ہے اور اسماء مشتقہ میں قلب حقائق لازم نہیں آتا بلکہ حقیقت کے لئے ایسی صفت کو ثابت کرنا ہوتا ہے جو اسکے لئے ثابت نہیں ہوتی۔

لیکن مصنف نے چونکہ یہی سمجھ لیا کہ ”زید اسد“ میں استعارہ اسلئے صحیح نہیں کہ امر محال کا دعویٰ لازم آتا ہے تو اس پر اعتراض کیا امر محال کا دعویٰ تو ایست اسداً یرومی میں بھی ہے لہذا پھر اس میں بھی استعارہ صحیح نہیں ہونا چاہیے۔



(مسئلہ قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لأنه ضروري يصار إليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله) لأنه إنما يستعمل لا جل الداعي الذي يأتي من بعد وإذا لم تكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة أنه إذا استعمل اللفظ يجب أن يحمل على المعنى الحقيقي فإذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم إنما يثبت إن استعمل المتكلم و اراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة (وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله يريد أن ينقض فاقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام لا تبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد أريد به الطعام إجماعاً فلا يشمل غيره عنده) ذكر الصاع و اراد به ما فيه من الطعام بطريق إطلاق اسم المحل على الحال۔

**ترجمہ وتشریح:**۔ بعض شوافع کہتے ہیں عموم مجاز جائز نہیں اسلئے کہ مجاز کی بناء ضرورت پر ہے اور مجاز کو وسعت کلامی کی بناء پر اختیار کیا جاتا ہے۔ تو اسلئے مجاز کو بقدر ضرورت اختیار کیا جائیگا (یعنی مجاز کی جتنی مقدار کے ساتھ ضرورت پوری ہو جاتی ہے اسکو اختیار کیا جائیگا اور ضرورت چونکہ بعض افراد کے مراد لینے سے پوری ہو جاتی ہے تو اسلئے تمام افراد مراد لینے کی ضرورت نہیں مثلاً لا تبعوا الصاع بالصاعین میں جب صاع سے ما یحل فی الصاع من الطعام مراد لیا گیا تو طعام کے علاوہ کوئی اور شے مراد نہیں ہوگی۔ لہذا اگر کوئی شخص ایک صاع چونہ دو صاع چونے کے بدلہ میں فروخت کرے تو جائز ہوگا لیکن ہمارے نزدیک عموم مجاز جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ تمام مکملی اشیاء جو صاع کے ساتھ ناپی جاتی ہیں وہ تمام اس نبی کے تحت داخل ہیں خواہ مطعومات کی قبیل سے ہوں یا نہ ہوں)

قلنا الخ ہم (یعنی ہمارے علماء) کہتے ہیں استعمال مجاز میں کوئی ضرورت نہیں اسلئے کہ مجاز کا استعمال اس داعی کی وجہ سے ہوتا ہے جسکا ذکر بعد میں آئیگا۔ (یعنی استعمال مجاز کے کچھ اغراض ہوتے ہیں۔ جنکا ذکر بعد میں آئیگا اور حکم جس مفہوم کو مجاز کے ساتھ پیش کرتا ہے اسکو حقیقت کے ساتھ بھی پیش کر سکتا ہے لہذا مجاز کے ضروری ہونے کا قول صحیح نہیں ہے۔) اور جب استعمال مجاز میں ضرورت نہیں تو پھر معنی ضرورت یہ ہے کہ جب لفظ کو استعمال کیا جائے

تو ضروری ہے کہ اسکو معنی حقیقی (موضوع لہ) پر حمل کیا جائے۔ اور جب معنی حقیقی پر اسکا حمل ممکن نہ ہو تو پھر معنی مجازی (غیر موضوع لہ) پر حمل کیا جاتا ہے (تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے اور لفظ معنی سے خالی نہ ہو۔ تو معنی مجازی لفظ کے مدلول ہونے میں معنی حقیقی کے مترادف ہوا اور جب معنی حقیقی میں عموم ہو سکتا ہے اور اسکے تمام افراد مراد لئے جاسکتے ہیں تو معنی مجازی کے تمام افراد کیوں مراد نہیں ہو سکتے اسلئے فرمایا کہ) یہ ضرورت عموم کے منافی نہیں ہے بلکہ عموم اس وقت ثابت ہوگا جب مشکلم لفظ کو استعمال کرے اور اس سے ایک عام معنی کا ارادہ کرے اور اسکے لئے کوئی مانع نہیں ہے اسلئے کہ استعمال میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور مجاز کلام کی دو اقسام میں سے ایک قسم ہے بلکہ مجاز میں ایک قسم کی بلاغت اور مبالغہ ہوتا ہے جو حقیقت میں نہیں۔

(آگے مجاز کے غیر ضروری ہونے پر دلائل ذکر کرتے ہوئے فرمایا) کہ یہ مجاز اللہ تعالیٰ کے کلام میں کثرت کے ساتھ موجود ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا پس ید ان ینقض فاقامہ (کہف۔ ۹۹) حضرت موسیٰ اور خضر علیہما السلام کا گزر ایک بستی پر ہوا ان سے طعام کا مطالبہ کیا اور انہوں نے کھلانے سے انکار کیا پھر ان دونوں کو وہاں پر ایک دیوار ملی جو گرنا چاہتی تھی۔ تو خضر علیہ السلام نے اس دیوار کو درست کر دیا ”یہاں ارادہ کی نسبت دیوار کی طرف کی ہے تو یہ مجاز ہے اسلئے کہ ارادہ ذوی الروح اور ذوی العقول کی صفت ہے۔ اور دیوار ان میں سے نہیں ہے۔)

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا انا لھا طغی الماء حملکم فی الجاریۃ (ہم نے تم کو کشتی میں سوار کیا جب پانی نے سرکشی اختیار کی اور طغیان بھی ذوی الروح کی صفت ہے لہذا پانی کی طرف اسکی نسبت مجاز ہے) اور اللہ تبارک و تعالیٰ عجز اور ضرورت سے پاک اور عالی ہے (تو اگر مجاز کا استعمال ضرورت کی بناء پر ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ کے کلام میں واقع نہ ہوتا)

اور اللہ تعالیٰ کے کلام میں چونکہ واقع ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ اسکا استعمال ضرورت کی بناء پر نہیں ہے اور بیان ملازمہ کی طرف واللہ تعالیٰ متعال عن العجز والضرورات کے ساتھ اشارہ کیا)

اسکی مثال حضور ﷺ کے ارشاد میں ہے لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین یعنی ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں نہ بیچو تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں صاع سے ما بحل فی الصاع من الطعام مراد لیا گیا ہے اور انہیں کسی کا اختلاف نہیں لہذا طعام کے علاوہ اور کچھ مراد نہیں ہوگا۔ صاع کو ذکر کیا ہے اور اس سے مراد وہ ہے جو صاع میں واقع ہوتا ہے طعام میں سے اسم محل کا حال پر اطلاق

کرتے ہوئے۔ (پس طعام کے علاوہ باقی مکملات میں سے ایک صاع دو کے بدلے میں بیچنا حضرات شوافع کے نزدیک جائز ہے۔ اسلئے کہ وہ عموم مجاز کے قائل نہیں اور اسلئے کہ علت رباۃ نئے نزدیک طعام اور ثمنیت ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ علت نہیں تمام مکملات کو شامل ہے خواہ طعام ہو یا غیر طعام ہو۔)

(مسئلہ لا یراد من اللفظ الواحد معناه الحقیقی والمجازی معا لرجحان

المتبوع علی التابع فلا یراد معنی المعنی مع وجود المعنی إذا أوصی

لموالبہ ولا یراد غیر الخمر بقوله علیه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه

أرید بها ما وضعت له ولا المس بالید بقوله تعالیٰ او لا مستم النساء لان

الوطی وهو المجاز مراد اجماعاً)

اعلم ان لفظ المولیٰ حقیقۃ فی المولیٰ الاسفل وهو المعنی مجاز فی معنی المعنی

فاذا اوصی لموالبہ لا یراد معنی المعنی مع وجود المعنی وكذا اوصی لا ولاد

فلان اولاً بنائہ ولہ بنون وبنو بنین فالوصیۃ لأبنائہ دون بنی بنیہ اما دخول بنی

البنین فی الامان فی قوله امنونا علی اولادنا لان الأمان لحقن الدّم فیتنی علی

الشبہات وفي هذه المسئلۃ روايتان۔

**ترجمہ و تشریح :-** (حقیقت چونکہ لفظ کا استعمال ہوتا ہے موضوع لہ میں اور مجاز لفظ کا استعمال ہوتا ہے غیر

موضوع لہ میں کسی علاقہ کی وجہ سے تو حقیقت گویا مرکوب اللفظ تملیکاً ہے اور مجاز مرکوب اللفظ عاریۃ ہے تو جس طرح

ایک کپڑا ایک شخص کے لئے تملیکاً اور عاریۃ نہیں ہو سکتا اور ایک ہی سواری ایک آدمی کے لئے تملیکاً اور عاریۃ نہیں

ہو سکتی تو اسی طرح) ایک لفظ سے اسکا معنی حقیقی اور مجازی مراد نہیں ہو سکتا اسلئے کہ (معنی حقیقی بمنزلہ متبوع اور معنی

مجازی بمنزلہ تابع ہے اور) متبوع تابع پر رائج ہوا کرتا ہے۔

تو اسلئے جب کسی شخص نے اپنے مولیٰ کے لئے وصیت کی (اور اس سے مولیٰ من اسفل یعنی آزاد کیا ہو اور مراد

لیا) اور حال یہ تھا کہ اس شخص کے لئے معنی یعنی آزاد کیا ہو غلام تھا اور اسکے آزاد کئے ہوئے غلام کے لئے بھی آزاد کیا

ہو غلام تھا جسکو معنی المعنی کہا جاتا ہے۔ (تو چونکہ معنی مرئی کا معنی حقیقی ہے اور معنی المعنی اسکا معنی مجازی ہے اور

ایک ہی لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی کو ایک ہی اطلاق میں مراد نہیں لیا جاسکتا تو اسلئے) اس وصیت کی صورت میں معنی

المعق وصیت کا مستحق نہ ہوگا۔

اور اسی طرح حضور ﷺ کے ارشاد ”من شرب الخمر فاجلدوه“ میں (چونکہ شرک کا معنی حقیقی ”النہی من ماء العنب اذا اشتد وغلا وقذف بالزبد“ ہے اور کھجور کی بنی ہوئی شراب جسکو فضیح کہتے ہیں پر اسکا اطلاق مجازاً ہے) شرک کے علاوہ کسی اور سرکر کا ارادہ نہیں کیا جائیگا اسلئے کہ یہاں موضوع لہ (جسکا ذکر ہو چکا) ارادہ کیا گیا ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”اولا مستم النساء“ میں چونکہ معنی مجازی جو کہ وطی اور جماع ہے۔ اجماعاً مراد لیا گیا ہے تو اسلئے لیس بالید یعنی ہاتھ سے چھونا جو کہ معنی حقیقی ہے مراد نہیں لیا جائیگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ جان لو کہ لفظ مولیٰ، مولیٰ اسفل جو آزاد کیا ہوا ہوتا ہے میں حقیقت ہے اور معق المعق جو آزاد کئے ہوئے غلام کا آزاد کیا ہوا ہوتا ہے میں مجاز ہے تو جب ایک آدمی نے اپنے موالی کے حق میں وصیت کی تو معق کے ہوتے ہوئے معق المعق مستحق نہ ہو سکے۔ اسی طرح اگر فلان یعنی کسی شخص کی اولاد کیلئے وصیت کی یا اسکے بیٹوں کے لئے وصیت کی اور اس شخص کے لئے بیٹے بھی تھے اور پوتے بھی تھے تو وصیت اسکے بیٹوں کے حق میں ہوگی اور اسکے بیٹوں کے بیٹوں یعنی پوتوں کے حق میں نہ ہوگی۔

(تو کسی نے اعتراض کیا کہ بھی امان کے مسئلہ میں پوتے کیوں داخل ہوتے ہیں یعنی مثلاً اہل حرب نے کہا آمنونا علی ابنائنا اور انکے لئے بیٹے بھی تھے اور پوتے بھی تھے تو پھر آپ کہتے ہیں کہ ادھر امن پوتوں کو بھی ملیگا تو یہ بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے تو یہ بھی جائز نہیں ہونا چاہیے۔ تو مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ) آمنونا علی اولادنا میں پوتوں کا داخل ہونا حقن الدم یعنی خون کی حفاظت کی وجہ سے ہے اسلئے کہ حفاظت خون ادنیٰ شبہ سے ثابت ہوتی ہے (اور ابن کا اطلاق چونکہ پوتے اور پڑپوتے پر ہوتا رہتا ہے چنانچہ انسانوں کو بنو آدم کہا جاتا ہے اور بنو حاشم کا اطلاق حاشم کے پورے خاندان پوتے اور پڑپوتے سب پر ہوتا ہے) نیز اس مسئلہ میں دور روایتیں ہیں (تو جس روایت کے مطابق اشکال تھا کہ پوتے اور پڑپوتے داخل ہو جاتے ہیں اسکا جواب دے دیا گیا اور دوسری روایت جو یہ ہے کہ پوتے اور پڑپوتے داخل نہیں ہوتے اس پر تو کوئی اشکال نہیں)

(ولا جمع بینہما بالحنث اذا دخل حافیا او متنعلاً اور اکباً فی لا یضع قدمہ فی

دار فلان لانہ مجاز عن لا یدخل فیحنث کیف دخل فہذا من باب عموم

المجاز) اعلم انا لذكر هنا مسائل تترآی انا جمعنا فیہا بین الحقیقۃ والمجاز اولہا

إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث إذا دخل حافياً أو متعلماً أو راكباً  
والدخول حافياً معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله  
لا جمع بينهما وإنما حملناه على المعنى المجازي لأن معناه الحقيقي مهجور إذ  
ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي  
العرف صار عبارة عن لا يدخل.

**ترجمہ و تشریح :-** (یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے کہ آپ کا قاعدہ جو آپ نے کہا کہ لفظ سے معنی حقیقی  
اور مجازی دونوں کو مراد لینا ایک وقت میں جائز نہیں اس صورت میں ٹوٹ جاتا ہے جب کوئی قسم کھائے کہ وہ فلاں کے  
گھر میں قدم نہیں رکھیگا کیونکہ ادھر معنی حقیقی یہ ہے کہ ننگے پاؤں اگر وہ شخص داخل ہو تو حانث ہو جائے اور اگر جوتوں  
سمیت یا سوار ہو کر داخل ہو تو یہ معنی حقیقی نہیں ہے حالانکہ آپ تمام صورتوں میں اسکے حانث ہونے کا فتویٰ دیتے  
ہیں۔ تو یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہوا تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ) جب ایک آدمی نے ”لا يضع  
قدمہ فی دار فلان“ کہا ہو تو پھر خواہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتے پہن کر یا سوار ہو کر تمام صورتوں میں حانث ہونے کے  
ساتھ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آئیگا اسلئے کہ اس کا یہ قول ”لا يضع قدمه في دار فلان“ مجاز بن گیا ہے  
”لا يدخل“ سے تو جس طرح بھی داخل ہوگا حانث ہو جائیگا تو یہ عموم مجازی کی قبیل سے ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ جان لو کہ ہم یہاں پر ان مسائل کو ذکر کر رہے ہیں کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے  
اس میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز کیا ہے ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک آدمی قسم کھاتا ہے کہ اپنا قدم فلاں کے  
گھر میں نہیں رکھے گا۔ تو جب وہ آدمی اس شخص کے گھر میں ننگے پاؤں یا جوتے پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہو تو حانث  
ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ننگے پاؤں داخل ہونا اس کا معنی حقیقی اور باقی یعنی جوتے پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہونا معنی مجازی  
ہے تو مصنف کا قول ”فی لا يضع قدمه“ اس کے قول ”لا جمع بينهما“ کے ساتھ متعلق ہے اور ہم نے اس لفظ  
کو اسکے معنی مجازی پر حمل کیا اور معنی حقیقی پر حمل نہیں کیا اسلئے کہ اس لفظ کا معنی حقیقی متروک ہے اسلئے کہ ”لا يضع  
قدمه“ سے (اہل عرف کے ہاں) یہ مراد نہیں لیا جاتا کہ آدمی گھر کے باہر لیٹ جائے اور سر اور باقی جسم گھر سے باہر  
ہو اور پاؤں گھر کے اندر ہوں بلکہ عرف سے مراد یہ ہوتا ہے کہ میں اسکے گھر میں داخل نہیں ہوں گا۔

(وکذا) ای من باب عموم المجاز (قولہ لا يدخل فی دار فلان یراد بہ نسبة

السكنی) ای یزاد بطریق المجاز بقوله "فی دار فلان" كون الدار منسوبة إلى فلان  
نسبة السكنی إِمَّا حقیقةً وإِمَّا دلالةً حتى لو كانت ملك فلان ولا یكون فلان ساكنًا  
فیها یحدث بالدخول فیها (وهی تعم الملك والاجارة والعارية لا نسبة الملك  
حقیقةً و غیرها مجازاً) ای لا یراد نسبة الملك بطریق الحقیقة و غیرها ای  
الاجارة والعارية بطریق المجاز (حتى یلزم الجمع بينهما) ای بین الحقیقة  
والمجاز۔

**ترجمہ و تشریح:-** (یہ دوسرا مسئلہ ہے جسکے متعلق بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ جمع بین الحقیقة والمجاز ہے تو گویا  
سوال ہوا کہ ایک آدمی قسم کھاتا ہے کہ فلان کے گھر میں داخل نہ ہوں گا تو گھر کی فلان کی طرف نسبت کرنے کا حقیقی  
معنی یہ ہے کہ اسکے مملوک گھر میں اگر قسم کھانے والا داخل ہو تو وہ حادث ہو جائے اور اگر رہائشی گھر میں جو اجارہ کے طور  
پر یا عاریۃً اسکو ملا ہو اس میں داخل ہو تو حادث نہ ہو اسلئے کہ یہ اسکا معنی مجازی ہے حالانکہ یہاں آپ اسکے حادث  
ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں خواہ ملکیتی گھر میں داخل ہو یا رہائشی گھر میں تو یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہوا تو مصنف نے  
جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ) اسی طرح آدمی کا یہ قول "لا یدخل فی دار فلان" (اس آدمی کا ملکیتی اور رہائشی  
ہر قسم کے گھر میں داخل ہونے سے حادث ہونا بھی) عموم مجاز کی قبیل سے ہے اسلئے کہ ادھر دار فلان سے نسبت سکنی کا  
ارادہ کیا جاتا ہے یعنی بطریق مجاز ادھر اس گھر کا اس شخص کی طرف منسوب ہونا رہائش کے ساتھ مراد ہوتا ہے خواہ حقیقةً  
ہو یا دلالةً ہو چنانچہ اگر وہ گھر اس شخص کا ملکیتی گھر ہو اور وہ شخص حقیقةً اس میں رہائش پذیر نہ ہو تو پھر بھی اس میں  
داخل ہونے کے ساتھ قسم کھانے والا حادث ہوگا۔ (اسلئے کہ وہ شخص حکماً اس گھر میں رہائش پذیر ہے کیونکہ جب چاہیگا  
تو اس میں جاسکتا ہے) اور یہ نسبت سکنی ملک اور اجارہ اور عاریت سب کو عام ہے ایسا نہیں ہے کہ نسبت ملک معنی  
حقیقی ہو اور اسکے علاوہ معنی مجازی ہو یعنی نسبت ملک کا ارادہ بطریق حقیقت اور اسکے علاوہ اجارہ اور عاریت بطریقہ  
مجاز مراد نہیں ہوگا تا کہ جمع بین الحقیقة والمجاز لازم آئے۔

(ولا بالحنث) عطف علی قوله بالحنث فی قوله ولا جمع بينهما بالحنث (اذا قدم  
نهارا او لیلا فی امراته کذا یوم یقدم زید لأنه یدکر للنهار وللوقت) کقولہ  
تعالیٰ ومن یؤلہم یومئذ ذبرہ صورة المسئلة انه اذا قال لا مرأته انت طالق یوم یقدم

زید یحنت إن قَدِمَ نهاراً أو لیلًا فالیومُ حقیقةٌ فی النَّهارِ مجازاً فی اللیلِ فیلزم الجمع بین الحقیقة والمجازِ فقولہ لانهُ یُذَکَرُ دلیلٌ علی قولہ ولا بالحث والهاء فی لانهُ یرجعُ إلی الیوم والمراد بالیوم فی الآیة الوقت فالیوم حقیقة فی النهار وکثیراً ما یرادُ به الوقتُ مجازاً فاحتجنا إلی ضابط یعرف به فی کلِّ موضعٍ أنَّ المراد بالیوم النهارُ .  
 أو مطلقُ الوقتِ والضابطُ هو قولہ (فاذا تعلق بفعلٍ ممتد فللنهارِ وبغیر ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب إلی ظرف الزمان بغیر فی ینتضی کونه) ای کون الزمان (معیاراً له) ای للفعل والمراد بالمعیار ظرف لا یفصل عن المظروف کالیوم للصور و هذا البحث یأتی فی کلمة ”فی“ فی فصل حروف المعانی (فإن امتد الفعل امتد المعیار فیراد بالیوم النهار) لان النهار أولی (وان لم یمتد الفعل کوقوع الطلاق ههنا) ای فی انت طالق یوم یقدم زید (لا یمتد المعیار فیراد به الآن) اذ لا یمکن اراحة النهار بالیوم فیراد به مطلق الآن ولا یعتبر کون ذالک الآن جزءاً من النهار لقولہ تعالیٰ ومن یولہم یومئذٍ دبرہ ولان العلاقة موجودة بین معناه الحقیقی ومطلق الآن سواءً کان الآن جزءاً من النهار أو من اللیل۔

**ترجمہ وتشریح:-** (یہ تیسرا مسئلہ ہے جس میں بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جمع بین الحقیقة والمجاز ہوا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ جب ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے کہ انت طالق یوم یقدم زید تو حقیقی معنی کا تقاضا یہ ہے کہ اگر زید دن کو آئے تو اسکی بیوی کو طلاق ہو لیکن اگر رات کو آئے تو طلاق واقع نہ ہو اور معنی مجازی جو کہ مطلق وقت ہے کا تقاضا یہ ہے کہ زید خواہ دن کو آئے یا رات کو آئے تو طلاق واقع ہو جائیگی۔ اور یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے تو مصنف نے جواب دیا کہ اسمیں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے اسلئے کہ یوم کا اطلاق نهار پر اور مطلق وقت پر علی سبیل الاشتراک ہوتا ہے اور ادھر یوم سے مراد مطلق وقت ہے اور وہ مطلق وقت پھر چونکہ دن اور رات دونوں کو شامل ہے تو اسلئے زید خواہ دن کو آئے یا رات کو آئے طلاق واقع ہوگی۔) اب یہ کہ یوم سے کس صورت میں نهار اور کس صورت میں مطلق وقت مراد ہوتا ہے تو اسکے لئے مصنف نے ضابطہ بیان کیا کہ یوم اگر فعل ممتد کے لئے ظرف ہو تو پھر نهار مراد ہوتا ہے جیسے مثلاً صوم کے لئے اگر یوم ظرف ہو تو پھر نهار مراد ہوتا ہے۔ اور فعل غیر ممتد کے لئے ظرف ہو تو پھر مطلق

وقت مراد ہوتا ہے۔ اور یہاں پر چونکہ یوم فعل طلاق کے لئے ظرف واقع ہوا ہے تو اسلئے یوم سے مراد مطلق وقت ہوگا۔ اور وہ مطلق وقت دن اور رات کو عام ہے۔ تو اسلئے زید دن کو آئے یا رات کو آئے دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہوگی اس تفصیل کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ)

ولا بالحنث یہ مصنف کے قول ولا جمع بینہما بالحنث میں بالحنث پر عطف ہے (اور قاعدہ یہ ہے کہ ما قبل معطوف علیہ معطوف میں مراد ہوتا ہے تو اسلئے تقدیر عبارت یہ ہوئی ولا جمع بینہما بالحنث) یعنی جمع بین الحقیقت والحجاز لازم نہیں آتا۔ حانث ہونے کے ساتھ اس شخص کے اس قول میں کہ امر اسی طالق یوم بقدم زید۔ کہ میری بیوی کو طلاق ہو جس یوم میں زید آئے اسلئے کہ بسا اوقات ”یوم“ کو ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے دن مراد ہوتا ہے اور کبھی اس سے وقت مراد ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن یولہم یومئذ دبرہ (الایہ انفال آیت ۱۶) اور جس نے اس وقت میدان جہاد میں دشمن کی طرف پیٹھ پھیری۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک آدمی اپنی بیوی سے کہتا ہے کہ ”انت طالق یوم بقدم زید“ تو وہ آدمی حانث ہوتا ہے۔ یعنی اسکی بیوی کو طلاق واقع ہوتی ہے۔ خواہ زید دن کو آئے یا رات کو آئے تو یوم، دن میں حقیقت ہے اور رات میں مجاز ہے۔ تو جمع بین الحقیقۃ والحجاز لازم آیا۔

تو مصنف کا قول ”لانه بد کمر“ اس کے قول ”ولا بالحنث“ پر دلیل ہے۔ اور ”لانه“ میں ضمیر منصوب متصل ”یوم“ کی طرف راجع ہے اور آیت میں ”یوم“ سے مجاز اوقت مراد لیا جاتا ہے۔ تو ہم ایک ضابطہ کی طرف محتاج ہوئے جس سے معلوم ہو کہ کہاں پر ”یوم“ سے مراد ”نہار“ ہوگا اور کہاں پر اس سے مراد ”مطلق وقت“ ہوگا۔

اور وہ ضابطہ مصنف کا یہ قول ہے کہ جب ”یوم“ فعل مہمہ کے ساتھ متعلق ہو تو پھر اس سے مراد ”نہار“ ہوتا ہے اور جب غیر مہمہ کے ساتھ متعلق ہو تو پھر اس سے مراد ”وقت“ ہوتا ہے۔ اسلئے فعل کی نسبت جب ظرف زمان کی طرف بغیر واسطہ ”فی“ ہو تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ ظرف زمان اس فعل کے لئے معیار ہو۔ اور معیار سے مراد وہ ظرف ہے جو مطروف سے بڑا نہ ہو جیسے یوم ہے ”صوم“ کیلئے اور یہ بحث حروف معانی کی فصل میں ”کلمہ فی“ کے بیان میں آئیگی۔

سوا کر فعل مہمہ ہو تو معیار بھی مہمہ ہوگا۔ تو ”یوم“ سے مراد ”نہار“ ہوگا۔ اسلئے کہ ”نہار“ زیادہ لائق ہے اور اگر فعل مہمہ نہ ہو جیسے وقوع الطلاق یہاں پر یعنی اس کے قول ”انت طالق یوم بقدم زید“ میں تو معیار مہمہ نہ ہوگا۔ تو اس سے مراد مطلق وقت ہوگا۔ اسلئے کہ اس صورت میں یوم سے مراد نہار نہیں ہو سکتا (کیونکہ یوم طلاق کے لئے معیار نہیں بن سکتا۔ اسلئے کہ طلاق ایک آنی چیز ہے تو نہار بڑا ہوگا طلاق سے جبکہ معیار کی صفت یہ بیان ہوئی ہے کہ وہ



مظروف سے بڑی نہیں ہوتی) تو اسلئے مطلق وقت مراد ہوگا۔ اور اس وقت دن کے لئے جزو ہونا معتبر نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے قول ومن یولہم یومئذ دبرہ میں بھی اسی طرح ہے کہ وہ وقت دن کا جزو نہیں (بلکہ اگر رات کے کسی حصہ میں بھی کوئی قتال میں پیٹھ دکھاتا ہے تو اسکے لئے بھی وعید ہے) اور اسلئے کہ علاقہ معنی حقیقی اور مطلق وقت میں موجود ہے خواہ وہ وقت دن کا حصہ ہو یا رات کا حصہ ہو۔

(ولا بالحنث) عطف علی قوله بالحنث الذی سبق (بأکل الحنطة وما یتخذ منها

عندہما فی لا یأکل من هذه الحنطة لانه یراد باطنها عادة فیحنث بعموم

المجاز)

**ترجمہ تشریح:-** (یہ بھی ان مسائل میں سے ہے جن میں بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہوا ہے۔ لیکن یہاں پر ایک اصول ہے جسکی وجہ سے امام صاحب اور صاحبین میں اختلاف ہو رہا ہے۔ وہ اصول یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے معنی حقیقی پر عمل معذور ہو یعنی کسی قدر مشقت کے ساتھ اس پر عمل ہو سکتا ہو لیکن وہاں پر مجاز متعارف ہو تو اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک لفظ کو معنی حقیقی پر حمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر حمل کرنا اولیٰ ہے۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک آدمی قسم کھاتا ہے کہ وہ اس گندم میں سے نہیں کھائیگا تو یہاں معنی حقیقی یہ ہے کہ گندم کو کچا کھائے یا بھون کر کھائے اور معنی مجازی یہ ہے کہ اس گندم کو پیس کر اس کے آٹے سے روٹی وغیرہ بنا کر کھائے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ لفظ کو اسکے حقیقی معنی پر حمل کرنا اولیٰ ہے۔ اسلئے انکے نزدیک روٹی کھانے سے حائث نہیں ہوگا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک وہ شخص گندم کو جن طرح استعمال کرے خواہ کچی چبا کر یا بھون کر کھائے یا اسکی روٹی بنا کر کھائے ہر صورت میں حائث ہوگا۔ تو صاحبین کے مذہب پر اعتراض ہوتا ہے کہ یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے حالانکہ وہ تمہارے نزدیک جائز نہیں ہے۔

تو مصنفؒ نے اس عبارت میں اس اشکال کا جواب دیا ہے کہ "لا یأکل من هذه الحنطة" کی قسم کھانے کے بعد گندم اور روٹی دونوں میں سے کھانے کے ساتھ حائث ہونے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آتا اسلئے کہ عادتاً اس صورت میں گندم کا باطن مراد ہوتا ہے چنانچہ جب کوئی شخص گندم کے آٹے کی بنی ہوئی روٹی کھاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ وہ شخص گندم کھاتا ہے۔ تو اسلئے عموم مجاز کے طور پر خواہ وہ شخص گندم کچی یا بھون کر یا اسکی بنی ہوئی روٹی کھائے تمام صورتوں میں حائث ہوگا۔ اور جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آئیگا۔ اسلئے فرمایا)

”ولا بالحنث“ یہ مصنفؒ کے قولی بالحنث گزشتہ پر عطف ہے۔ (تو تقدیری عبارت یوں ہوگی ولا يلزم الجمع بينهما بالحنث با كل الحنطة الخ) مطلب یہ کہ گندم اور گندم سے بنائی ہوئی اشیاء کھانے کے ساتھ صاحبین کے نزدیک اس صورت میں جب آدمی نے قسم اٹھائی کہ ”لا اكل من هذه الحنطة“ حانث ہونے کی وجہ سے جمع بین الحقیقۃ والجاز لازم نہیں آتا۔ اسلئے کہ گندم سے اسکا باطن مراد ہوتا ہے عاۃً تو لہذا عموم مجاز کی بناء پر (گندم کی روٹی اور گندم کے دانوں کے کھانے کے ساتھ وہ حانث ہوگا)

ولا يرد قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله على مسئلة امتناع الجمع بين

الحقيقة والمجاز (فی من قال لله على صوم رجب ونوى اليمين أنه نذر ويمين)

هذا مقول القول (حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذراً والكفارة) لكونه

يميناً فهذه ثمرة الخلاف وإذا كان نذراً ويميناً يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز

لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا

دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت أنه يمين بموجبه بقوله لأن إيجاب المباح يوجب

تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة

أيمانكم كما أن شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا

ليس جمعاً بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام

اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازاً

كما ان لفظ الأسد اذا اريد به الهيكل المنصوص يدل على الشجاعة التي هي

لازمة الأسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازاً وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل

ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له۔

**ترجمہ و تشریح :-** (یہ بھی جمع بین الحقیقۃ والجاز کا التزام ہے اور مصنف اسکا جواب دے رہے

ہیں۔ صورت مسئلہ یوں ہے کہ ایک آدمی یہ کہتا ہے ”لنذری صوم رجب“ اللہ کے لئے مجھ پر رجب کے روزے لازم

ہیں۔ تو اس کلام کے ساتھ یا تو (۱) کچھ نیت نہیں ہوگی۔ (۲) یا لفظ نذر کی نیت ہوگی۔ (۳) یا نذر مع نئی الیمین کی

نیت ہوگی۔ تو ان تینوں صورتوں میں تو یہ صرف نذر ہوگی۔ (۴) یا صرف یمین کی نیت ہوگی۔ (۵) اور یا دونوں کی

نیت ہوگی اور ان دونوں صورتوں میں نذر بھی ہے اور یمین بھی (۶) اور یا یمین کی نیت ہوگی نذر کی نفی کے ساتھ تو فقط یمین ہوگی۔)

اب چوتھی اور پانچویں صورت میں کہ کلام امام ابو یوسف کے نزدیک فقط یمین ہے اور حضرات طرفین کے نزدیک یہ نذر اور یمین دونوں ہیں تو اس پر اشکال ہوگا کہ یہ کلام نذر میں حقیقت اور یمین میں مجاز ہے تو جب حضرات طرفین اسکو نذر اور یمین دونوں قرار دیتے ہوئے قضاء ہو جانے کی صورت میں نذر کی وجہ سے قضاء اور یمین ہونے کی وجہ سے کفارہ لازم کرتے ہیں۔ تو انکے قول پر جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئیگا۔ البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ چونکہ اسکو فقط یمین قرار دیتے ہیں اسلئے انکے مذہب پر اعتراض لازم نہیں آتا۔ تو مصنفؒ نے اسکا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ امیں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آئیگا۔ اسلئے کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر اور موجب اور لازم کے اعتبار سے یمین ہے تو یہ بالکل ایسا ہوگا کہ ”اسد“ کا ذکر کرتے ہوئے اس سے میکل مخصوص یعنی شیر مراد لیا جائے اور ذہن اس شیر کی صفت لازمہ شجاعت کی طرف منتقل ہو اور اس لفظ سے شجاعت بھی مراد لی جائے تو جس طرح یہ صورت جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں تو اسی طرح یہاں پر ”لله علی الخ“۔ سے نذر اور یمین دونوں کو مراد لینا بھی جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے۔ چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں۔)

اور اعتراض وارد نہ ہوگا امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے ممتنع ہونے پر اس شخص کے قول کے ساتھ جس نے کہا ”لله علی صوم رجب“ اور یمین کی نیت کی کہ یہ نذر اور یمین دونوں ہیں۔ ”انہ نذر و یمین“ ”قول ابی حنیفہ و محمد“ کے قول کا مقولہ ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ شخص روزہ نہ رکھے تو اس پر قضاء واجب ہے نذر ہونے کی وجہ سے اور کفارہ واجب ہوگا یمین ہونے کی وجہ سے مصنفؒ کہتے ہیں روزہ نہ رکھنے کی صورت میں قضاء اور کفارہ دونوں کا واجب ہونا امام ابو یوسفؒ اور طرفین میں اختلاف کا ثمرہ ہے۔

اور جب یہ نذر بھی ہے اور یمین بھی ہے تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہوگا۔ اسلئے کہ یہ کلام نذر میں حقیقت اور یمین میں مجاز ہے۔ ”لانه نذر بصیغۃ یمین بموجہ“ یہ ”لایرد“ میں نفی کے لئے دلیل ہے یعنی اعتراض لازم نہیں آئیگا۔ اسلئے کہ یہ کلام نذر بصیغۃ اور یمین بموجہ ہے۔ اب یہ کلام یمین بموجہ کیسے ہے اسکو ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ اسلئے کہ یہ کلام ایجاب السباح ہے۔ (یعنی اس شخص کے لئے رجب میں روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں جائز تھا جب اس نے ”لله علی صوم رجب“ کہا تو رجب کا روزہ جو اسکے لئے مباح تھا وہ اس پر فرض ہوا۔ اور ایک فنی کو اپنے

اوپر فرض کرنا اسکی ضد کو اپنے اوپر حرام کرنا ہوتا ہے۔ تو اب رجب میں روزہ نہ رکھنا جو اس شخص کے لئے مباح تھا وہ اس پر حرام ہوا) اور حلال کو اپنے اوپر حرام کرنا یحیئین ہے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا قد فرض اللہ لکم تحلة ایمانکم (چنانچہ حضور ﷺ نے شہد کو جو مباح اور حلال ہے اپنے اوپر حرام کیا تھا اور اللہ تبارک و تعالیٰ نے اسکو یحیئین قرار دیتے ہوئے آپ کو کفارہ اور ادا کرنے کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ حلال کو اپنے اوپر حرام کرنا یحیئین اور قسم ہوتا ہے)

اور ”لله على صوم رجب“ کی نذر بصیغہ اور یحیئین بموجب ایسے ہے جیسے کہ شراء القریب (یعنی اپنے کسی ذی رحم محرم غلام کا خریدنا) صیغہ کے اعتبار سے شراء اور خریدنا ہوتا ہے۔ اور موجب کے اعتبار سے اور حکم کے اعتبار سے تحریر اور آزاد کرنا ہوتا ہے۔

تو حاصل جواب کا یہ ہوا کہ اس کلام کا نذر بصیغہ اور یحیئین بموجب ہونا جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے۔ بلکہ صیغہ تو اس کلام کا نذر کے لئے وضع ہوا ہے۔ اور اس کلام کا موجب اور حکم یحیئین ہے اور موجب سے مراد لازم متاخر ہے۔ تو لفظ کی دلالت اپنے لازم پر مجاز نہیں ہے۔

جیسا کہ لفظ ”اسد“ سے جب ہمیکل مخصوص (یعنی شیر) کا ارادہ کیا جائے تو یہ لفظ اس شجاعت پر بھی دلالت التزامی کرتا ہے۔ جو شیر کے لوازمات میں سے ہے اور یہ مجاز نہیں ہوتا ہے اور مجاز تو صرف وہ لفظ ہے جو استعمال کیا جائے اور اس سے لازم موضوع لہ کا ارادہ بغیر موضوع لہ کے ارادہ کے کیا جائے۔

وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله (يرد عليه أنه إن كان هذا موجه يكون

يمينا وإن لم ينو) أي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وإن لم ينو (وإن لم

يكن موجه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال) في جواب هذا

الإشكال (لا جمع بينهما في الإرادة) لانه لوئ اليمين ولم ينو النذر (لكنه يثبت

النذر بصيغته واليمين بارادته) لأن الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت

الموضوع له وإن لم ينو وحقيقة هذا الجواب أنا نسلم أن اليمين هو المعنى

المجازي لكن في الانشآت يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي

فالحقيقي لمجرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد والمجازي إن أراد فهذه المسئلة

تنقسم القساما فان لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفى اليمين كان

نذر فقط عملاً بالصیغۃ وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر  
 بالصیغۃ ولا تاثير للارادة فيما نواهما وأما اليمين فبالإرادة وان نوى اليمين مع نفى  
 النذر فيمين فقط وهذا الذى اورده اشكالا وهو قوله (فان قيل يلزم ان يثبت  
 النذر ايضا اذا نوى أنه يمين وليس بنذر) لان النذر يثبت بالصیغۃ فيجب أن يثبت  
 مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله (قلنا لما نوى مجازة ونفى حقيقته يصدق  
 ديانة) لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله  
 تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجب القاضى ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق  
 والعناق فانه ان قال اردت المعنى المجازى ونفيت الحقيقى لا يصدق فى القضاء  
 لان هذا الحكم فيما بين العباد فقضاء القاضى أصل فيه۔

**ترجمہ تشریح:-** مصنف کہتے ہیں کہ اس مقام پر میرے دل میں ایک اشکال واقع ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر  
 یمین اس کلام کا موجب ہے تو یہ یمین ہوگی اگرچہ نیت یمین کی نہ بھی کرے۔ جیسا کہ ایک آدمی جب اپنے ذی رحم محرم  
 کو خریدتا ہے تو وہ اس پر آزاد ہوتا ہے۔ اگرچہ خریدنے سے ارادہ آزاد کرنے کا نہ ہو۔ اور اگر یمین اس کلام کا موجب  
 اور مدلول التزامی نہ ہو تو پھر جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہوگا۔

(اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ”لله على صوم رجب“ کا موجب یمین ہے یا نہیں اگر ہے تو پھر اگر یمین کی نیت  
 نہ بھی کرے پھر بھی یمین ہوگی جیسا کہ شرآء قریب کا موجب تحریر ہے تو تحریر کی اگر نیت نہ بھی ہو پھر بھی شرآء قریب کی  
 صورت میں تحریر اور آزاد ہونا لازم ہوگا اور اگر اس کا موجب یمین نہ ہو تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا۔

ممکن ان يقال الخ یہ اصل اشکال کا جواب ہے اور اس اشکال کا جواب نہیں ہے جو پہلے جواب پر وارد کیا  
 گیا ہے۔ اور جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ”لله على صوم رجب“ سے کہنے والے نے یمین کی نیت کی اور نذر  
 کی نیت نہیں کی تو نذر کا معنی نفس صیغہ سے سمجھ میں آ گیا اور یمین کا معنی نیت اور ارادہ سے سمجھ میں آیا تو جمع بین الحقیقۃ  
 والمجاز فی الارادہ نہیں ہوا تو اسلئے فرمایا کہ)

ممکن ہے کہ اس اشکال کے جواب میں کہا جائے کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز فی الارادہ نہیں ہے۔ اسلئے کہ اس  
 نے یمین کا ارادہ کیا اور نذر کی نیت نہیں کی۔ لیکن نذر صیغہ سے ثابت ہوگی اور یمین ارادہ کے ساتھ اسلئے کہ اس کلام کی

وضع نذر کے لئے ہوئی ہے اور وہ انشاء ہے تو موضوع لہ ثابت ہوگا اگرچہ اسکی نیت نہیں کی ہو اور اس جواب کی حقیقت یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ یمین اس کلام ”لله علی صوم رجب“ کا معنی مجازی ہے۔ لیکن انشاءات میں کسی کلام کا معنی حقیقی اور مجازی دونوں ثابت ہو سکتے ہیں پس معنی حقیقی تو نفس صیغہ کے ساتھ ثابت ہوتا ہے خواہ اسکا ارادہ کرے یا نہ کرے۔ اور معنی مجازی کا اگر ارادہ کرے تو ثابت ہوتا ہے اور اگر نہ کرے تو ثابت نہیں ہوتا۔

تو اس مسئلہ کی کئی اقسام اور صورتیں ہیں۔ سو اگر کچھ بھی نیت نہ کی ہو یا صرف نذر کی نیت کی ہو یا نذر کی نیت کی یمین کوئی کرنے کے ساتھ تو (ان تینوں صورتوں میں) صرف نذر ہوگی صیغہ پر عمل کرتے ہوئے۔ اور اگر دونوں کی نیت کی ہو یا صرف یمین کی نیت کی اور نذر کی نفی نہ کی ہو تو نذر بھی ہے اور یمین بھی نذر تو صیغہ کی وجہ سے اور یمین نیت اور ارادہ کی وجہ سے (تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہ آیا اسلئے کہ ارادہ صرف یمین کا ہے اور نذر تو نفس صیغہ سے سمجھ میں آئی ہے اگر کوئی اعتراض کرتا ہے کہ جس صورت میں نذر اور یمین دونوں کی نیت ہو تو اس صورت میں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز فی الارادہ آگیا تو اسکا جواب دیتے ہوئے فرمایا) کہ جب دونوں کا ارادہ کیا ہو تو اس صورت میں ارادہ اور نیت کے لئے کوئی تاثیر نہ ہوگی۔ (اسلئے نیت اور ارادہ کے لئے اثر اس وقت ہوتا ہے جبکہ نفس صیغہ سے سمجھنا مشکل ہو اور یہاں نذر پر تو نفس صیغہ خود دلالت کرتا ہے) اسلئے نیت اور ارادہ کے لئے اکسیں اثر نہیں ہے تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز فی الارادہ لازم نہیں آیا) اور اگر یمین کی نیت ہو نذر کوئی کرنے کے ساتھ تو پھر یہ صرف یمین ہوگی۔

اور اس آخری صورت پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر کہا جائے کہ ضروری ہے کہ جب وہ شخص یہ نیت کرے کہ یمین ہے اور نذر نہیں ہے تو اس صورت میں بھی نذر ثابت ہو جائے گی۔ اسلئے کہ نذر تو صیغہ سے ثابت ہوتی ہے۔ تو ضروری ہے کہ وہ ثابت ہو اگرچہ وہ شخص نیت کرے کہ یہ نذر نہیں ہے تو مصنف نے اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ جب اس شخص نے اپنے اس کلام کے مجاز یعنی یمین کی نیت کی اور حقیقت یعنی نذر ہونے کوئی کیا تو دیانۃ اسکی تصدیق کریں گے اسلئے کہ یہ ایک ایسا حکم ہے جو اسکے اور اللہ کے درمیان (یعنی دیانات کا مسئلہ ہے) تو جب اس نے نذر کوئی کیا تو دیانۃ اسکی تصدیق کریں گے۔

اور اس مسئلہ میں قضاء کے لئے کوئی دخل نہیں ہے یہاں تک کہ قاضی اسکی نذر ہونے کو ثابت کرے اور وہ اس شخص کی نذر کوئی کرنے میں اسکی تصدیق نہ کرے بخلاف طلاق اور عتاق کے مسئلہ کے اسلئے کہ اکسیں اگر وہ شخص کہے کہ میں نے معنی مجازی کا ارادہ کیا تھا۔ اور معنی حقیقی کوئی کیا تھا۔ (مثلاً ایک آدمی اپنی بیوی سے طلاق کہتا ہے اور

پھر یہ کہتا ہے کہ میری مراد طلاق نہیں تھی۔ بلکہ قید اور بیڑیوں سے چھڑانا مراد تھا (تو قضاء اسکی تصدیق نہیں کریں گے۔ اسلئے کہ یہ حکم حقوق العباد میں سے ہے تو قاضی کا فیصلہ اسکی اصل ہے۔) بلکہ ادھر قاضی بھی اگر فیصلہ اسکے حق میں دینا تو نافذ نہ ہوگا اسلئے کہ اسکی تہمت لازم آتی ہے)

(مسئله لا بُدَّ لِلْمَجَازِ مِنْ قَرِيبَةٍ تَمْنَعُ ارَادَةَ الْحَقِيقَةِ عَقْلًا أَوْ خَسًا أَوْ عَادَةً

أَوْ شَرْعًا وَهِيَ أَمَّا خَارِجَةٌ عَنِ الْمُتَكَلِّمِ وَالْكَلَامِ كَدَلَالَةِ الْحَالِ نَحْوِ يَمِينِ الْفُورِ

أَوْ مَعْنَى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَاسْتَغْفِرُ مِنْ اسْتَطَعْتُ مِنْهُمْ فَانَّهُ تَعَالَى لَا يَأْمُرُ

بِالْمَعْصِيَةِ أَوْ لَفْظٌ خَارِجٌ عَنِ هَذَا الْكَلَامِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى لِمَنْ ذَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ

شَاءَ فَلْيُكْفِرْ فَإِنْ سِيَاقُ الْكَلَامِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى "إِنَّا اعْتَدْنَا" يَخْرِجُهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ

لِلتَّخْيِيرِ وَنَحْوُ طَلَقِ أَمْرِ أُنَى إِنْ كُنْتَ رَجُلًا لَا يَكُونُ تَوْكِيلًا أَوْ غَيْرُ خَارِجٌ فَمَا

إِنْ يَكُونُ بَعْضُ الْأَفْرَادِ أَوَّلَى كَمَا ذَكَرْنَا فِي التَّخْصِصِ أَوْ لَمْ يَكُنْ نَحْوُ الْأَعْمَالِ

بِالْأَيَّامِ وَرَفْعٍ عَنِ امْتِنَانِ الْخَطَاءِ وَالنَّسْيَانِ لِأَنَّ عَيْنَ فِعْلِ الْجَوَارِحِ لَا يَكُونُ بِالْأَيَّامِ

وَعَيْنِ الْخَطَاءِ وَالنَّسْيَانِ غَيْرُ مَرْفُوعٍ بَلِ الْمَرَادُ الْحُكْمُ وَهُوَ نَوْعَانِ الْأَوَّلُ الْغَوَابُ

وَالثَّانِي بِنَاءٌ عَلَى رَكْبِهِ وَشَرْطُهُ فَإِنْ مِنْ تَوْضَاعًا بِمَاءٍ نَجَسٍ جَاهِلًا وَصَلَى لَمْ يَجْزِ

وَالثَّانِي بِنَاءٌ عَلَى رَكْبِهِ وَشَرْطُهُ فَإِنْ مِنْ تَوْضَاعًا بِمَاءٍ نَجَسٍ جَاهِلًا وَصَلَى لَمْ يَجْزِ

فِي الْحُكْمِ لِفَقْدِ شَرْطِهِ وَيُنَابِ عَلَيْهِ لَصَدَقَ عَزِيمَتُهُ )

**ترجمہ و تشریح :-** (اس مسئلہ کے عنوان کے تحت مصنف رحمہ اللہ قرآن مجاز اور انکے احکام کو تفصیل سے

بیان کرنا چاہتے ہیں)

مجاز کے لئے کسی ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو معنی حقیقی کے ارادہ سے مانع ہو (خواہ وہ قرینہ مفہوم مجاز

میں داخل ہو جیسا کہ علماء بیان کا مذہب ہے یا شرط ہو مجازی صحت اور اسکے اعتبار کے لئے جیسا کہ علماء اصول کا مذہب

ہے خواہ اس قرینہ کا معنی حقیقی کے ارادہ سے مانع ہونا) عقلاً ہو یا حساً ہو یا عادۃً یا شرعاً اور وہ قرینہ پھر یا متکلم اور کلام

دونوں سے خارج ہوگا جیسے دلالت الحال مثلاً یحییٰ فوراً (اور فوراً لغات القدر) (حنڈی جوش مارنے لگی) کا

صدر ہے اور اسکو مجازاً غلبت اور جلدی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے پھر وہ حالت جس میں کوئی ٹھہراؤ اور سنجیدگی نہیں

ہوتی کو اس ”نور“ کے ساتھ سٹی کیا گیا ہے۔ چپے کہا جاتا ہے ”رجع من فورہ“ جبکہ جلدی واپس ہوا ہو) یادہ منکلم میں کوئی معنی ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے واستغفر الا یہ۔ (اور ان میں جس پر تیرا قابو چلے اپنی چیخ پکار سے یعنی اغواء اور دوسرے سے اس کا قدم راہ راست سے اکھاڑ دینا اور ان پر اپنے سوار اور پیادے چڑھالانا الخ بنی اسرائیل) (اسلئے کہ یہاں پر قرینہ معنی حقیقی جو طلب اور ایجاب ہے، سے مانع ہے اسلئے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ حکیم ہے اور) وہ معصیت کا حکم نہیں دیتا۔ (تو اسلئے یہ مجاز ہوا شیطان کو دوسرے پر قدرت دینے سے اسلئے کہ مامور کو کسی فعل کا امر کرنا اس کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ مامور اس کام پر قدرت رکھتا ہو آلات اور اسباب کے موافق ہونے کے ساتھ) اور یا ایہذا لفظ ہوتا ہے جو اس کلام سے خارج ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد فمن شاء فليؤمن من الاية۔ جو چاہے ایمان لے آئے اور جو چاہے کفر کرے اسلئے کہ اس کلام کا سیاق جو اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے ”انا اعدنا“ کہ ہم نے کافروں کے لئے ایسی آگ تیار کر رکھی ہے جسکی قاتیں ان پر گھیراؤ کر لیں گی اسکو ٹھہر سے نکالتا ہے اور جیسے ایک آدمی کا کسی شخص سے یہ کہنا کہ اگر تم مرد ہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو تو یہ تو کیل باطلاق نہیں ہوگا۔ (اسلئے کہ تو کیل باطلاق مراد ہونے کا تقاضا نہیں کرتا چنانچہ عورت کو بھی طلاق کا وکیل بنایا جاسکتا ہے)

یا ایہذا لفظ ہوگا جو خارج نہیں ہوگا تو پھر یا تو بعض افراد پر اس کا صادق ہونا اولیٰ ہوگا بعض دوسروں کی بنسبت یا نہیں جیسے فرمایا ”الاعمال بالنیات“ اور ”رفع عن امتی الخطاء والنسیان“ اسلئے کہ عین فعل جو ارجح بغیر نیت کے ہو نہیں سکتا۔ اور عین خطاء اور نسیان امت سے مرفوع نہیں ہے۔ (اسلئے کہ امت کے افراد سے خطاء اور نسیان واقع ہوتا رہتا ہے) بلکہ مراد حکم ہے۔ (اور مطلب یہ ہے کہ اعمال کا حکم نیتوں کے ساتھ ہے اور خطاء اور نسیان کا حکم امت سے مرفوع ہے) اور وہ حکم دو قسم پر ہے۔ (۱) ثواب اور گناہ (۲) صحت اور فساد وغیرہ۔ اور اول یعنی ثواب اور گناہ کی بناء خلوص نیت پر ہے۔ اور دوسرے جواز اور فساد کی بناء ارکان اور شرائط پر ہے۔ اسلئے کہ جو شخص نجس پانی سے لاعلمی کے ساتھ وضو کر کے نماز پڑھے تو حکم کے اعتبار سے جائز نہیں اسلئے کہ شرط صلوٰۃ جو کہ طہارت ہے موجود نہیں لیکن اسکو نماز پڑھنے پر اجر اور ثواب ملے گا۔

ولما اختلف الحكماء صار الاسم بعد كونه مجازاً مشتركاً فلا يعم أمّا عندنا

فلان المشترك لا عموم له وأمّا عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت

احدهما وهو النوع الأول من الحكم وهو الثواب اتفاقاً لم يثبت الآخر أي النوع



الآخر وهو الجواز ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا

يشرب من هذه البير حتى اذا استفه او كرع لا يحث ونحو لا يضع قدمه في

دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصوصية يصرف إلى الجواب لأن

معناه الحقيقي مهجور شرعاً وهو كالمهجور عادة في تناول الاقارار والا نكار۔

**ترجمہ و تشریح:-** اور جب دونوں حکم (یعنی حکم کی دونوں قسمیں) مختلف ہیں تو اسم حکم مجاز ہونے کے بعد مشترک ہو گیا (کیونکہ ثواب اور گناہ اور جواز اور فساد دونوں کو شامل ہوا) لہذا اس میں عموم نہیں ہوگا ہمارے نزدیک تو اسلئے کہ عموم مشترک باطل ہے اور انکے نزدیک (شوافع کے نزدیک) اسلئے کہ عموم مجاز باطل ہے تو جب ایک ثابت ہو اور وہ نوع اول یعنی ثواب ہے بالاتفاق تو دوسری یعنی دوسری قسم ثابت نہیں ہوگی اور وہ جزا ہے۔ (پس ”الاعمال بالنیات“ میں چونکہ حکم سے مراد بالاتفاق ”ثواب“ ہے لہذا جواز اور صحت مراد نہیں ہوگا۔ اور ”رفع عن امتی الخطاء والنسیان“ میں چونکہ حکم سے مراد گناہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ میری امت سے خطاء اور نسیان کا گناہ اٹھایا گیا ہے تو لہذا حکم دنیوی جو کفارہ یا قضاء وغیرہ ہے اسکی نفی مراد نہیں ہوگی)

اور مثلاً ایک آدمی کہتا ہے کہ اس کھجور میں سے نہیں کھاؤں گا اور یا اس آنے میں سے نہیں کھاؤں گا۔ اور یا اس کنویں سے نہیں پیوں گا۔ (تو ادھر کھجور میں سے کھانے کا معنی حقیقی اسکے پتے اور شاخوں میں سے کھانا ہے اور آنے میں سے کھانے کا معنی حقیقی اس آنے کو سوکھا پھانکنا ہے اور کنویں میں سے پینے کا معنی حقیقی کنویں کے ساتھ منہ لگا کر پینا ہے اور یہ سب حساً اور عادۃً متروک ہے تو اسلئے یہاں مجاز مراد ہوگا۔ تو کھجور کھانے سے اسکے پھل میں سے کھانا مراد ہوگا آنے میں کھانے سے مراد اسکی پکی ہوئی روٹی کھانا اور کنویں سے پینے سے مراد یہ ہوگا کہ ہاتھ یا برتن وغیرہ کے ساتھ پی لے۔ لہذا جب معنی مجازی مراد ہوا تو معنی حقیقی مراد نہیں ہوگا) تو اگر اس نے آٹا پھانک لیا یا اس نے (کسی تکلف کے ساتھ) کنویں کے ساتھ منہ لگا کر پیا تو حائث نہیں ہوگا۔

اور جیسے ”لا يضع قدمه فی دار فلان“ (میں حقیقی مفہوم اس شخص کے گھر سے باہر لیٹ کر پاؤں اندر رکھنا ہے۔ اور یہ عادۃً متروک ہے لہذا یہ دخول سے مجاز ہوگا وہ دخول پھر جس طرح بھی ہو چنانچہ ننگے پاؤں یا سوار ہو کر یا پیدل جس طرح بھی داخل ہوگا حائث ہوگا)

اور جیسے اسماء منقولہ ہیں کہ انکا حقیقی مفہوم بھی عرفاً متروک ہے مثلاً دابہ کا حقیقی مفہوم ”مایدب علی

الارض“ جو زمین پر بیگنا ہو۔ اور عرفاً اسکا استعمال صرف گھوڑے پر کیا جاتا ہے۔ تو یہی مجاز لغوی مراد ہوگا اور حقیقت لغوی مراد نہیں ہوگا اسی طرح مقولات شرعیہ اور اصطلاحیہ میں بھی معنی حقیقی چونکہ متروک ہے۔ اسلئے معنی مجازی مراد ہونگے) اور جیسے توکیل بالخصوص مت ہے اسکو بھی مطلق جواب پر محمول کرینگے اسلئے کہ اسکا معنی حقیقی (جو جھگڑنا ہے اور باطل کو حق اور حق کو باطل بتانا ہے وہ) شرعاً متروک ہے اور متروک شرعاً متروک عادت کی طرح ہے لہذا بہتر اقرار اور انکار کو شامل ہوگا۔

اعلم أنَّ القرينة إما خارجة عن المتكلم والكلام اى لا تكون معنى فى المتكلم اى صفة له ولا تكون من جنس الكلام او تكون معنى فى المتكلم اى تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التى هى من جنس الكلام إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بل يكون فى كلام آخر اى يكون ذالك اللفظ الخارج دالاً على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل هو عين هذا الكلام او شئ منه يكون دالاً على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين إما أن يكون بعض الأفراد أولى كما ذكرنا فى التخصيص أن المخصص قد يكون كون بعض الأفراد ناقصاً او زائداً فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لى حرّاً لا يقع على المكاتب مع أن المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازاً من حيث أنه مقصور على بعض الأفراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الأفراد أولى فانحصرت القرينة فى هذه الاقسام

فان قيل قد جعل فى فصل التخصيص كون بعض الأفراد أولى من قسم المخصص الغير الكلامى وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامى أن الكلام بصريحه يوجب فى بعض الأفراد حكماً ناقضاً لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذا لك لا يكون كلامياً فيكون بعض الأفراد أولى بكونه مخصصاً غير كلامى بهذا التفسير وهنا يعنى بالقرينة اللفظية أن يفهم من اللفظ باى طريق كان أن الحقيقة غير مرادة وفى كل مملوك لى حر يفهم

من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظيةً جئنا إلى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذکور عقیب ذالک القسم لکن لم یذکر فی کل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلاً او حساً او عادة او شرعاً فنبین ههنا هذا المعنى۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ قرینہ یا متکلم اور کلام دونوں سے خارج ہوگا یعنی نہ تو قرینہ کوئی ایسا معنی ہوگا جو متکلم میں حاصل ہو اور اسکی صفت ہو اور نہ وہ جنس کلام میں سے ہوگا اور یا وہ قرینہ متکلم میں کوئی معنی ہوگا اور یا جنس کلام میں سے ہوگا (مطلب یہ ہوا کہ قرینہ ابتداءً تین قسم پر ہے (۱) متکلم اور کلام دونوں سے خارج ہوگا (۲) قرینہ کوئی ایسا معنی ہوگا جو متکلم میں ہوگا (۳) قرینہ جنس کلام میں سے ہوگا) پھر وہ قرینہ جو جنس کلام میں سے ہو یا ایسا لفظ ہوگا جو اس کلام سے خارج ہوگا جس میں مجاز ہے۔ بلکہ وہ قرینہ کسی اور کلام میں ہوگا۔ یعنی وہ لفظ جو اس کلام سے خارج ہو وہ حقیقت کے مراد نہ ہونے پر دلالت کریگا یا وہ لفظ اس کلام سے خارج نہ ہوگا۔ بلکہ یعنی وہ کلام ہوگا جس میں مجاز ہے یا اسکا کوئی حصہ اور جزو ہوگا جو عدم ارادہ حقیقت پر دلالت کریگا۔

پھر یہ قسم جو کلام سے خارج نہیں ہوتی یہ بھی دو قسم پر ہے یا تو بعض افراد پر اسکا صدق اولیٰ ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے تخصیص میں ذکر کیا۔ کہ شخص کبھی بعض افراد کا ناقص ہونا یا زائد ہونا ہوتا ہے تو لفظ بعض دوسرے افراد کے ساتھ اولیٰ ہوتا ہے۔ پس جب کوئی شخص کہے ”کل مملوک لی حر“ تو یہ مکاتب پر صادق نہیں ہوگا۔ اور اس قول کی بنا پر مکاتب آزاد نہیں ہوگا۔ حالانکہ مکاتب بھی حقیقتہً مملوک ہے تو یہ لفظ مجاز ہوا اس وجہ سے کہ یہ بعض افراد پر جو کہ غیر مکاتب ہے مقصور ہے یا بعض افراد اولیٰ نہیں ہوئے تو قرینہ ان اقسام میں محصور ہوا۔

(تو قرینہ کی کل اقسام اب تک آٹھ ہو گئیں (۱) قرینہ متکلم اور کلام دونوں سے خارج ہو (۲) قرینہ متکلم کی کوئی صفت ہو جیسے ذات حکیم کے ساتھ وصف حکمت قائم ہے اور وہ دلالت کرتا ہے کہ کلام کا معنی حقیقی مراد نہیں کمافی قولہ تعالیٰ واستغفر من استطعت الا یہ (۳) جنس کلام میں سے ہو اور وہ کلام جس میں مجاز ہے اس سے خارج ہو یعنی کسی اور کلام میں ہو جیسے فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليکفر یہ ایک کلام ہے اور اسکا معنی حقیقی جو ایمان اور کفر میں تخییر ہے مراد نہیں اور اس پر قرینہ اس کلام سے خارج ہے لیکن جنس کلام سے ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے انا اعتدنا للکافرین ناراً احاط بهم سرادقها الا یہ۔ کیونکہ کافروں کے لئے آگ تیار کرنا قرینہ ہے کہ فمن

شاء فلیکفر کا معنی حقیقی مراد نہیں بلکہ یہ کلام زجر اور توخ کے لئے چلایا گیا ہے۔ (۴) قرینہ جنس کلام سے ہو کر اس کلام سے خارج نہ ہو بلکہ وہ کلام خود بحینہ قرینہ ہے کہ اس کا معنی حقیقی مراد نہیں۔

(۵) قرینہ جنس کلام سے ہو کر اس کلام کا جزو ہو (۶) قرینہ جنس کلام میں سے ہو اور بعض افراد اولیٰ بالصدق ہوں بعض اخر سے مثلاً بعض افراد پر صدق نقصان کے ساتھ ہونے کی وجہ سے وہ مراد نہ ہو۔ (۷) قرینہ جنس کلام میں سے ہو کر بعض افراد پر صدق میں کوئی معنی زائد موجود ہونے کی وجہ سے وہ مراد نہ ہو مثلاً لایا کل المساکھۃ کہہ دیا تو اس کا صدق انکور اور کجور پر معنی زائد کے ساتھ ہے اسلئے یہ مراد نہ ہونگے تو انکور اور کجور کھانے سے حادث نہیں ہوگا (۸) قرینہ جنس کلام میں ہو اور بعض افراد بعض سے اولیٰ بالصدق نہ ہو جیسے انما الاعمال بالنیات۔ تو یہ کلام خود دلالت کرتا ہے کہ نفس اعمال کا نیتوں سے ہونا مراد نہیں بلکہ حکم اعمال مراد ہے اور اس میں بعض افراد بعض سے اولیٰ نہیں ہیں)

فان قيل الخ: اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فصل تخصیص میں بعض افراد کا اولیٰ بالصدق ہونا تخصیص غیر کلامی کی قسم بنائی تھی اور یہاں بعض افراد کا اولیٰ ہونا قرینہ لفظیہ کی اقسام میں سے بنایا تو پھر تخصیص غیر کلامی اور تخصیص کلامی میں فرق کیا ہوا؟

قلنا الخ: جواب کا حاصل یہ ہے کہ تخصیص کلامی سے مراد یہ ہے کہ کلام صراحۃً بعض افراد میں ایسا حکم ثابت کرے جو حکم عام کے لئے مخالف ہو اور ہر تخصیص جو اس طرح نہ ہو وہ تخصیص کلامی نہیں ہوتا۔ تو بعض افراد کا اولیٰ ہونا اس تفسیر کے اعتبار سے تخصیص غیر کلامی ہوتا ہے اور یہاں پر قرینہ لفظیہ سے مراد یہ ہے کہ لفظ سے کسی طرح معلوم ہو جائے کہ معنی حقیقی مراد نہیں ہے۔ اور کل مملوک لی حر“ میں لفظ مملوک سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکاتب کو شامل نہیں ہے (اسلئے کہ مکاتب میں ملکیت ناقص ہوتی ہے کیونکہ وہ پد آ آزاد ہوتا ہے تو اسلئے قرینہ لفظیہ ہوا۔

اب ہم ان امثلہ کی طرف آتے ہیں جو متن میں مذکور ہیں تو ہر قسم کی مثال ان اقسام میں سے اس قسم کے بعد مذکور ہے لیکن مصنف نے ہر مثال میں یہ بیان نہیں کیا کہ قرینہ جو ارادہ حقیقت سے مانع ہے وہ مانع عقلا ہے یا حاسا اور عادت ہے یا شرعاً تو یہاں ہم اس معنی کو بیان کریں گے۔

فَفِي يَمِينِ الْفَوْرِ كَمَا إِذَا ارَادَتِ الْمَرْأَةُ الْخُرُوجَ لِقَالَ إِنْ خَرَجْتَ فَأَنْتِ طَالِقٌ يَحْمِلُ

عَلَى الْفَوْرِ فَالْقَرِينَةُ مَانِعَةٌ عَنْ ارَادَةِ الْحَقِيقَةِ عَرَفًا وَالْمَعْنَى الْحَقِيقِي الْخُرُوجُ مُطْلَقًا

وفی قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلاً وكذا في قوله تعالى "فمن شاء فليؤمن" لان التخيير وهو الإباحة مع العذاب المستفاد من قوله تعالى "إنا اعتدنا للظالمين ناراً" ممتنع عقلاً

وفی قوله طلق امرأتی إن كنت رجلاً الحقيقة ممتنع عرفاً وفی قوله صلى الله عليه وسلم "الاعمال بالنيات" الحقيقة غیر مرادة عقلاً وفی لا يأكل هذه النخلة والدقيق حساً وفی لا يشرب من هذه البير حساً او عرفاً وفی لا يضع قدمه عرفاً وفی الاسماء المنقولة إما عرفاً عاماً او خاصاً او شرعاً وفی التوكيل بالخصومة شرعاً.

فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع فی قوله لا يأكل من هذه النخلة حساً لان المحلوف عليه عدم أكلها فهو غير ممتنع حساً بل أكلها كذا لك قلنا اليمين اذا دخلت فی النفي كانت للمنع فموجب اليمين أن يصير ممنوعاً باليمين وما لا يكون ما كولا حساً او عادة لا يكون ممنوعاً باليمين

ثم عطف على أول المسئلة وهو أنه لا بُد للمجاز من قرينة قوله فأمّا اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فعند ابی حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي أولى لأن الأصل لا يترك إلا ضرورةً وعندهما المعنى المجازي أولى ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة يصرف إلى القضم وعندهما إلى أكل ما فيها -

**ترجمہ وتشریح:** - پس یمین فور (جس کا معنی گذشتہ بیان میں گذر چکا) مثلاً کسی آدمی کی بیوی نے باہر جانے کا ارادہ کیا تو اس شخص نے اس سے کہا کہ اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے تو اسکو یمین فور پر حمل کر بیٹھے (کیونکہ ان خاص حالات میں اس آدمی کو بیوی کے باہر جانے پر غصہ آیا ہوگا اور اس نے یہ قسم کھائی ہوگی۔ لہذا اگر وہ عورت اس وقت نہ نکلی اور کسی اور وقت میں جب شوہر کا غصہ ٹھنڈا ہوا ہو۔ نکلی تو طلاق نہ ہوگی۔) اسلئے کہ قرینہ عرفاً معنی حقیقی کے ارادہ سے مانع ہے اور معنی حقیقی مطلق خروج ہے (تو جب مطلق خروج مراد نہیں اور اس خاص حالت میں عورت نکلی نہیں تو طلاق واقع نہیں ہوگی)

اور اللہ تعالیٰ کے قول "واستفزز من استطعت منهم" میں قرینہ عقلاً معنی حقیقی کے ارادہ سے مانع

ہے۔ (اور وہ قرینہ مشکلم کی صفت ہے جو کہ اسکا حکیم ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم برائی کا حکم نہیں دیتا لہذا یہ تمکین پر محمول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو یعنی شیطان کو اغواء پر قدرت دی ہے)

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول ”فمن شاء فليؤمن“ میں بھی قرینہ عقلاً مانع ہے۔ کہ معنی حقیقی جو کہ تخیر یعنی کفر کرنے اور ایمان لانے کی کھلی اجازت ہے مراد نہیں اسلئے کہ اباحت کفر اس عذاب کے باوجود جو اللہ تعالیٰ کے قول ”انا اعتدنا للظالمين نارا“ سے مستفاد ہے عقلاً ممتنع ہے۔ اور آدمی کے قول ”طلق امرائی ان كنت رجلاً“ میں معنی حقیقی عرفاً ممتنع ہے۔ (اسلئے کہ معنی حقیقی تو کیل بالطلاق ہے اور اسکو رجلیت کے ساتھ معلق نہیں کیا جاتا لہذا تہدید اور توخ مراد ہے) اور آپ ﷺ کے قول ”الاعمال بالنيات“ میں معنی حقیقی عقلاً مراد نہیں ہے۔ (اسلئے کہ عقل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وجود اعمال کو نیتوں پر موقوف نہیں کیا ہے اسلئے کہ بہت سارے اعمال ہیں جو بغیر نیت اور ارادہ کے موجود ہوتے ہیں) اور لا یا کل من هذه النخلة اور لا یا کل من هذا الدقيق“ میں قرینہ حساً دلالت کرتا ہے کہ معنی حقیقی مراد نہیں اور ”ولا يشرب من هذه البير“ میں قرینہ حساً اور عرفاً دلالت کرتا ہے کہ معنی حقیقی مراد نہیں ہے۔ اور ”لا يضع قدمه“ قرینہ عرفاً دلالت کرتا ہے کہ معنی حقیقی مراد نہیں۔

اور اسماء منقولہ میں عرف خاص یا عرف شرع دلالت کرتا ہے کہ معنی حقیقی مراد نہیں۔ (منقول اگر عرفی ہے تو عرف عام دلالت کریگا کہ معنی حقیقی مراد نہیں اور ناقل اگر اہل عرف خاص یعنی اہل اصطلاح ہے تو عرف خاص دلالت کریگا اور اگر ناقل اہل شرع ہے تو پھر عرف شرع دلالت کریگا کہ معنی حقیقی مراد نہیں ہے اور تو کیل بالخصوصۃ میں عرف شرع دلالت کرتا ہے کہ معنی حقیقی (جو کہ جھگڑنا اور اثبات باطل اور ابطال حق ہے وہ) مراد نہیں

فان قيل الخ اگر کوئی اعتراض کرے کہ آدمی کے قول ”لا یا کل من هذه النخلة“ میں معنی حقیقی کے ممتنع ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے اسلئے کہ یہاں قسم نہ کھانے کا اٹھائی ہے اور نہ کھانا حساً ممتنع نہیں بلکہ کھانا حساً ممتنع ہے قلنا الخ ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ قسم جب نفی میں آجائے تو وہ رکنے کے لئے ہوتی ہے تو موجب یحیٰں اور قسم کا یہ ہوگا کہ وہ کام قسم کی وجہ سے ممنوع ہو جائے اور جو چیز حساً اور عادۃً نہیں کھائی جاتی وہ یحیٰں کے ساتھ ممنوع نہیں ہوتی (لہذا قسم پھر نہ کھانے سے نہیں ہوئی بلکہ کھانے سے ہوئی اور کھجور کے درخت میں سے کھانے کا معنی حقیقی حساً اور عادۃً اس طرح ہے کہ ابکا چورن بنا کر کھایا جائے یہ ممتنع ہے کیونکہ اسکا چورن بنا کر نہیں کھایا جاتا) پھر مصنف رحمہ اللہ نے اول مسئلہ جو ”ولا بد للمجاز من قرينة“ ہے اپنے قول فاما اذا كانت الحقيقة الخ“ کو عطف کرتے ہوئے فرمایا کہ

پس جب حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک معنی حقیقی پر حمل کرنا اولیٰ ہے اسلئے کہ اصل جو کہ معنی حقیقی ہے کو بغیر ضرورت کے ترک نہیں کیا جاتا اور صاحبان کے نزدیک معنی مجازی (یعنی عموم مجاز) اولیٰ ہے اور اسکی نظیر اس کا قول ”لا یأکل من هذه الحنطة“ (کیونکہ گندم کے دانوں کو بھون کر یا اسکے بغیر چبا کر کھایا جاتا ہے لیکن عام طور پر گندم کو روٹی بنا کر کھایا جاتا ہے) تو اسلئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حقیقت پر حمل کرتے ہوئے چبانے کی طرف اسکو پھیریں گے (لہذا اگر اس نے روٹی کھائی تو حادثہ نہ ہوگا) اور صاحبین کے نزدیک جو کچھ گندم سے حاصل کیا جاتا ہے (اور اسکو گندم کھانا تصور کیا جاتا ہے) کے کھانے کے ساتھ وہ شخص حادثہ ہوگا۔

(مسئلہ وقد يتعلم المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لا مرأته وهي اكبر منه سناً او معرفة النسب هذه بنتي أما الحقيقة) ای المعنى الحقيقي وهو النسب (فی الفصل الاول) ای فی الاکبر سناً منه (فظاهره وفي الثاني فلائها) ای الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (إما أن ثبت مطلقاً ای فی حقہ وفي حق من اشتهر النسب منه) ای یکون دعوتہ معتبرۃ فی حقہما بأن یثبت النسب منه وینتفی ممن اشتهر منه (ولا یمكن هذا) ای ثبوت النسب من المدعی وانتفاؤه ممن اشتهر منه (لأنه یثبت ممن اشتهر منه أو فی حق نفسه فقط) ای یثبت المعنى الحقيقي وهو النسب فی حق نفسه فقط بأن یثبت منه من غیر ان ینتفی ممن اشتهر منه (وذا متعلز) ای الثبوت فی حق نفسه فقط (لان الشرع یکذبه لا شتھاره من الغیر فلا یکون) ای تکذیب الشرع المدعی (اقل من تکذیب نفسه والنسب مما یحتمل التکذیب والرجوع بخلاف العتی) فی أنه لا یحتمل التکذیب والرجوع (وأما المجاز) عطف علی قوله أما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازی متعلز (وهو التحريم فلأن التحريم الذي یثبت بهذا) ای بلفظ هذه بنتی (مناف لملك النکاح فلا یکون حقاً من حقوله)

بیانہ انہ ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا یخلو إما أن یثبت التحريم الذي یقتضی صحة النکاح السابق أو التحريم الذي لا یقتضیها والثانی منتف لانه لو قال لا جنبیة

معروفة النسب هذه بنتی يكون لغواً فعلم أنه إن ثبت التحريمُ يثبت التحريم الذي يقتضی صحة النكاح السابق ويكون حقاً من حقوق النكاح كما لطلاق وذاك ايضاً محال لأن هذا اللفظ يذلُّ على التحريم الذي يقتضی بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح

**ترجمہ تشریح:-** ”اگر کلام کا معنی حقیقی اور مجازی دونوں معتذر ہوں تو اس کا حکم“

اور بسا اوقات کلام کا معنی حقیقی اور مجازی دونوں صحیح ہوتے ہیں (تو اس وقت وہ کلام لغو اور باطل ہو جاتا ہے) جیسے ایک آدمی اپنی بیوی کے متعلق کہتا ہے کہ یہ میری بیٹی ہے اور حال یہ ہے کہ وہ عورت اس شخص سے عمر میں بڑی ہے یا اس کا نسب معروف اور مشہور ہے تو ادھر معنی حقیقی جو کہ نسب ہے پہلی صورت میں یعنی جب وہ عورت اس شخص سے عمر میں بڑی ہو، کا بطلان ظاہر ہے اور دوسری صورت (یعنی جب اس عورت کا نسب کسی اور سے معروف اور مشہور ہو) تو اس لئے کہ معنی حقیقی (جو کہ نسب ہے) یا تو مطلقاً ثابت ہوگا یعنی اس شخص کے حق میں بھی اور جس سے نسب مشہور ہے اسکے حق میں بھی ثابت ہوگا بایں معنی کہ اس کا یہ دعویٰ دونوں کے حق میں معتبر ہو۔ اور نسب اس دعویٰ کرنے والے سے ثابت ہو اور جس سے نسب مشہور ہے اس سے منافی ہو اور یہ ممکن نہیں کہ مدعی سے نسب ثابت ہو اور جس سے نسب مشہور ہے اس سے منتهی ہو جائے اس لئے کہ نسب اس صورت میں صرف اس سے ثابت ہے جس سے نسب مشہور ہے یا یہ دعویٰ نسب جو کہ معنی حقیقی ہے اس مدعی کے حق میں ثابت ہوگا۔ اور جس سے نسب مشہور ہے اس سے منتهی نہ ہوگا اور یہ معتذر ہے کہ صرف اسکے حق میں نسب ثابت ہو اس لئے کہ شریعت اس شخص کی تکذیب کر رہی ہے۔ اس لئے کہ اس عورت کا نسب غیر سے مشہور ہے۔ (اور ایک شخص کا نسب دوسروں سے ثابت نہیں ہوتا) تو شریعت کا اسکو جھٹلانا اس آدمی کے اپنے آپ کو خود جھٹلانے سے کم درجہ کا نہیں ہوگا۔ (اور جب ایک آدمی کسی بچے کے متعلق نسب کا دعویٰ کرتا ہے پھر کہتا ہے کہ میں جھوٹ بول رہا تھا تو اسکے اس کلام کا اعتبار کیا جاتا ہے تو جب شریعت یہاں پر اس عورت کے نسب کے کسی اور سے مشہور ہونے کی وجہ سے اس شخص کی تکذیب کر رہی ہے تو اس کا بھی اعتبار کرنا چاہیے)

اور نسب ان اشیاء میں سے ہے جو تکذیب اور رجوع کا احتمال رکھتا ہے (یعنی کسی بچے کے متعلق نسب کا دعویٰ کر کے پھر اس دعویٰ سے رجوع کرنا اور اپنے آپ کو جھٹلانا درست ہے)

(پھر یہاں پر ایک سوال وارد ہوتا ہے کہ جس طرح معروفۃ النسب بیوی کے متعلق ”ہذه بنتی“ کہنے سے



معنی حقیقی کے صحیح نہ ہونے کی وجہ سے اس عورت کو طلاق نہیں ہوتی تو اسی طرح معروف النسب غلام کے بارے میں اگر ”ہذا ابنی“ کہہ دے تو اس میں بھی معنی حقیقی صحیح نہ ہونے کی وجہ سے آزاد نہیں ہونا چاہیے تو مصنف نے اس سوال کے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ (بخلاف عتق کے کیونکہ وہ تکذیب اور رجوع کا احتمال نہیں رکھتا۔) اسلئے اگر معروف النسب غلام سے ”ہذا ابنی“ کہا تو آزاد ہو جائیگا

اور مصنف کا قول ”و اما المجاز“ اس کے قول ”اما الحقیقة“ پر عطف ہے اور اما المجاز سے مراد معنی مجازی ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ معنی مجازی جو کہ تحریم اور اس عورت کا اس شخص پر حرام ہونا ہے وہ بھی معتذر ہے اسلئے کہ وہ تحریم جو ہذہ بنتی سے ثابت ہوتی ہے وہ ملک نکاح کے منافی ہے تو اسلئے وہ حقوق نکاح میں سے کوئی حق نہیں ہوگا۔ اور تفصیل اسکی یہ ہے کہ اگر ”ہذہ بنتی“ کے لفظ سے تحریم ثابت ہو جائے تو یہ تحریم یا تو وہ تحریم ہوگی جو نکاح سابق کی صحت کا تقاضا کرے گی اور یا وہ تحریم ہوگی جو نکاح سابق کی صحت کا تقاضا نہیں کرتی اور یہ دوسری صورت (یعنی وہ تحریم ثابت ہو جو نکاح سابق کی صحت کا تقاضا نہیں کرتی) مستغنی ہے اسلئے کہ اگر کوئی آدمی کسی اجنبیہ خاتون جس کا نسب کسی شخص سے معروف اور مشہور ہو کہے کہ ”ہذہ بنتی“ تو اس کا یہ کلام لغو ہوتا ہے۔ (لہذا اگر اس کلام کے بعد وہ شخص اس اجنبیہ عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو نکاح صحیح ہو جاتا ہے) تو معلوم ہوا کہ اس کلام سے اگر تحریم ثابت ہو تو وہ تحریم ہوگی جو نکاح سابق کی صحت کا تقاضا کرتی ہے اور یہ تحریم حقوق نکاح میں سے کوئی حق مثلاً طلاق ہوگی اور یہ محال ہے اسلئے کہ یہ لفظ ”ہذہ بنتی“ نکاح سابق کے بطلان پر دلالت کرتا ہے تو اس سے وہ تحریم کیسے ثابت ہوگی جو نکاح کے حقوق میں سے کوئی حق ہے۔

(لہذا جب ”ہذہ بنتی“ کا معنی حقیقی جو کہ ثبوت نسب ہے اور معنی مجازی جو کہ طلاق ہے دونوں مراد نہیں ہو سکتے تو یہ کلام لغو اور باطل ہوگا۔)

واعلم ان تقریر فخر الاسلام رحمہ اللہ علی هذا الوجه ان الحقیقة إما ان تثبت فی حقہ وحق من اشتهر منه وذا غیر ممکن او فی حق نفسه فقط ثم هذا إما ان یثبت فی حق النسب وذا متعذر لان الشرع یکذبه او فی حق التحريم وذا لا یمکن ایضا لان التحريم الذی یثبت بهذا منافی لملک النکاح کما ذکرنا واما المجاز وهو التحريم فلیتلک المنافات ایضاً

والفرق بین التحريم الاول والثاني أنَّ المراد بالتحريم الأول ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجبٌ للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دالٌّ على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازاً بل إنما يكون مجازاً اذا أطلق السقف وأريد به الجدار فأقول لا حاجة إلى قوله إما أن يثبت في حق النسب أو في حق التحريم لأن الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الأصل فهذا الترديد يكون قبيحاً فالدليل النافي لهذا التحريم المدلول التزاماً ليس كونه منافياً بملك النكاح بل الدليل النافي هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه إن ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضاً للمنافات المذكورة ولوردد بهذا الوجه وهو أنه إن ثبت التحريم فإما أن يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو محال ايضاً لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو ايضاً محال للمنافات المذكورة لكان أحسن.

**ترجمہ وتشریح :-** اور جان لو کہ امام فخر الاسلام رحمہ اللہ کی تقریر اس مقام پر اس طرح ہے کہ حقیقت (یعنی معنی حقیقی جو کہ ثبوت نسب ہے) یا اس کے حق میں اور جس سے نسب مشہور ہے دونوں کے حق میں ثابت ہوگا۔ (یعنی دعویٰ کرنے والے زوج سے نسب ثابت ہوگا اور جس سے نسب مشہور ہے اس سے منطفی ہوگا) اور یہ ناممکن ہے (اسلئے کہ اس عورت کا نسب جن ماں باپ سے مشہور ہے ان سے ثابت ہے) یا معنی حقیقی (جو ثبوت نسب ہے) صرف اس (زوج) کے حق میں ثابت ہوگا۔ پھر یہ مفہوم یا تو نسب کے حق میں ثابت ہوگا (مطلب یہ کہ نسب اس سے ثابت ہوگا اور جس سے مشہور ہے اس سے منطفی نہیں ہوگا) اور یہ بھی معذور ہے اسلئے کہ شریعت اسکی تکذیب کرتی ہے۔ (اسلئے کہ شرعی حیثیت سے اس عورت کا نسب اس سے ثابت ہے جس سے مشہور ہے) اور یا یہ مفہوم تحریم کے حق میں ثابت ہوگا۔ (یعنی حدہ بنتی سے فقط تحریم ثابت ہوگی) اور یہ بھی ناممکن ہے اسلئے کہ وہ تحریم جو ان الفاظ سے ثابت ہوتی ہے وہ ملک نکاح کے منافی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور جہاں تک مجاز کا تعلق ہے جو کہ تحریم ہے تو وہ بھی اس منافات کی بناء پر

معذور ہے (اب سوال ہوگا کہ وہ تحریم جو معنی حقیقی کے ضمن میں حاصل ہوئی اور وہ تحریم جو معنی مجازی ہے دونوں میں فرق کیا ہے تو مصنفؒ نے فرمایا کہ) پہلی تحریم جو معنی حقیقی کے ضمن میں ہے۔ اور دوسری تحریم جو معنی مجازی ہے میں فرق یہ ہے کہ تحریم اول دلالت التزامی کے ساتھ ثابت ہے (اسلئے کہ لفظ ”ہذہ بنتی“ کا معنی حقیقی ثبوت نسب ہے جو کہ اس عورت کا اس شخص کے لئے بیٹی ہونا ہے اور بیٹی ہونے کے لوازمات میں سے اسکا حرام ہونا ہے اس شخص پر جسکے لئے وہ بیٹی ہو۔ تو لفظ کی دلالت تحریم پر دلالت التزامی ہوئی) اسلئے کہ ثبوت نسب حرمت کو واجب کرتا ہے اور تحریم ثانی سے مراد وہ تحریم ہے جو بطریق مجاز ثابت ہوا اسلئے کہ لفظ ”سقف“ سے جو موضوع لہ یعنی چھت مراد لیا جائے تو اس وقت اسکی دلالت دیوار پر دلالت التزامی ہے۔ اور اس صورت میں سقف کی دلالت دیوار پر مجازی نہیں ہوتی بلکہ مجاز اس وقت ہوتا ہے جب لفظ ”سقف“ بولا جائے اور اس سے دیوار مراد لی جائے۔

فاسقول لا حاجة الخ: سے مصنف امام فخر الاسلام پر رد کرنا چاہتے ہیں۔ میں مصنف کہتا ہوں کہ امام فخر الاسلام کے اس قول ”إما ان يثبت في حق النسب أو في حق التحريم“ کی طرف کوئی حاجت نہیں اسلئے کہ موضوع لہ ”ہذہ بنتی“ کا ثبوت نسب ہے۔ تو اگر نسب ثابت نہ ہو تو ثبوت تحریم دلالت التزامی کے ساتھ بھی ممکن نہیں اسلئے کہ جب اصل یعنی نسب ثابت نہ ہو (اس وجہ سے کہ شریعت اسکی تکذیب کرتی ہے) تو تحریم جو کہ نسب کے لوازمات میں سے ہے کیسے دلالت التزامی کے ساتھ ثابت ہوگی تو اسلئے یہ تردید قبیح ہے۔ پس اس تحریم التزامی کو نفی کرنے والا اس تحریم التزامی کا ملک نکاح کے منافی ہونا نہیں ہے بلکہ اس تحریم التزامی کا ثانی موضوع لہ (ثبوت نسب) کا ثابت نہ ہونا ہے پس معلوم ہوا کہ ”ہذہ بنتی“ سے اگر تحریم ثابت ہو تو بطریق مجازی ثابت ہوگی۔ اور یہ اس منافات مذکور کی وجہ سے معذور ہے۔

اور اگر امام فخر الاسلام تردید اس طرح ذکر کرتے کہ اگر اس لفظ سے تحریم ثابت ہو تو یا بطریق دلالت التزامی ثابت ہوگی اور وہ محال ہے اسلئے کہ موضوع لہ ثابت نہیں اور وہ نسب ہے اور یا بطریق مجاز ثابت ہوگی اور وہ بھی محال ہے منافات مذکورہ کی وجہ سے تو یہ بہت اچھا ہوتا

(مسئلة الداعی إلى المجاز) اعلم ان المجاز يحتاج إلى عدة اشیاء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع المستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي إلى ارادة

المعنى المجازى وهو يرمى فى "رأيت اسداً يرمى" والا مر الداعى إلى استعمال المجاز فإنك إذا حاولت أن تخبر عن رؤية الشجاع فلاصل أن تقول رأيت شجاعاً فإذا قلت رأيت اسداً فلا بد أن يوجد أمر يدعو إلى ترك استعمال ما هو الأصل فى المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الأصل وهو المجاز وذلك الداعى إما لفظى وإما معنى.

فاللفظى (اختصاص لفظه) أى لفظ المجاز بالعدوية فربما يكون لفظ الحقيقة لفظاً ركيكاً كلفظ الخنفيق مثلاً ولفظ المجاز يكون أعذب منه (أو صلاحيته للشعر) أى إذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزوناً وإن استعمل لفظ المجاز يكون موزوناً (أو السجع) فإذا كان السجع دالماً مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم فى السجع لا لفظ الشجاع (أو اصناف البديع) كالتجسيات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فإن الشرك مجاز هنا استعمل ليجانس الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق

**ترجمہ و تشریح:** — یہاں مسئلہ کے عنوان سے مصنف رحمہ اللہ امور داعیہ الی الجواز کو بیان کرنا چاہتے ہیں مصنف اپنے کلام کی شرح میں فرماتے ہیں کہ جان لو کہ مجاز کئی اشیاء کی طرف محتاج ہے (۱) مستعار منہ اور وہ مخصوص بیکل اور شکل ہے (جس کو شیر کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے) (۲) مستعار لہ اور وہ انسان شجاع ہے (جسے تعبیر کرتے ہوئے مجازاً "اسد" کو ذکر کیا جاتا ہے) (۳) مستعار اور وہ لفظ "اسد" ہے (۴) علاقہ اور وہ شجاعت ہے (۵) وہ قرینہ جو معنی حقیقی کے ارادہ سے معنی مجازی کی طرف پھیرتا ہے اور وہ لفظ "یرمی" ہے "رأیت اسداً یرمی" میں (جبکہ مراد بید ہو) (۶) وہ شی جو استعمال مجاز کی طرف بلاتی ہے اسلئے کہ آپ جب کسی شجاع اور بہادر آدمی کے دیکھنے کی خبر دینا چاہیں تو اصل یہ ہے کہ آپ کہیں "رأیت شجاعاً" میں نے بہادر دیکھا لیکن جب آپ اسکی جگہ "رأیت اسداً" کہیں تو یہاں پر ایسے امر کا موجود ہونا ضروری ہے جو معنی مطلوب میں اصل کے استعمال کے چھوڑنے پر اور خلاف الأصل یعنی مجاز کے استعمال پر ابھارے۔ اور وہ امر داعی یا لفظی ہوگا اور یا معنوی ہوگا۔

تو لفظی لفظ مجاز کا عذوبت اور میٹھاس کے ساتھ مختص ہونا ہے اسلئے کہ بسا اوقات لفظ حقیقت ایک رکیک

اور گھٹیا لفظ ہوتا ہے جیسے مثلاً خنقیق (کنز اللغات کے حوالہ سے حاشیہ میں اس کا معنی نخی عورت اور چست اور دلیر عورت بتایا ہے ایک (ریک اور گھٹیا لفظ ہے) اور لفظ مجاز مثلاً اس سے بیٹھا ہو (مثلاً کسی شخص کی جھالت اور حماقت کو ظاہر کرنے کے لئے کہا جائے) ہوائہ من الحمار اور اعلم من الجدار تو گدھے کا حماقت اور دیوار کی جھالت محتاج بیان نہیں ہے تو اگر ہو احمق اور ہو ابلہ کے ساتھ تعبیر کیا جائے تو اس میں وہ بیٹھا نہیں ہے جو فلان الفقه من الحمار اور اعلم من الجدار میں ہے)

یا لفظ مجاز کا شعر کے لئے صلاحیت رکھنا ہے مطلب یہ ہے کہ جب لفظ حقیقت کو استعمال کیا جائے تو کلام موزون نہیں رہتا اور اگر لفظ مجاز کو استعمال کیا جائے تو پھر کلام موزون رہتا ہے۔ (گویا ضرورت شعری لفظ مجاز کے استعمال پر ابھارتا ہے یا لفظ مجاز صحیح کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اسلئے کہ جب جمع مثلاً ”دال“ کے ساتھ ”احد اور عدد وغیرہ ہوگا تو لفظ اسد کا استعمال آئیں درست ہے اور لفظ شجاع آئیں درست نہیں ہے۔ یا اصناف بدیع استعمال مجاز کی طرف داعی ہو۔ جیسے تجنیسات اور اسکی امثال (موازنہ اور قلب اور تشریع وغیرہ) پس بسا اوقات تجنیس لفظ مجاز کے ساتھ حاصل ہوتا ہے اور لفظ حقیقت سے حاصل نہیں ہوتا جیسے کہا جاتا ہے۔ ”البدعة شرک الشُرک“ بدعت شرک کا سبب ہے (تو یہاں پر ”شرک“ کا حقیقی معنی جال ہے۔ جس میں شکار کو پکڑا جاتا ہے اور وہ شکار پکڑنے کا سبب موصل ہوتا ہے لیکن اس کا معنی مجازی مراد ہے جو کہ ”سبب“ ہے تو آئیں اگر یوں کہا جائے ”البدعة شرک الشُرک“ تو جناس حاصل ہوا)

پس لفظ شرک یہاں مجاز ہے اور اسکو لفظ شرک کی مجانت کے لئے استعمال کیا گیا ہے اسلئے کہ ان دونوں میں شبہ اشتقاق موجود ہے۔

(او معناه) ای اختصاص معناه فمن هنا شرع فی الداعی المعنوی (بالتعظیم) کاستعارة

اسم ابی حنیفة رحمہ اللہ لیرجل عالم فقیہ متقی (او التحقیر) کاستعارة الهمج

وهو الذباب الصغیر للجاهل (أو الترغیب أو الترهیب) ای اختصاص المعنی

المجازی بالترغیب أو الترهیب کاستعارة ماء الحیوة لبعض المشروبات لیرغب

السامع واستعارة السُم لبعض المطعومات لیتنفّر السامع (او زیادة البیان) ای

اختصاص المعنی المجازی بزیادة البیان فان قولک رأیت اسدا یرمی أبین فی الدلالة

على الشجاعة من قولك رأيت شجاعاً فإن ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي  
المجاز أطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشئ بالبينة  
واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (او تطف الكلام) بالرفع عطف على قوله  
واختصاص لفظه اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون تطف الكلام كاستعارة  
بحر من المسك موجه الذهب لفهم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق  
الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم

**ترجمہ و تشریح:-** یا مجاز کی طرف داعی اختصام معنوی ہو سو یہاں سے مصنف نے داعی معنوی کو بیان  
کرنا شروع کیا (تو فرمایا) کہ مجاز کا مختص بالتعظیم ہوتا۔ (یعنی لفظ مجاز میں وہ تعظیم ہو جو لفظ حقیقت میں نہ ہو) مثلاً کسی  
فخص کی فقاہت اور تقویٰ کو بیان کرنے کے لئے امام ابو حنیفہؒ کے نام کے ساتھ اطلاق کیا (اور یوں کہا کہ وہ اپنے  
زمانہ کا ابو حنیفہؒ ہے یا کسی کے فلسفی ہونے کو غزالی دوران سے تعبیر کیا ہے یا سخاوت سے تعبیر کرتے ہوئے کہا کہ وہ حاتم  
طائی ہے)

یا معنی مجاز مختص بالتخیر ہو جیسے ”ہمچ“ جو چھوٹی سی کبھی کو کہتے ہیں کا استعارہ کسی جاہل کی جہالت کو بیان کرنے کیلئے  
کیا اور یوں کہا ”ہوچ“

یا معنی مجازی مختص بالترغیب والترہیب ہو (اور مقصود بھی اس وقت ترغیب اور ترہیب ہو مثلاً بعض  
مشروبات) (میٹھے اور ٹھنڈے پانی) کے لئے ”ماء الحیوة“ آپ حیۃ کا استعارہ کرنا تاکہ سامع کو ایمیں ترغیب  
حاصل ہو یا بعض مطعومات (کڑوے اور بدبودار طعام) کے لئے ”سم“ زہر کا استعارہ کرنا اور یوں کہنا کہ یہ تو زہر  
ہے۔ تاکہ سامع اس سے نفرت کرے یا معنی مجازی بیان زائد کے ساتھ مختص ہو اسلئے کہ آپ کا قول ”رأيت اسدا  
یومی“ شجاعت پر بہت خوب دلالت کرتا ہے آپ کے قول ”رأيت شجاعاً“ کی نسبت اسلئے کہ ملزوم کا لازم پر اطلاق  
کیا جاتا ہے۔ (اسلئے کہ اسد کے ساتھ شجاعت لازم ہے) تو مجاز کا استعمال کسی شئ کا دعویٰ دلیل اور برہان کے ساتھ  
ہوتا ہے۔ اور حقیقت کا استعمال کسی شئ کا دعویٰ بغیر بینہ اور برہان ہے یا استعمال مجاز کی طرف داعی تطف کلامی ہوتا  
ہے تو مصنف کا قول او تطف الکلام مرفوع ہے اور اس کا عطف مصنف کے قول اختصاص لفظ پر ہے جیسے مثلاً  
کوئلہ جس میں چنگاری سلگ رہی ہو سے تعبیر کرتے ہوئے یوں کہا جائے ”بحر من المسک موجه الذهب“

کہ یہ کستوری کا دریا ہے جسکی موج سوتا ہے تو یہ ایک خیالی لذت کا فائدہ دیکھا یا اسکے معنی کے سمجھنے کی طرف زائد شوق کا فائدہ دیکھا تو جلدی سمجھنے کو واجب کریگا۔

(او مطابقة تمام المراد) بالرفع عطف على قوله او تطف الكلام اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن أن يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة أو نقصان وضوح الدلالة فإن دلالة اللفاظ الموضوعية على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت أن تؤدى المعنى بدلالة أوضح من لفظ الحقيقة أو أخفى منه فلا بُدَّ أن تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكررة فبعضها أوضح في الدلالة وبعضها أخفى

فان قيل كيف يكون دلالة المجاز أوضح من دلالة الحقيقة بل المجاز محل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الإخلال بالفهم

ثم اذا كان المستعار منه امراً محسوساً ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز أوضح من الحقيقة وايضاً ما ذكر أن ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وأن المجاز يوجب سرعة الفهم يؤيد هذا المعنى

ويمكن أن يكون معناه ان يؤدى بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه فإنك إذا أردت وصف الشئ بالسواد على مقدار مخصوص فأصل المراد أن تصفه بالسواد وتمام المراد تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بُدَّ أن يذكر شئ يعرف السامع كمية سواده فيشبه به أو يستعار ليبين للسامع تمام المراد (او غير ذلك) بالرفع ايضاً أى يكون الداعى إلى المجاز غير ما ذكرنا فى هذا الموضوع (مما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح وفى فصلى التشبيه والمجاز) فلاننى قد ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه أن الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضاً للاستعارة ايضاً

وفی فصل المجاز أنَّ المجازَ رُبُّمَا لَا یَکُونُ مفیداً وربما یَکُونُ مفیداً وَلَا یَکُونُ فیہ

مبالغة فی التشبیہ کالاستعارة

**ترجمہ و تشریح:** - استعمال مجاز کی طرف داعی پوری مراد کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ تو مصنف کا قول ”او مطابقة تمام المراد“ کا عطف اسکے قول ”او تلطیف الکلام“ پر ہے تو جب استعمال مجاز کی طرف داعی کی پوری مراد کے ساتھ مطابقت ہو تو ہو سکتا ہے کہ اسکا مطلب پوری مراد کے ساتھ مطابقت، دلالت کی وضاحت کی زیادتی یا دلالت کی وضاحت کے نقصان میں ہو۔ اسلئے کہ الفاظ کی دلالت اپنے معانی پر ایک ہی طریقہ سے ہوتی ہے تو جب آپ معنی کو لفظ حقیقت سے زیادہ وضاحت کے ساتھ اداء کرنے یا لفظ حقیقت سے اخفی دلالت کے ساتھ اداء کرنے کا ارادہ کریں تو لفظ مجاز کا استعمال ضروری ہے اسلئے کہ مجازات کثیر ہیں۔ تو بعض مجازات معنی پر دلالت کرنے میں زیادہ واضح ہوتے ہیں۔ اور بعض مجازات معنی پر دلالت کرنے میں اخفی ہوتے ہیں۔

اگر کوئی اعتراض کرتے ہوئے کہے کہ لفظ مجاز لفظ حقیقت سے دلالت میں کیسے زیادہ واضح ہو سکتا ہے بلکہ مجاز تو غل بالفہم ہوتا ہے (یہی توجہ ہے کہ لفظ مجاز معنی پر دلالت کرنے میں قرینہ کا محتاج ہے) ہم اسکے جواب میں کہیں گے کہ جب قرینہ مذکور ہوگا تو اخلال بالفہم رفع ہوگا۔ (اور سمجھنے میں آسانی ہوگی) پھر اگر مستعار منہ امر محسوس ہو اور وہ ان محسوسات میں جو معنی مطلوب کے ساتھ متصف ہیں زیادہ مشہور ہے اور مستعار لہ معقول ہو تو مجاز حقیقت سے زیادہ واضح ہوگا۔ (اسلئے کہ حقیقت تو امر معقول پر دلالت کرے گی اور مجاز اسکو بمنزلہ محسوس کے دکھائیگا۔ تو یقیناً زیادہ واضح ہوگا) نیز ہم نے جو ذکر کیا کہ طرہ لازم کے وجود پر بینہ اور دلیل ہوتا ہے اور یہ کہ مجاز سرعت فہم کو واجب کرتا ہے یہ بھی اس معنی کی تائید کرتا ہے۔

اور ہو سکتا ہے کہ مطلب یہ ہو کہ اپنی زبان کے ساتھ مافی الضمیر کی حقیقت کو (مجاز کے ذریعے) ادا کرے اسلئے کہ جب آپ کسی شئی کو سواد کی مقدار مخصوص کے ساتھ متصف کرنے کا ارادہ کریں تو اصل مراد تو یہ ہے کہ آپ اسکو سواد کے ساتھ متصف کریں (اور کہیں کہ ”ہوا سود“) اور پوری مراد یہ ہے کہ آپ اسکو سواد مخصوص کے ساتھ متصف کریں۔ تو لفظ موضوع (جو ”ہوا سود ہے“) اصل مراد پر دلالت کریگا لیکن پوری مراد، پر جو سواد اور سیاهی کی مخصوص مقدار ہے دلالت نہیں کریگا تو ضروری ہے کہ کسی ایسی شئی کو ذکر کیا جائے کہ سامع اس سے سیاهی کی مقدار کو سمجھ لے تو اسکے ساتھ تشبیہ دی جائے (اور کہا جائے جاء نی رجل مثل العجشی او جاء نی اسود مثل العجشی) یا



اسکے لئے کوئی لفظ مستعار لیا جائے (اور کہا جائے ”جاء فی حبشی“) تاکہ سامع کے لئے پوری مراد واضح ہو جائے۔ یا امر داعی الی الجاز اسکے علاوہ ہوگا تو مصنف کا قول ”او غیر ذالک“ رفع کے ساتھ (مطابقہ تمام المراد پر عطف ہے) جو ہم نے مقدمہ کتاب الوشاح اور مجاز اور تشبیہ کی دونوں فصلوں میں ذکر کیا۔ اسلئے کہ میں نے مقدمہ کتاب الوشاح اور فصل تشبیہ میں ذکر کیا ہے کہ تشبیہ سے کیا غرض ہے تو جو تشبیہ سے غرض ہوتی ہے وہی استعارہ سے غرض ہے اور فصل مجاز میں ذکر کیا کہ مجاز بسا اوقات مفید نہیں ہوتا اور کبھی مفید ہوتا ہے اور مجاز میں تشبیہ کے اندر استعارہ کی طرح مبالغہ نہیں ہوتا۔

(فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف) ذکر علماء البیان أن الاستعارة على قسمين استعارة أصلية وهى فى أسماء الأجناس واستعارة تبعية وهى فى المشتقات وانما قالوا هى تبعية لأن الاستعارة فى المشتقات لا تقع إلا بتبعية وقوعها فى المشتق منه كما تقول الحال ناطقة أى دالة فاستعير الناطقة للدلالة بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا لاستعارة فى الحروف (فان الاستعارة تقع أولا فى متعلق معنى الحرف ثم فيه) أى فى الحرف (كاللام مثلاً فيستعار أولاً التعليل للتعقيب) فإن التعقيب لازم للتعليل فإن المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره (ثم بواسطتها) أى بواسطه استعارة التعليل للتعقيب (يستعار اللام له) أى للتعقيب (نحو لدوا للموت وابنوا للخراب) لما كان الموت عقيب الولادة جعل كأن الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل وأريد أن الموت واقع بعد الولادة قطعاً بلا تخلف كوقوف المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل فى العلة الغائية وهى الغرض ولا شك أنه معلول للعلة الفاعلية فعلم أن اللام الداخلة فى الغرض داخلة حقيقة على المعلول۔

**ترجمہ و تشریح:**۔۔ فصل (پہلے گزر چکا کہ افعال اور صفات مشتقہ میں استعارہ تبعیہ ہوتا ہے اسلئے کہ افعال اور صفات مشتقہ میں استعارہ سے پہلے مصدر میں استعارہ ہوتا ہے اور پھر مصدر میں استعارہ کی تبعیت کے

ساتھ افعال اور صفات مشتقہ میں استعارہ ہوتا ہے۔ مثلاً ”نطق الحال“ اور ”الحال ناطقة بكذا“ میں دلالت الحال کی تشبیہ نطق ناطق کے ساتھ دی جاتی ہے اور پھر نطق کو دلالت کے لئے مستعار لیا گیا اور اسکے بعد ”نطق“ سے ”نطق“ مشتق کیا ”دل“ کے معنی میں اور ”ناطق“ ”دالۃ“ کے معنی میں وغیرہ وغیرہ اور یہ اسلئے کہ مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ہر ایک کے لئے ضروری ہے کہ وہ وجہ شبہ کے ساتھ موصوف ہو اور موصوفیہ کی ملاحیت صرف حقائق میں ہوتی ہے افعال اور صفات مشتقہ میں موصوفیت کی ملاحیت نہیں ہوتی تو مصنف رحمہ اللہ نے یہ فصل اسلئے منعقد کی کہ استعارہ جمعہ صرف افعال اور صفات مشتقہ کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ حروف میں بھی استعارہ جمعہ جاری ہوتا ہے اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ

استعارہ جمعہ حروف میں بھی جاری ہوتا ہے، بیان فرماتے ہیں کہ استعارہ کی دو قسمیں ہیں (۱) استعارہ اصلہ اور یہ اسماء اجناس میں ہوتا ہے (۲) استعارہ جمعہ اور یہ مشتقات میں ہوتا ہے۔ اور اسکو استعارہ جمعہ اسلئے کہا کہ مشتقات میں استعارہ مشتق منہ میں استعارہ کی جمعیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں الحال ناطقة ”ای دالۃ“ تو یہاں ”ناطق“ کو ”دالۃ“ کے لئے نطق کو دلالت کے لئے مستعار لینے کی جمعیت کے ساتھ مستعار لیا گیا ہے اسی طرح حروف میں بھی استعارہ جمعہ ہوتا ہے۔ اسلئے کہ پہلے معنی حرف کے متعلق میں استعارہ ہوتا ہے پھر اسکے بعد حرف میں استعارہ ہوتا ہے جیسے مثلاً ”لام“ ہے (یہ لام تعلیل کے لئے آتا ہے) تو پہلے تعلیل کو تعقیب کے لئے مستعار لیا جاتا ہے۔ اسلئے کہ تعقیب تعلیل کے لئے لازم ہے کیونکہ معلول علت سے متاخر ہوتا ہے پس تعلیل سے تعقیب مراد لی جاتی ہے اور یہ تعقیب عام ہے خواہ معلول کا علت کے پیچھے آنا ہو یا معلول کے علاوہ کسی اور چیز کا پیچھے آنا ہو (تو مصنف کا قول تعقیب العلة المعلول میں ”المعلول“ مرفوع اور تعقیب مصدر کا فاعل ہے اور العلة مضاف الیہ مفعول ہے)

پھر تعلیل کے تعقیب کے لئے مستعار لینے کے واسطے سے ”لام“ کو تعقیب کے لئے مستعار لیا جاتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے ”لذوا للموت ابنوا للخراب“ لوگ موت کے لئے پیدا ہوئے ہیں اور انہوں نے ویرانے کے لئے تعمیر کیا ہے۔ اسلئے کہ جب موت، ولادت کے بعد ہوتی ہے تو ولادت کو موت کے لئے بمنزلہ علت اتارا گیا تو لام تعلیل کو اسمیں استعمال کیا گیا اور یہ مراد لی گئی کہ موت ولادت کے بعد قطعی طور پر واقع ہوتی ہے بغیر کسی تخلف کے جیسے معلول علت کے بعد ہوتا ہے۔ (یعنی جس طرح معلول کا وجود علت کے بعد یقینی ہے تو اسی طرح موت کا تحقق

پیدائش کے بعد یقینی ہے۔)

(اور دخول لام علی المعلوم کے حکم کی بناء اس پر ہے کہ لام علت غائی پر داخل ہوتا ہے اور وہ غرض ہے اور یہی علت غائی جو کہ غرض ہے معلول کے لئے علت فاعلی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ معلول کے وجود پر ابھارتی ہے) تو معلوم ہوا کہ وہ لام جو غرض پر داخل ہوتا ہے وہ حقیقت میں معلول پر داخل ہوتا ہے۔

وَهُنَا نَذْكُرُ حُرُوفًا تَشْتَدُّ الْحَاجَةُ إِلَيْهَا وَتَسْمَى حُرُوفَ الْمَعَانِي مِنْهَا حُرُوفُ الْعَطْفِ. أَوَّلُهَا لِطَلْقِ الْجَمْعِ بِالنَّقْلِ عَنْ آئِمَةِ اللُّغَةِ وَاسْتِقْرَآءِ مَوَاضِعِ اسْتِعْمَالِهَا وَهِيَ بَيْنَ الْإِسْمَيْنِ الْمُخْتَلَفَيْنِ كَالْأَلْفِ بَيْنَ الْمُتَحَدِّينَ فَإِنَّهُ يُمَكِّنُ جَاءَ رَجُلَانِ وَلَا يُمْكِنُ هَذَا فِي رَجُلٍ وَامْرَأَةٍ فَادْخُلُوا أَوَّ الْعَطْفِ وَقُولُهُمْ لَا تَأْكُلِ السَّمَكُ وَتَشْرِبِ اللَّبَنَ أَيْ لَا تَجْمَعُ بَيْنَهُمَا فَلِهَذَا لَا يَجِبُ التَّرْتِيبُ فِي الْوَضْعِ وَأَمَّا فِي السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَاءِ وَالْمَرُوءَةِ فَوَجِبَ التَّرْتِيبُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِبْدُوا بِمَا بَدَأَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ لَا بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ كَوْنَهُمَا مِنَ الشَّعَائِرِ لَا يَحْتَمِلُهُ أَيْ التَّرْتِيبُ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِبْدُوا بَدَأَ اللَّهُ تَعَالَى لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ بَدَايَتَهُ تَعَالَى مُوجِبَةٌ لِبَدَايَتِكُمْ لَكِنْ تَقْدِيمًا فِي الْقُرْآنِ لَا يَخْلُو عَنْ مَصْلَحَةٍ كَالْتَعْظِيمِ أَوْ الْأَهْمِيَّةِ أَوْ غَيْرِهَا وَلَا شَكَّ أَنَّ هَذَا يَقْتَضِي الْأَوَّلِيَّةَ لَا الْوُجُوبَ وَإِنَّمَا الْوُجُوبُ فِي الْحَقِيقَةِ بِمَا لَاحَ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ وَحْيٍ غَيْرِ مَتَلَوٍ وَبِالنَّسْبَةِ إِلَى عَلَمِنَا بِقَوْلِهِ اِبْدُوا۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ اور یہاں پر ہم چند حروف کا ذکر کرتے ہیں جنکی طرف استعمال میں بہت زیادہ حاجت ہوتی ہے۔ اور انکو حروف معانی کہا جاتا ہے۔ اور ان حروف معانی میں سے واو ہے جو جمع مطلق کے لئے آتی ہے (یعنی دو چیزوں کو جمع کرنے اور شریک کرنے کے لئے آتی ہے خواہ وہ شراکت ثبوت میں ہو جیسے کہا جاتا "قام زید وقعد عمرو" تو یہاں ثبوت قیام اور قعود میں زید اور عمرو دونوں کی شراکت مطلوب ہے یا وہ شراکت حکم میں ہو جیسے "قام زید وعمرو" تو اس ترکیب میں زید اور عمرو دونوں کی شراکت حکم قیام میں مطلوب ہے اور دونوں پر قیام کا حکم لگایا گیا ہے یا وہ شراکت ذات میں ہو۔ جیسے "قام وقعد زید" کہ اس ترکیب میں ذات قیام اور قعود میں شراکت مطلوب ہے لیکن یہ معیت اور مقارنت یعنی ایک زمانہ میں جمع ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ

سے منقول ہے اور صاحبین کی طرف بھی یہ بات منسوب ہے اور نہ واؤ ترتیب پر دلالت کرتی ہے کہ واؤ کا مابعد واؤ کے ماقبل سے زمانہ میں مؤخر ہو جیسا کہ یہ امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف بھی واؤ کا ترتیب کے لئے ہونا منسوب کیا گیا ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ واؤ سے متعلق تین مذاہب ہیں

(۱) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے ہے۔

(۲) امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک واؤ مقارنت کے لئے ہے اور یہ قول صاحبین کی طرف بھی منسوب ہے۔

(۳) امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک واؤ ترتیب کے لئے ہے اور یہ قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف بھی منسوب ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس کلام میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک پر چار دلائل ذکر کئے ہیں پہلی دلیل کی طرف اشارہ کیا) بالنقل عن أئمة اللغة یعنی واؤ کا مطلق جمع کے لئے ہونا آئمہ لغت سے منقول ہے (چنانچہ امام ابوعلی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے اور امام سیبویہ نے اپنی کتاب میں کئی جگہ واؤ کے مطلق جمع کے لئے ہونے کا ذکر کیا ہے دوسری دلیل کی طرف مصنف نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا) اور واؤ کے مواضع استعمال کے استقرار سے (بھی معلوم ہوتا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے ہے تیسری دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا) اور واؤ دو مختلف اسموں کے درمیان ایسی ہے جیسا کہ الف ہوتا ہے دو متحد اسموں میں اسلئے کہ جَاء رجلان (میں الف کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے لیکن) یہ بات جاء رجل وامرأة میں نہیں ہو سکتی کہ دونوں کے درمیان الف ذکر کر کے جمع کے معنی ادا کیا جائے۔ اسلئے ان دونوں کے درمیان واؤ عطف لایا گیا۔

(چوتھی دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا) اور انکا قول ”لا تأکل السمک وتشرب اللبن“ کا مطلب جو یہ ہے کہ مچھلی کھانا اور دودھ پینا جمع نہ کرو (بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اسلئے کہ اگر ترتیب کے لئے ہوتی اور پھر کوئی دودھ پینے کے بعد مچھلی کھاتا تو منع نہ ہوتا حالانکہ دونوں کو جمع کرنا ممنوع ہے خواہ مچھلی پہلے کھائی یا دودھ پہلے پی لے جب چار دلائل کے ساتھ ثابت کیا کہ واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اور ترتیب کے لئے نہیں ہے تو اس پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ) پس ان وجوہات کی بنا پر وضوء میں ترتیب واجب نہیں ہے۔ (اسلئے کہ قرآن مجید میں اعضاء وضوء کو ایک دوسرے پر واؤ کے ساتھ عطف کیا ہے اور واؤ چونکہ مطلق جمع کے لئے ہے۔ لہذا وضوء میں اگر ترتیب کو واجب کیا جائے۔ تو کتاب اللہ پر بغیر کسی دلیل کے زیادتی لازم آئیگی۔ اور وہ

باطل ہے۔ تو سوال وارد ہوا کہ پھر تم احناف سنی میں کیوں ترتیب واجب کرتے ہو حالانکہ وہاں بھی ان الصفا والمروة من شعائر الله (الایہ) میں عطف واؤ کے ساتھ ہے اور وہ مطلق جمع کے لئے ہے۔ تو مصنف نے اسکا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ سنی بین الصفاء والمروة میں ترتیب آیت سے واجب نہیں ہوئی بلکہ آپ ﷺ کے قول ”ابدؤا بما بدأ اللہ بہ“ کہ سنی وہاں سے شروع کرو جہاں سے اللہ تعالیٰ نے اسکی ابتداء کی ہے۔ (یعنی اللہ تعالیٰ نے چونکہ صفاء کا ذکر پہلے کیا ہے۔ تو تم بھی سنی صفاء ہی سے شروع کرو اور ظاہر ہے جب سنی کی ابتداء صفاء سے ہوگی تو مروہ پر ختم ہوگی) اسلئے کہ صفاء اور مروہ دونوں اللہ تعالیٰ کے شعائر میں سے ہوتا ترتیب کا احتمال نہیں رکھتا۔

اور حضور ﷺ کا ارشاد ”ابدؤا بما بدأ اللہ بہ“ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ اللہ تعالیٰ کا صفاء سے شروع کرنا تمہارے صفاء سے شروع کرنے کو واجب کرتا ہے لیکن نظم قرآن میں صفاء کا مقدم ہونا کسی مصلحت مثلاً تعظیم اور اہمیت وغیرہ سے خالی نہیں ہے اور اس میں شک نہیں کہ یہ فقط صفاء سے سنی کے شروع کرنے کے اولویت پر دلالت کرتا ہے وجوب پر دلالت نہیں کرتا اور وجوب ہیئتہ آپ ﷺ کے لئے وحی غیر متلو سے ظاہر ہوا۔ اور ہمارے علم کے اعتبار سے آپ ﷺ کے قول ابدؤا بما بدء اللہ الحدیث سے ظاہر ہوا۔

وَزَعِمَ الْبَعْضُ أَنَّهُ لِلتَّرْتِيبِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَلِلْمُقَارَنَةِ عِنْدَهُمَا اسْتِدْلَالًا  
بِوُقُوعِ الْوَاحِدَةِ عِنْدَهُ وَالثَّلَاثِ عِنْدَهُمَا ”فِي إِنْ دَخَلَ الدَّارُ فَانْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ  
وَطَالِقٌ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا وَهَذَا إِي زَعْمُ ذَلِكَ الْبَعْضِ بَاطِلٌ بِلِ الْخِلَافِ رَاجِعٌ  
إِلَى أَنَّ عِنْدَهُ كَمَا يَتَعَلَّقُ الثَّانِي وَالثَّالِثُ بِالشَّرْطِ بِوَاسِطَةِ الْأَوَّلِ يَقَعُ كَذَلِكَ فَإِنْ  
الْمَعْلُوقُ بِالشَّرْطِ كَالْمَنْجُزِ عِنْدَ الشَّرْطِ وَفِي الْمَنْجُزِ تَقَعُ وَاحِدَةٌ لِأَنَّهُ لَا يَبْقَى  
الْمَحَلُّ لِلثَّانِي وَالثَّالِثِ وَعِنْدَهُمَا يَقَعُ جُمْلَةً لِأَنَّ التَّرْتِيبَ فِي التَّكْلِمِ لَا فِي  
صَيْرُورَتِهِ طَلَاقًا إِي لَا تَرْتِيبَ فِي صَيْرُورَةِ هَذَا اللَّفْظِ تَطْلِيقًا عِنْدَ الشَّرْطِ كَمَا إِذَا  
كُرِّرَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مَعَ غَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا قَوْلُهُ إِنْ دَخَلَ الدَّارُ فَانْتَ طَالِقٌ فَعِنْدَ  
الشَّرْطِ يَقَعُ الثَّلَاثُ كَذَا هُنَا وَإِنْ قُدِّمَ الْاجْزِيَّةُ إِي قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا أَنْتَ  
طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ إِنْ دَخَلَ الدَّارُ يَقَعُ الثَّلَاثُ اتِّفَاقًا لِأَنَّهُ إِذَا قَالَ إِنْ دَخَلَ الدَّارُ  
تَعَلَّقَ بِهِ الْاجْزِيَّةُ الْمَتَوَقَّفَةُ دَفْعَةً

**ترجمہ و تشریح:**۔ اور بعض حضرات نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا ہے کہ ان کے نزدیک ”واؤ“ ترتیب کے لئے ہے اور صاحبین کی طرف منسوب کیا ہے کہ ان کے نزدیک، واءِ مقارنت کے لئے ہے (واؤ کا مقارنت کے لئے ہونا ”امام مالک اور ترتیب کے لئے ہونا امام شافعی کا مذہب ہے) اور ان حضرات نے اپنی اس نسبت پر استدلال کرتے ہوئے کہا کہ اسلئے کہ جب غیر مدخول بھا عورت سے اسکا شوہر کہے ”ان دخلت الدار فانست طالق و طالق و طالق“ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر وہ عورت گھر میں داخل ہو جائے تو فقط ایک طلاق واقع ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک ”واؤ“ ترتیب کے لئے ہے لہذا دوسری طلاق اور تیسری طلاق پہلی طلاق کے بعد واقع ہوگی اور غیر مدخول بھا ہونے کی وجہ سے وہ چونکہ کے ایک طلاق سے بائن ہو جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ ایک اسلئے واقع ہوتی ہے کہ واءِ ترتیب کے لئے ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک جب وہ عورت گھر میں داخل ہو جائے تو تین طلاق واقع ہوگی تو معلوم ہوا کہ صاحبین کے نزدیک واءِ مقارنت کے لئے ہے۔

لیکن ان بعض حضرات کا یہ خیال (کہ امام صاحب کے نزدیک مذکورہ صورت میں ایک طلاق کا واقع ہونا واءِ کے ترتیب کے لئے ہونے پر اور صاحبین کے نزدیک تین کا واقع ہونا واءِ کی مقارنت کے لئے ہونے پر دلالت کرتا ہے) باطل ہے بلکہ امام اور صاحبین کے درمیان اختلاف کا مرجع یہ ہے کہ امام کے نزدیک دوسری اور تیسری طلاق کا معلق ہونا جیسے شرط کے ساتھ پہلی طلاق کے واسطے سے ہیں تو اُس طرح شرط کے موجود ہونے کی صورت میں بھی پہلی طلاق پہلے اور دوسری اور تیسری اس کے بعد واقع ہوگی۔ اسلئے کہ معلق بالشرط شرط کے موجود ہونے کے وقت طلاق منجز مانند ہوتی ہے۔ اور اسی صورت میں منجز طلاق میں بھی ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔ (یعنی امام صاحب اور صاحبین سب کے نزدیک اگر غیر مدخول بھا عورت سے ”انست طالق و طالق و طالق“ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی تو اس طرح تطبیق کی صورت میں جب شرط موجود ہوگی تو امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوتی ہے) اس لئے کہ دوسری اور تیسری طلاق کے لئے محل نہیں رہا اور صاحبین کے نزدیک جو اسی صورت میں تین طلاق واقع ہوتی ہے وہ اس لئے کہ ”انست طالق و طالق و طالق“ میں ترتیب صرف تکلم میں ہے۔ واقع ہونے میں ترتیب نہیں (یعنی یکبارگی تین طلاق واقع ہو سکتی ہیں۔ لیکن یکبارگی تین پر تکلم نہیں ہو سکتا تو اسلئے جب شرط موجود ہوگی اور وہ عورت گھر میں داخل ہوگی تو تینوں طلاقیں یکبارگی واقع ہو جائیگی کیونکہ اس لفظ کی تطلق ہونے میں شرط کے موجود ہونے کے وقت ترتیب نہیں ہے جیسا کہ غیر مدخول بھا عورت کو تین مرتبہ تکرار کے ساتھ ان دخلت الدار فانست طالق ان

دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فان طالق کہا تو شرط کے موجود ہونے کی صورت میں جیسے ادھر تین طلاق واقع ہوتی ہیں۔ تو اسی طرح اگر شرط نہ ہو فقط طالق و طالق میں تکرار ہو تو اس میں بھی شرط کے موجود ہونے کی صورت میں تین طلاقیں واقع ہوں گی)

اور اگر جزائیں مقدم کریں یعنی غیر مدخول بھاغورت، سے ”انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار کہہ دے تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوگی (تو معلوم ہوا کہ اگر امام کے نزدیک وادرتیب کے لئے ہوتی تو یہاں بھی ایک طلاق واقع ہو جاتی اسلئے کہ ایک طلاق کے واقع ہونے کے بعد جب محل نہیں ہوگا تو دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوتی حالانکہ ادھر بالاتفاق تین واقع ہوتیں ہیں) اسلئے کہ جزاؤں کی تقدیم کی صورت میں جب ”ان دخلت الدار“ کہہ دے یا تو اجزیہ متوقفہ دفعۃً اس شرط کے۔ ماتھ معلق ہو گئیں تو جب شرط موجود ہوگی تو تینوں طلاقیں واقع ہوگی۔ (اسلئے کہ یہ ”ان دخلت فانت طالق ثلثاً“ کی طرح ہوا اور کلام خواہ مدخول بھا سے کہا جائے یا غیر مدخول بھا سے کہا جائے تو شرط کے موجود ہونے کی صورت میں بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں)

(فان قيل إذا تزوج امتين بغير إذن مولاهما ثم اعتقهما المولى معاصح  
نكاحهما وبكلامين منفصلين) ای قال اعتقت هذه ثم قال للآخرى بعد زمان  
اعتقت هذه (أو بحرف العطف) ای قال اعتقت هذه وهذه (بطل نكاح الثانية  
فجعلتموه للترتيب) هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الاثمة.  
وأما فخر الإسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير إذن  
مولاها وبغير إذن الزوج فقوله ”بغير إذن الزوج“ لاجاه إلى التقييد به وعلى تقدير  
ان يقيد به لا بد أن يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى  
الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيّد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد  
اتباعاً لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا إلى التقييد به إذا البحث الذي  
نحن بصددّه لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدين وفي الجامع الكبير قيّد المسئلة  
بعقد واحد لأنه نظم كثيراً من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل  
يختلف بالعقد الواحد وبالعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى وبرضاها

دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدین فلا جل هذا الغرض قید

بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعلیک بمطالعة الجامع الکبیر

**ترجمہ وتشریح:-** اگر کوئی اعتراض کرے (کہ تمہارے نزدیک واؤ ترتیب کے لئے ہے اسلئے کہ جب ایک آدمی دو باندیوں کے ساتھ انکے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کرے اور پھر مولیٰ ان دونوں کو ایک ساتھ آزاد کرے تو دونوں کا نکاح صحیح ہوتا ہے اور اگر دو الگ الگ کلاموں کے ساتھ ان کو آزاد کرتا ہے مثلاً ایک باندی کو آزاد کرنے کے ایک زمانہ بعد دوسری کو بھی آزاد کر دیتا ہے یا حرف عطف کے ساتھ دونوں کو آزاد کرتے ہوئے یوں کہتا ہے کہ میں نے اسکو اور اسکو آزاد کیا تو دوسری کا نکاح باطل ہو جاتا ہے (اسلئے کہ باندی کے ساتھ آزاد عورت کے بعد نکاح کرنا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے) تو اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ آپ نے ”واؤ“ کو ترتیب کے لئے قرار دیا ہے اسی طرح اصول شمس الائمہ میں مسئلہ کی تقریر بیان کی ہے۔ اور امام فخر الاسلام نے مسئلہ کی تقریر یوں بیان کی ہے کہ اگر کسی شخص (فضولی) نے دو باندیوں کا نکاح کسی شخص کے ساتھ ان باندیوں کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کرایا (پھر مولیٰ اگر دونوں کو معا آزاد کرتا ہے تو دونوں کا نکاح صحیح ہوگا اور اگر یکے بعد دیگرے یا عطف کے ساتھ دونوں کو آزاد کرتا ہے تو دوسری کا نکاح باطل ہو جاتا ہے اسلئے کہ باندی کے ساتھ حرہ کے بعد نکاح کرنا لازم آتا ہے تو آپ نے گویا واؤ کو ترتیب کے لئے قرار دے دیا) تو امام فخر الاسلام کے کلام میں ”بغیر اذن الزوج“ کی قید بڑھانی کی کوئی حاجت نہیں اور مسئلہ کا بیان اس قید پر موقوف نہیں ہے۔ اور اس قید کے لگانے کی تقدیر پر کہنا پڑے گا کہ نکاح کو قبول کرنے والا کوئی دوسرا فضولی ہے اسلئے کہ ایک فضولی نکاح کے دونوں اطراف ایجاب اور قبول کا متولی نہیں بن سکتا۔

اور حواشی فخر الاسلام میں دونوں باندیوں کے نکاح کو ایک عقد میں ہونے کے ساتھ بھی اس مسئلہ کو جامع الکبیر میں بیان کردہ مسئلہ کی اتباع میں مقید کیا ہے لیکن اس تنقید کی بھی کوئی حاجت نہیں اسلئے کہ جس بحث کو ہم ذکر کرنا چاہتے ہیں (جو واؤ کا ترتیب کے لئے ہونے کا شبہ ہے) وہ اس نکاح کے ایک عقد میں ہونے اور دو عقدوں میں ہونے کے ساتھ مختلف نہیں ہوتا رہا تو پھر جامع کبیر میں اس مسئلہ کو ایک عقد میں ہونے کے ساتھ کیوں مقید کیا (تو اس کا جواب یہ ہے کہ) جامع کبیر میں کئی سارے مسائل کو ایک سیاق میں مربوط انداز میں ذکر کیا ہے اور ان مسائل میں سے بعض کا حکم ایک عقد میں ہونے اور دو عقدوں میں ہونے کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔

جیسے مثلاً اگر دونوں باندیوں کا نکاح مولیٰ کی رضا مندی اور ان باندیوں کی رضا مندی کے ساتھ ہوں شوہر



کی رضامندی کے بغیر تو یہ مسئلہ ایک عقد میں ہونے اور دو عقدوں میں ہونے کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ پس اس غرض کی وجہ سے جامع کبیر میں اس مسئلہ کو عقد واحد کے ساتھ مقید کیا۔ اور اگر اس مسئلہ کی تفصیلات پر مطلع ہونا چاہتے ہیں تو جامع کبیر کے مطالعہ کی طرف مراجعت کیجئے (اسلئے کہ مثلاً وہاں پر ذکر کیا ہے۔ اگر ایک آدمی نے اپنی دونوں باندیوں کا نکاح کسی شخص کے ساتھ ان باندیوں کی رضامندی کے ساتھ ایک ہی عقد میں کرایا اور شوہر کی جانب سے کسی انضولی نے اس عقد کو قبول کیا پھر مولیٰ ان دونوں باندیوں میں سے کسی ایک کو آزاد کرتا ہے تو باندی کا نکاح باطل ہو جائیگا وہ اجازت زوج پر موقوف نہ ہوگا اور جسکو آزاد کیا ہے اس کا نکاح شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا اور اگر دونوں کو معاً آزاد کرتا ہے اور شوہر نے دونوں کے نکاح کی یا کسی ایک کے نکاح کی اجازت دے دی تو جائز ہوگا اسلئے کہ جس وقت عقد ہوا ہے اس وقت دونوں باندیاں تھیں اور نکاح جائز کر۔ نے کے وقت دونوں آزاد تھیں تو نکاح امہ علی الحرہ لازم نہ آیا۔ اور اگر دونوں کو متفرق طور پر کلام موصول اور عطف کے ساتھ آزاد کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نے اسکو اور اسکو آزاد کیا یا کلام مفصول کے ساتھ آزاد کیا مثلاً ایک باندی کو آزاد کرنے کے کچھ زمانہ کے بعد دوسری کو آزاد کیا اور زوج نے دونوں کے نکاح کو جائز کیا یا ایک کے نکاح کو دوسری کے بعد جائز کیا تو پہلے آزاد ہونے والی باندی کا نکاح درست ہوگا اسلئے کہ اسکے حق میں حکم دوسری کے آزاد کرنے کے ساتھ متغیر نہیں ہوتا اور دوسری کا نکاح پہلی کے آزاد کرنے کے ساتھ باطل ہوا اسلئے وہ نکاح اجازت پر موقوف نہ ہوگا۔ یہ اس وقت ہے جبکہ دونوں نکاح ایک عقد میں ہوں۔ اور اگر دو عقدوں میں ہوں تو اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو پھر بھی یہی تفصیل ہے۔ اور اگر ہر ایک باندی کا مولیٰ الگ الگ ہے تو اگر دونوں باندیوں کو یکے بعد دیگرے آزاد کیا ہو تو دونوں نکاح اپنی حالت پر ہونگے۔ لہذا جسکو جائز کیا تو وہ جائز ہوگا اسلئے کہ اگر دونوں نے نئے سرے سے عقد کیا ہو اور ہر ایک نے ان عورتوں میں سے ایک ایک کا نکاح اس شخص کے ساتھ کرایا ہو اور ایک ان میں سے آزاد ہو اور دوسری باندی ہو تو دونوں عقد موقوف ہونگے۔ اسلئے کہ موقوف ہونے میں کوئی تنگی نہیں ہے۔ اور کوئی ایک اجازت اور رد کا اختیار دوسرے کی ملک میں نہیں رکھتا لیکن اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو پہلی کے آزاد کرنے کے ساتھ وہ دوسری کے نکاح کو رد کرنے والا ہوگا اور اگر دونوں کے نکاح کو جائز کیا تو پہلے آزاد ہونے والی کا نکاح درست ہوگا۔ اسلئے کہ حالت اجازت انشاء عقد کی حالت کی مانند ہے تو حرہ کا نکاح صحیح ہوگا اور باندی کا نکاح باطل ہوگا۔)

(وان زوجه الفصولی اختین بعقدین فاجاز ہما متفرقا بطل نکاح الثانیۃ وان

اجازہما معاً) ای قال اجزت نکاحہما (او بحرف العطف) ای اجزت نکاح هذه  
 وهذه (بطلا) ای بطل نکاح کل واحدہ منہما (فجعلتموه للقران وان قال اعتق ابی  
 فی مرض موتہ هذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذالک فان أقر  
 متصلاً عتق من کل ثلثة وان سکت فیما بین ذالک عتق الأول ونصف الثاني  
 وثلث الثالث) لانہ لما قال اعتق ابی هذا وسکت یعتق کلہ لانا، یخرج من الثلث لان  
 المفروض أن قيمة العبيد علی سواہ فاذا قال بعد السکوت وهذا وسکت فقد  
 عطفه علی الاول وموجه ان یعتق نصف الثاني مع نصف الاول لکن لما عتق کل  
 الاول لا یمکن له الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجه عتق ثلث الثالث مع عتق  
 ثلث کل من الأولین فیعتق ثلث الثالث ولا یمکن (الرجوع عن الأولین فجعلتموه  
 للقران ای جعلتم حرف العطف فیہما اذا أقر متصلاً للقران بمنزلة قولہم اعتقہم  
 ابی معاً) لانہ لو لم یکن للقران بل یثبت الترتیب کان کمسئلة السکوت۔

**ترجمہ و تشریح :-** (یہ اعتراض کی دوسری شق ہے اور وہ یہ کہ تم احناف کے نزدیک داؤ قران کے لئے یعنی  
 مقارنت کے لئے ہے اسلئے کہ اس مسئلہ میں جو جواب تم احناف نے دیا ہے وہ داؤ کے مقارنت کے لئے ہونے پر  
 دلالت کرتا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ) اگر فضولی نے کسی شخص کے ساتھ دو بہنوں کا نکاح دوا لگ الگ عقدوں میں کرایا اور  
 اس شخص نے دونوں عقدوں کو متفرقاً جائز قرار دیا۔ تو صرف دوسری بہن کے ساتھ اس کا نکاح باطل ہوگا۔ لیکن اگر اس  
 نے دونوں بہنوں کے نکاح کی اکٹھی اجازت دی اور یوں کہا کہ میں نے دونوں کے نکاح کو جائز قرار دیا یا حرف  
 عطف کے ساتھ اس نے کہا کہ میں نے اس کے اور اس کے نکاح کو جائز قرار دیا تو دونوں میں سے ہر ایک کے  
 ساتھ اس کا نکاح باطل ہوا۔ تو اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ تم داؤ کو مقارنت پر حمل کرتے ہو۔

اور اگر ایک شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ میرے باپ نے اپنے مرض موت میں اس غلام کو اور اس کو  
 اور اس کو آزاد کیا اور حال یہ ہے کہ اس میت کیلئے اس شخص مقرر کے علاوہ کوئی اور وارث اور ان تین غلاموں کے علاوہ  
 کوئی مال نہیں تو اگر اس نے مصللاً اقرار کیا ہے (اور یوں کہا اعتق هذا وهذا) تو ہر ایک کا ایک ٹکٹ آزاد ہو  
 گا اور اگر درمیان میں خاموشی اختیار کی (مثلاً یوں کہا "اعتق ابی هذا" اور پھر خاموش ہوا اور پھر کہا "وهذا" اور

پھر خاموش ہوا اور پھر کہا وھذا (تو پہلا غلام پورا اور دوسرے کا نصف اور تیسرے کا ایک ٹکٹ آزاد ہوگا اسلئے کہ جب اس نے کہا کہ ”اعتق ابی ہذا“ اور خاموش ہوا تو پہلا غلام پورا آزاد ہوا اسلئے کہ یہ ٹکٹ مال میں سے نکلتا ہے۔ کیونکہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ تمام غلاموں کی قیمت بھی برابر ہے تو جب اس نے خاموشی کے بعد کہا ”وھذا“ اور پھر خاموش ہوا تو گویا اس نے ”وھذا“ کو ادال یعنی ”اعتق ابی ہذا“ میں ہذا پر عطف کیا۔ (تو تقدیر یہ ہوگی کہ ”اعتق ابی ہذا وھذا“) اور اس کا موجب یہ ہے کہ دوسرے اور پہلے غلام کا ایک ایک نصف آزاد ہو لیکن پہلا غلام تو چونکہ پورا آزاد ہوا ہوا ہے اور اس سے رجوع ممکن نہیں لہذا پہلا پورا اور دوسرے کا نصف آزاد ہوگا پھر جب اس نے خاموشی کے بعد پھر کہا ”وھذا“ تو اس کا حکم یہ ہے کہ تیسرے غلام کا ایک تہائی آزاد ہو پہلے اور دوسرے میں سے ہر ایک کے ایک تہائی کے ساتھ تو تیسرے کا تو ایک تہائی آزاد ہوا اور پہلے دونوں میں جتنا جتنا آزاد ہوا ہے اس سے رجوع نہیں کر سکے گا (تو پہلا پورا دوسرا نصف اور تیسرے کا ایک تہائی آزاد ہوگا۔) تو معلوم ہوا کہ تم نے حرف عطف یعنی ”واو“ کو جبکہ اس نے اقرار موصول کیا ہو قرآن کیلئے قرار دیا اور یہ بالکل ایسا ہوا جیسا کہ وہ یوں کہے کہ میرے باپ نے اس سب غلاموں کو اکٹھا آزاد کیا تھا اسلئے کہ اگر واد قرآن کے لئے نہ ہوتا بلکہ ترتیب کے لئے ہوتا تو پھر یہ ایسا ہوتا جیسا کہ سکوت والے مسئلہ میں پہلا پورا اور دوسرے کا نصف اور تیسرے کا ایک تہائی آزاد ہوتا ہے۔)

(اور اس مسئلہ میں مصنف نے جو یہ قید لگائی کہ اس شخص میت کے لئے مقرر کے علاوہ کوئی وارث نہ ہو اور ان تین غلاموں کے علاوہ اور مال بھی نہ ہو یہ اسلئے کہ اگر وارث ہو تو اس کا اقرار صرف اسکے اپنے حصہ میں نافذ ہوگا اور باقی ورثاء کے حصہ میں سعایت واجب ہوگا اور ان غلاموں سے کہا جائیگا کہ تم مزدوری کر کے اپنی قیمت کا مابقیہ حصہ اداء کر کے آزاد ہو جاؤ اور اگر اس میت کے لئے ان غلاموں کے علاوہ اور مال ہو تو ان غلاموں کا حساب ایک تہائی میں سے کیا جائیگا تو اگر یہ غلام اسکے کل مال کا ایک تہائی بن جاتے ہوں تو پھر سب کے سب آزاد ہوں گے جیسا کہ اگر مرض موت نہ ہو اور حالت صحت میں وہ ان غلاموں کے آزاد کرنے کا کہے تو سب آزاد ہوتے ہیں اور ان غلاموں کی قیمت کی برابری کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اگر مثلاً پہلے غلام کی قیمت زیادہ ہو تو پھر وہ پورا آزاد نہ ہوگا اسلئے کہ وہ ایک تہائی مال نہیں بیگا۔ واللہ اعلم)

اور اعتراض کا پورا خلاصہ اجمالاً یہ ہوا کہ تم احناف کے اقوال ”واو“ کے سلسلہ میں متعارض ہیں اسلئے کہ تمہارے مختلف قضایا میں بعض جوابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ”واو“ ترتیب کے لئے ہے جیسا کہ اعتراض کی پہلی شق میں گزرا اور بعض

جوابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے جیسا کہ اعتراض کی دوسری شق سے معلوم ہوتا ہے۔

قلنا أما الأول فلائنه لما عتقت الأولى لم تبق الثانية محلاً ليتوقف نكاحها على عتقها فإن نكاح الأمة على الحرية لا يجوز فلم تبق الأمة محلاً للنكاح فبطل نكاحها وأما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره إذا كان آخره مغيراً بمزلة الشرط والاستثناء وهنا إشارة إلى هاتين المسئلتين كذا لك أي آخر الكلام مغيراً لأوله أما في الاختين فلأن إجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الأولى وأما في الإخبار بالاعتاق فلأن قوله اعتق أبي هذا يوجب عتق كُله ثم قوله وهذا يوجب أن يكون الثلث منقسماً بينهما ولا يعتق من الأول إلا بعضه فيكون مغيراً لأول الكلام بخلاف الامتين أي في المسئلة الأولى ليس آخر الكلام مغيراً للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الأولى فلا يتوقف أول الكلام على آخره وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيوقف.

وقد ذكر في الجامع الحصري قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل إنما جاء الفرق لا اختلاف وضع المسئلة وهو أن في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فإنه افرد لكل واحد منهما تحريراً في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افرد هنا صح نكاح الأولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقنا معاً وصح نكاحهما۔

**ترجمہ وتشریح :-** اس عبارت میں مصنفؒ گزشتہ اعتراضات کے جوابات دے رہے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ پہلے مسئلہ میں جب ایک شخص دو باندیوں کا نکاح ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کسی شخص سے کرتا ہے اور پھر مولیٰ ان دونوں باندیوں کو لفظ عطف کے ساتھ آزاد کرتا ہے۔ تو دوسری کا نکاح باطل ہو جاتا ہے اور وہ مولیٰ کے اذن پر موقوف نہیں رہتا اور یہ ”واؤ“ کی ترتیب کے لئے ہونے پر دلالت کرتا ہے یہ صحیح نہیں بلکہ مولیٰ نے جب (اعتقت هذه) کہا تو ”هذه“ کہنے سے پہلے پہلی باندی جو کہ آزاد ہو چکی کا نکاح منعقد ہو گیا اور دوسری کا نکاح اگر پہلی کے

نکاح ہو جانے کے بعد صحیح ہو جائے۔ تو نکاح لمۃ علی الحرہ لازم آئیگا اور یہ باطل ہے اسلئے دوسری کا نکاح باطل ہو جاتا ہے اسلئے نہیں کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے اسی مطلب کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے کہا ہم کہتے ہیں پہلی صورت میں جب پہلی باندی آزاد ہوگئی (تو اسکا نکاح منعقد ہو گیا) لہذا دوسری باندی توقف ذرا کا محل نہیں رہی اسلئے اسکا نکاح باطل ہوا۔ اسلئے کہ باری کا نکاح آزاد خاتون کے ساتھ نکاح کے بعد صحیح نہیں (اگرچہ دوسری باندی آزاد ہو جانے کے بعد دوبارہ محل نکاح بن چکی اور اگر نئے عقد کے ساتھ اسکے ساتھ نکاح کرے تو صحیح ہوگا)

اور دوسرا اور تیسرا مسئلہ (جس پر واؤ کے مقارنت کے لئے ہونے کا شبہ کیا جاتا ہے وہ بھی صحیح نہیں) اسلئے کہ بسا اوقات اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے جبکہ آخر کلام میں شرط اور استثناء کی طرح کوئی مغیر موجود ہو۔ اور ان دونوں مسئلوں میں بھی اس طرح آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے دوسرے مسئلہ میں جو کہ مسئلہ اخیرین ہے۔ (کہ کسی شخص نے دو بہنوں کا نکاح دو الگ الگ عقدوں میں ایک اور شخص کے ساتھ اسکی اجازت کے بغیر کر لیا ہے اور پھر اس شخص کو خبر ہوگئی اور اس نے کہا کہ میں نے اسکے اور اسکے نکاح کو جائز کیا تو دونوں کا نکاح باطل ہوگا) اسلئے کہ دوسری کے نکاح کا جائز کرنا پہلی کے نکاح کو باطل کرتا ہے (اگر وہ صرف اتنا کہتا ہے کہ ”اجزت نکاح ہذہ“ اور خاموش ہو جاتا ہے تو اسکا نکاح صحیح ہوتا ہے تو یہاں پر ”وہذہ کہنا حکم کے اعتبار سے اور اول کلام کو مغیر کرنے کے اعتبار سے ایسا ہوا جیسا کہ ایک آدمی اپنی بیوی سے ”انت طالق کے فوراً بعد“ ان دخلت الدار“ کہتا ہے کہ یہ ”ان دخلت الدار“ ”انت طالق“ کے حکم کو طلاق منجر سے مغیر کر کے طلاق معلق بناتا ہے تو اس طرح ”اجزت نکاح ہذہ“ کے بعد اسی مجلس میں اور اسی سیاق میں بغیر کسی وقفہ کے ”وہذہ“ کہنا پہلی کے نکاح کو جمع بین الاخرین کے حرام ہونے کی وجہ سے باطل کرتا ہے)

اور اخبار بالاعتاق والے مسئلہ میں (جو کہ تیسرا مسئلہ ہے اس میں بھی آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے) اسلئے کہ جب اس نے کہا ”اعتق ابی ہذا“ تو یہ کلام پورے مشارالہ کے آزاد ہونے کو واجب کرتا ہے (اسلئے کہ وہی ثلث مال ہے اور ثلث میں تصرف کرنا مرض وفات میں معتبر ہوتا ہے کیونکہ وہ وصیت کی مانند ہوتا ہے) پھر اسکے بعد اس شخص مقرر کا ”وہذا“ کہنا یہ واجب کرتا ہے۔ کہ وہ ثلث جو آزاد ہوا ہے وہ پہلے اور دوسرے میں منقسم ہے اور پہلے غلام کا صرف بعض حصہ آزاد ہوا ہے۔ تو آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہوا۔ (اب اگر کوئی اعتراض کرے کہ پھر پہلے مسئلہ میں جو اثین والا مسئلہ ہے۔ کیوں آخر کلام اول کلام کیلئے مغیر نہیں ہوتا تو اس کے

جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا) بخلاف امتین والے مسئلہ کے جو کہ پہلا مسئلہ ہے کیونکہ اس میں آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے اسلئے کہ جب مولیٰ نے کہا ”اعتقت ہذہ و ہذہ“ تو دوسری باندی کا آزاد کرنا پہلی کے آزاد کرنے کو مغیر نہیں کرتا تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا (اسلئے اعتقت ہذہ کہنے کے ساتھ اس کا نکاح منعقد ہو جائے گا تو اس کلام کے ساتھ دوسری کے نکاح کا محل توقف ہونا باطل ہو جائے گا) اور آئین کے مسئلہ میں آخر کلام اول کلام کیلئے مغیر ہے تو اسلئے اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوا (تو ایسا ہوا کہ گویا دونوں کے نکاح کی معاجازت دے رہا ہے اور اس صورت میں دونوں کا نکاح باطل ہو جاتا ہے تو یہاں بھی دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا) اور جامع حصری میں ذکر کیا گیا ہے کہ مسئلہ امتین اور مسئلہ آئین میں فرق نہیں ہے بلکہ مسئلہ امتین میں پہلی کے نکاح کا جائز ہونا اور دوسری کے نکاح کا باطل ہونا اور مسئلہ آئین میں دونوں کے نکاح کا باطل ہونے کے ساتھ جو فرق بیان کیا گیا ہے یہ صورت مسئلہ کے اختلاف کی وجہ سے ہے اسلئے کہ مسئلہ امتین میں اس نے یہ کہا ہے ”ہذہ حرة و ہذہ حرة (تو گویا جملے کو جملے پر عطف کیا) اور مسئلہ آئین میں اس نے کہا کہ ”اجزت نکاح ہذہ و ہذہ“ تو مسئلہ امتین میں امتین میں سے ہر ایک کیلئے تحریر کو مستقل ذکر کیا (لہذا دونوں مستقل جملے ہوئے) تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا اور مسئلہ آئین میں ہر ایک کے ساتھ مستقلاً ”اجزت“ ذکر نہیں کیا لہذا اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوا چنانچہ مسئلہ آئین میں اگر ہر ایک کے ساتھ مستقلاً اجزت ذکر کرے تو پہلی کا نکاح صحیح ہوگا۔ اور دوسری کا باطل ہوگا۔ اور مسئلہ امتین میں اگر ہر ایک کے ساتھ تحریر کو مستقلاً ذکر نہ کرے بلکہ دونوں کو ایک ہی لفظ ”اعتقت“ کے تحت داخل کرتے ہوئے کہے ”اعتقت ہذہ و ہذہ“ تو دونوں معاً آزاد ہوں گی اور دونوں کا نکاح صحیح ہوگا (لیکن جامع حصری میں جو وہ فرق دونوں مسئلوں میں ذکر کیا ہے وہ متن میں بیان کیے ہوئے مسئلہ اولیٰ کی صورت کی مصنف کی تشریح کے مطابق درست نہ ہوگا اسلئے کہ اسمیں عبارت یہی ہے کہ اگر ان دونوں باندیوں کو حرف عطف کے ساتھ آزاد کرتے ہوئے (اعتقت ہذہ و ہذہ) کہتا تو پہلی کا نکاح صحیح ہوتا اور دوسری کا نکاح باطل ہوتا)

(وقد تدخل بین الحملین فلا توجب المشاركة ففی قوله ہذہ طالق ثلاثاً و ہذہ

تطلق الثانية واحدة وإنما تجب ہی) ای المشاركة اذا انفقر الآخر الى الاول

فیشارك الأول ای آخر الکلام أوله (فیما تم به الأول بعینه) ای بعین ماتم (لا یقتد

یر مثله) ای مثل ماتم (وان لم یمتنع الاتحاد) ای ان لم یمتنع ان یکون ماتم به

الأوّل متحدّاً فی المعطوف والمعطوف علیہ (نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله إن دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ هنا بخلاف التكرار) فإِنَّهُ یمكن أن یتعلق الأجزاء المتكررة بشرط متّحدٍ فی تعلّق طالق وطالق وطالق بعبارة الشرط المذكور وهو قوله إن دخلت الدار لا بتقدير مثله ای لا یقدر شرط آخر حتى یصیر كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق إن دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو یوسف ومحمد رحمهما اللہ و بتقديره ای بتقدير مثله وهو عطف علی قوله لا بتقدير مثله (ان امتنع) ای الا تحادّ (نحو جاءنی زید وعمرؤ اذ لا بُدّ أن یكون مجیی زید غیر مجی عمرؤ وبعضهم او جئوا الشریكة فی عطف الجملي ایضاً - حتی قالوا ان القرآن فی النظم یوجب القرآن فی الحکم فقالوا فی اقیموا الصلوة وآتوا الزکوة لا تجب الزکوة علی الصبی كما لا تجب الصلوة علیہ) یشبهه ان یكون هذا الحکم عندهم بناءً علی أنّه یجب ان یكون المخاطب بأحدھما عین المخاطب بالآخر ولما لم یکن الصبی مخاطباً بقوله تعالی اقیموا الصلوة لا یكون مخاطباً بقوله تعالی وآتوا الزکوة لكننا نقول إنّما لا تجب الزکوة علی الصبی لانها عبادة محضة والصبی لیس من اهلها لا للقران فی النظم والقائل بوجوب الزکوة علی الصبی یقول الخطاب بالصلوة والزکوة یتناول الصبیان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هی عبادة بدنیة لا عن وجوب الزکوة اذ هی عبادة مالیة یمکن اداء الولی عنه۔

**ترجمہ وتشریح :-** (جب واؤ عطف دو جملوں کے درمیان واقع ہو جائے تو یا جملہ ثانیہ جملہ اولی کی طرف محتاج ہوگا یا نہیں اگر محتاج نہیں تو پھر واؤ مشارکت واجب نہیں کریگی بلکہ مطلق جمع کے لئے ہوگی اور اگر محتاج ہو تو پھر جس شی کے ساتھ جملہ اولی تمام ہوتا ہے اس میں اگر معطوف اور معطوف علیہ کے اعتبار سے اتحاد ممتنع نہ ہو۔ تو پھر جملہ ثانیہ جملہ اولی کیساتھ یعنی اس شی میں شریک ہوگا جس کے ساتھ جملہ اولی تمام ہوتا ہے مثلاً اگر اپنی بیوی سے کہا "ان

دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق“ تو یہاں چونکہ طالق ثانی اور ثالث طالق اول پر معطوف ہونے کی وجہ سے جملہ ہے اور یہ جملہ ثانیہ اور ثالثہ جملہ اولیٰ کی طرف ”ان دخلت الدار“ کے اعتبار میں محتاج ہے۔ اور وہ ”ان دخلت الدار“ ایسا ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کا اتحاد اسمیں ممتنع نہیں ہے تو اسلئے طالق ثانی اور ثالث جو کہ جملہ ثانیہ اور ثالثہ ہے وہ بعینہ ”ان دخلت الدار“ میں جملہ اولیٰ کے ساتھ شریک ہونگے اور دوسرا تیسرا ان دخلت الدار اسمیں مقدر نہیں ہوگا۔ جیسا کہ صاحبین کہتے ہیں تو اسلئے اگر عورت غیر مدخول بھا ہوگی تو دخول دار کے ساتھ ایک طلاق واقع ہونے سے عورت بابتہ ہو جائیگی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائیگی۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ ہر ایک جملہ میں مستقل ”ان دخلت الدار“ مقدر ہے تو اسلئے یہ تکرار والی صورت کی طرح ہونے کی وجہ سے جب وہ عورت گھر میں داخل ہوگی تو تینوں طلاق اکٹھی واقع ہونگی۔ اسلئے کہ ترتیب کی طرف احتیاج تلفظ میں ہے وقوع طلاق میں نہیں ہے اور اگر معطوف اور معطوف علیہ کا اتحاد اس شی میں ممتنع ہو جس پر جملہ اولیٰ کا تمام ہونا موقوف ہے تو اس وقت جس شی پر جملہ اولیٰ کا تمام ہونا موقوف ہے اسکی مثل جملہ ثانیہ میں مقدر ہوگا اس تفصیل کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا)

بسا اوقات ”واو“ دو جملوں میں داخل ہوتی ہے۔ تو یہ واو مشارکت واجب نہیں کرے گی تو اس آدمی کے قول  
هذه طالق ثلاثا وهذه طالق میں (چونکہ جملہ ثانیہ جو ”وهذه طالق“ ہے جملہ اولیٰ کی طرف محتاج نہیں اسلئے وہ جملہ اولیٰ کے ساتھ شریک نہ ہوگی) تو اسی وجہ سے دوسری عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔

اور سوائے اسکے نہیں کہ مشارکت صرف اس وقت واجب ہوگی جب آخر کلام اول کلام کی طرف محتاج ہو تو آخر کلام اول کلام کے ساتھ بعینہ اس شی میں شریک ہوگا جسکے ساتھ اول کلام تمام ہوتا ہے اور یہ مشارکت اس شی کی مثل کی مقدر ماننے کے ساتھ نہ ہوگی جسکے ساتھ اول کلام تمام ہوتا ہے اگر اتحاد ممتنع نہ ہو۔

یعنی جس شی کے ساتھ اول کلام تمام ہوتا ہے اسکا متحد ہونا اگر معطوف اور معطوف علیہ میں ممتنع نہ ہو۔ جیسے  
”ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق“ یہ اس آدمی کے قول ”ان دخلت الدار فانت طالق“ کے تکرار کی طرح نہ ہوگا۔

(بلکہ طالق ثانی اور طالق ثالث، فانت طالق اول کے ساتھ، ان دخلت الدار“ میں شریک ہوگا تو امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بھا ہو تو تین طلاق واقع نہیں ہونگی بخلاف تکرار والی صورت کے اسلئے



کہ ہو سکتا ہے کہ اجزائیہ متکثرہ شرط واحد کے ساتھ معلق ہو جائیں تو ”طالق و طالق و طالق“ تینوں شرط مذکور جو اس کا قول ”ان دخلت الدار“ ہے کے ساتھ معلق ہو گئی اور ”ان دخلت الدار“ کی طرح دوسرا اور تیسرا ”ان دخلت الدار“ مقدر نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ یہ اس آدمی کے قول ”ان دخلت الدار فانت طالق“ ان دخلت الدار فانت طالق، ان دخلت الدار فانت طالق کی طرح ہو جائے جیسا کہ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ نے سمجھا ہے (اور پھر شرط کے موجود ہونے کی صورت میں اگرچہ عورت غیر مدخول بھا ہو پھر بھی تین طلاقیں واقع ہو گئی۔

مصنفؒ کے قولی ”او بتقدیرہ“ میں ضمیر ”مثلہ“ کی طرف راجع ہے اور یہ مصنف کے قول لا بتقدیر مثلہ پر معطوف ہے (اور مطلب یہ ہے کہ) اگر معطوف اور معطوف علیہ کا متحد ہونا اس شی میں ممتنع ہو جس پر اول کلام کا تمام ہونا موقوف ہے تو پھر اس شی کے مثل کے مقدر ماننے کے ساتھ آخر کلام اول کلام کے ساتھ شریک ہوگا۔ جیسے (جاء فی زید وعمرو) اسلئے کہ ضروری ہے کہ محیی زید محیی عمرو سے مختلف ہو۔

اور بعض حضرات نے جملوں کے عطف کی صورت میں بھی شرکت کو واجب کرتے ہوئے کہا ہے کہ قرآن فی العظم قرآن فی الحکم کو واجب کرتا ہے۔ تو انہوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد اقیمو الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ (میں چونکہ ”اتوا الزکوٰۃ“ کو ”واقیمو الصلوٰۃ“ پر عطف کیا ہے) اور نماز چونکہ صبی پر واجب نہیں تو اگر وہ صبی غنی ہو تو زکوٰۃ بھی اس پر واجب نہ ہوگی (اسلئے کہ قرآن فی العظم قرآن فی الحکم کو واجب کرتا ہے) ہو سکتا ہے کہ اس حکم کی بناء ان علماء کے نزدیک اس پر ہو کہ صلوٰۃ اور زکوٰۃ میں سے جو شخص ایک کے ساتھ مخاطب اور مکلف ہوگا تو وہ دوسرے کے ساتھ بھی مخاطب ہوگا۔ اور جب صبی اللہ تعالیٰ کے قول (اقیمو الصلوٰۃ) کے ساتھ مخاطب نہیں تو اللہ تعالیٰ کے قول ”اتوا الزکوٰۃ“ کے بھی مخاطب نہ ہوگا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ زکوٰۃ کا صبی پر واجب نہ ہونا اسلئے ہے کہ زکوٰۃ عبادت محضہ ہے اور صبی اس کا اہل نہیں ہے اسلئے نہیں کہ چونکہ اتوا الزکوٰۃ کو اقیمو الصلوٰۃ کے ساتھ ملایا گیا ہے اور قرآن فی العظم قرآن فی الحکم کو واجب کرتا ہے۔

اور جو حضرات بچے پر زکوٰۃ کے وجوب کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ نماز اور زکوٰۃ دونوں کیساتھ خطاب بچوں کو بھی شامل ہے لیکن عقل نے بچوں کو وجوب نماز سے مستثنیٰ کیا اسلئے کہ نماز عبادت بدنی ہے اور بچے اسکے ادا کرنے پر قدرت نہیں رکھتے اور وجوب زکوٰۃ سے عقل انکو مستثنیٰ نہیں کرتی۔ اسلئے کہ زکوٰۃ عبادت مالی ہے ولی ان بچوں کی جانب سے اداء کر سکتا ہے۔)

(وهذا فاسدٌ عندنا) الإشارة راجعة إلى إيجاب الشركة في الجمل (لأن الشركة  
 إنما تثبت إذا افتقرت الثانية إلى الأولى ففي قوله إن دخلت الدار فانت طالق  
 وعبدى حرّيتك طالق العتق بالشرط أيضاً لأن هذه الجملة في قوة المفرد في  
 حكم الافتقار لأن الأصل في الواو الشركة وهذه إنما تثبت إذا عطف على  
 الجزاء فهذه الجملة وإن كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطف  
 على الجزاء فيكون الواو على أصلها وعطف الاسم على مثلها بخلاف  
 وضرتك طالق فإن أظهر الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء) لما  
 ذكرنا أن الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه إنما تثبت إذا افتقرت الثانية إلى  
 الأولى فقوله وعبدى حرّيتك طالق فإن دخلت الدار فانت طالق وعبدى حرّيتك طالق  
 لأنها جملة تامة غير مفتقرة إلى ما قبلها فينبغي أن لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاماً  
 مستأنفاً عطفاً على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها  
 جملة تامة لأن مناسبتها الجزاء في كونها جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة  
 على الجزاء في كونها جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على  
 مجموع الشرط والجزاء فإذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لأن  
 جزاء الشرط بعض الجملة أيضاً الواو للعطف والأصل في العطف الشركة فتحمل  
 على الشركة ما أمكن.

وهذا إذا كان المعطوف مفتقراً إلى ما قبلها حقيقة كما في المفرد أو حكماً كما في  
 الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فحينئذ تحمّل على الشركة ليكون الواو  
 جارية على أصلها بقدر الإمكان أما إذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمّل  
 وهذا إذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة إلى ما قبلها  
 أصلاً كما في أقيموا الصلوة وآتوا الزكاة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب.

ففي قوله إن دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك

طالق علی الوجهین لکن إظهار الخیر وهو قوله "طالق" فی قوله "ضرتک طالق"

یرجح العطف علی المجموع لا علی الجزاء لانه لو کان معطوفاً علی الجزاء لکفی

ان یقول وضرتک فقوله بخلاف وضرتک طالق یرجع إلی قوله یتعلق بالشروط۔

**ترجمہ وتشریح:-** اور "واؤ" کا جملوں کے عطف میں شرکت کو واجب کرنا ہمارے نزدیک فاسد ہے

مصنف کہتے ہیں کہ "هذا" کا اشارہ ایجاب شرکت فی الجمل کی طرف راجع ہے۔ (جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر

ہو گیا) اسلئے کہ شرکت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب دوسرا جملہ پہلے جملہ کی طرف محتاج ہو۔ تو آدمی کے اپنی بیوی کو

خطاب کرتے ہوئے اس قول میں "ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر" میں غلام کا آزاد ہونا بھی

دخول دار کی شرط کے ساتھ معلق ہوگا۔ (لہذا اگر وہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہوگی اور اس شخص کا غلام

آزاد ہوگا اور اگر وہ گھر میں داخل نہ ہوئی تو نہ اس عورت کو طلاق ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا) اسلئے کہ "وعبدی حر"

کا جملہ انتقار الی الشرط کے حکم میں بمنزلہ مفرد کے ہے اسلئے کہ اصل "واؤ" میں یہ ہے کہ وہ شرکت کے معنی پر دلالت

کرے۔ اور یہ اس وقت ثابت ہوگا۔ کہ جب "وعبدی حر" کو جزاء "انت طالق" پر عطف کیا جائے۔ (اور

مجموعہ شرط اور جزاء "ان دخلت الدار فانت طالق" پر عطف نہ کیا جائے) اسلئے کہ یہ جملہ اگرچہ مکمل جملہ ہے لیکن

احتیاج کے حکم میں بمنزلہ مفرد کے ہے۔ تو اسلئے اسکو جزاء پر عطف کیا گیا سو "واؤ" اپنے اصل پر ہوگی۔ اور جملہ اسمیہ

کو اپنے مثل جملہ اسمیہ پر (یعنی "عبدی حر" کو "فانت طالق" پر عطف کیا گیا۔ بخلاف (اسکے قول ان دخلت

الدار فانت طالق) وضرتک طالق کے، اسلئے کہ یہاں (وضرتک طالق) میں خبر کا ظاہر کرنا جزاء میں

شریک نہ ہونے کی دلیل ہے۔

جب مصنف رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ معطوف اور معطوف علیہ میں شرکت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب

دوسرا جملہ پہلے جملہ کی طرف محتاج ہو۔ تو مصنف کے قول "وعبدی حر" اسکے قول "ان دخلت الدار فانت

طالق وعبدی حر" میں اعتراض وارد ہوتا ہے کہ "وعبدی حر" جملہ تامہ ہے اور یہ اپنے ماقبل "انت طالق"

کی طرف محتاج نہیں تو پھر اسکو شرط کے ساتھ معلق نہیں ہونا چاہیے۔ بلکہ اسکو کلام متانف ہونا چاہیے جو شرط اور جزاء

دونوں کے مجموعہ "ان دخلت الدار فانت طالق" پر عطف ہو (اور "وعبدی حر" کا "ان دخلت الدار"

کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو اور فی الحال غلام آزاد ہو) تو مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیا اور فرمایا کہ

”وعبدی حر“ جملہ تامہ ہونے کے باوجود انتہار اور احتیاج کے حکم میں بمنزلہ مفرد ہے اسلئے کہ ”وعبدی حر“ جزاء ”فانت طالق“ کے ساتھ جملہ اسمیہ ہونے میں مناسبت رکھنے کی وجہ سے اسکی جزاء پر معطوف ہونے کو مجموعہ شرط و جزاء پر معطوف ہونے پر رائج کرتا ہے تو جب یہ ”عبدی حر“ بمثل ”فانت طالق“ پر معطوف ہوا تو یہ بمنزلہ مفرد ہوگا اسلئے کہ جزاء الشرط جملہ کے حصہ ہونے میں بمنزلہ مفرد ہوتا ہے (اسلئے کہ جس طرح مبتداء اور خبر اور فعل اور فاعل سے بافردہ حکم سمجھ نہیں آتا تو اس طرح شرط اور جزاء سے بھی بافردہ کوئی حکم سمجھ نہیں آتا)

دوسری بات یہ ہے کہ ”واؤ“ عطف کے لئے ہے اور اصل عطف میں شرکت ہے تو اسلئے جہاں تک ممکن ہوگا اسکو شرکت پر حمل کرینگے اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ معطوف اپنے ماقبل معطوف علیہ کی طرف ہیئتہ محتاج ہو جس طرح مفرد میں ہوتا ہے یا حکماً محتاج ہو جیسے اس جملہ میں جسکا بمنزلہ مفرد فرض کرنا ممکن ہو تو اس وقت اسکو شرکت پر حمل کیا جاتا ہے تاکہ ”واؤ“ بقدر الامکان اپنی اصل پر جاری ہو ہاں جہاں اسکی شرکت پر حمل کرنا ممکن نہ ہو تو وہاں اسکو شرکت پر حمل نہیں کرتے۔ اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں پر معطوف جملہ ہو اور بمنزلہ مفرد کے نہ ہو تو وہاں پر یہ اپنے ماقبل کی طرف ہرگز محتاج نہ ہوگا۔ جیسے ”اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ“ (کیونکہ یہاں ”وآتوا الزکوٰۃ“ مستقل جملہ ہے اور بمنزلہ مفرد کے نہیں ہے تو) اسلئے ”واؤ“ صرف نق اور ترتیب کے لئے ہوگی۔

تو اس آدمی کے قول ”ان دخلت الدار فانت طالق وضررتک“ میں ”وضررتک

طالق“ میں دو احتمال ہیں۔

(۱) کہ یہ فانت طالق پر عطف ہو کر ”ان دخلت الدار کے تحت ہو اور سوکن“ کی طلاق بھی اس مخاطب عورت کے دخول دار کے ساتھ معلق ہو۔

(۲) کہ مستقل جملہ ہو اور یہ ”ان دخلت الدار فانت طالق“ کے مجموعہ پر معطوف ہو لیکن خبر جو اس آدمی کا قول ”طالق“ ہے کا اظہار اسکے قول ”وضررتک طالق“ میں اسکے مجموعہ شرط و جزاء پر عطف ہونے کو صرف جزاء ”انت طالق“ پر عطف ہونے پر رائج کرتا ہے اسلئے کہ اگر ”وضررتک طالق“ کا عطف صرف جزاء ”انت طالق“ پر ہوتا تو پھر صرف ”وضررتک“ پر اکتفاء کرنا کافی تھا تو مصنف کا قول ”بخلاف وضررتک طالق“ مصنف کے قول ”و يتعلق العتق بالشرط“ کی طرف راجع ہے۔

(ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً معطوفاً على الجزاء لا على

قوله واولئک هم الفاسقون ای ولا جلی ما ذکرنا فی قوله ”وعبدی حر“ مما یوجب کونه معطوفاً علی الجزاء وما ذکرنا فی قوله ”وضرْتُک طالق“ من قیام الدلیل علی عدم المشارکة فی الجزاء جعلنا قوله تعالیٰ ”ولا تقبلوا“ إلی اخره معطوفاً علی الجزاء فان قوله تعالیٰ ”ولا تقبلوا“ جملة انشائیة مثل قوله تعالیٰ ”فاجلدوا“ والمخاطبُ بهما الأئمة وقوله تعالیٰ ”واولئک الخ“ جملة اخباریة ولیس الائمة مخاطبین بها فالدلیل المشارکة فی الجزاء قائم فی ”ولا تقبلوا“ ودلیل عدم المشارکة فی واولئک فعطفنا الأول علی الجزاء لا الاخیر وثمرة هذا تأتي فی اخر فصل الاستثناء انشاء الله تعالیٰ۔

**ترجمہ وتشریح:**۔ اور اسی وجہ سے ہم نے اللہ تعالیٰ کے قول ”ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً“ کو جزاء ”فاجلدوهم ثمانین جلدة“ پر عطف کیا اور اللہ تعالیٰ کے قول ”واولئک هم الفاسقون“ پر اسکو عطف نہیں کیا یعنی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے اس کے قول ”وعبدی حر“ میں ذکر کی کہ وہ ”وعبدی حر“ کی جزاء ”انت طالق“ پر عطف ہونے کو واجب کرتا ہے۔ اور جو ہم نے ذکر کیا اس کے قول ”وضرْتُک طالق“ میں کہ وہاں جزاء ”فانت طالق“ کے ساتھ عدم مشارکت پر دلیل قائم ہے۔ ہم نے ”ولا تقبلوا لهم الخ“ کو ”فاجلدوا“ پر عطف کیا اسلئے کہ ”ولا تقبلوا“ جملہ انشائیہ ہے جیسے ”فاجلدوهم ثمانین“ جملہ انشائیہ ہے اور دونوں کے ساتھ مخاطب آئمہ اور حکام ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول ”واولئک الخ“ جملہ اخباریہ ہے۔ اور آئمہ اور احکام اس کے ساتھ مخاطب نہیں ہیں تو جزاء ”فاجلدوا“ کے ساتھ مشارکت کی دلیل ”ولا تقبلوا الخ“ میں موجود ہے۔ (جو دونوں جملوں کا انشائیہ ہونا اور دونوں کے ساتھ آئمہ حکام کا مخاطب ہونا ہے) اور جزاء کے ساتھ عدم مشارکت کی دلیل ”واولئک الخ“ میں موجود ہے (جو ایک جملہ کا انشائیہ ہونا اور دوسرے کا اخباریہ ہونا اور ایک کے ساتھ حکام کا مخاطب ہونا اور دوسرے کے ساتھ عوام کا مخاطب ہونا ہے) تو اسلئے ہم نے اول ”ولا تقبلوا“ کو جزاء پر عطف کیا اور دوسرا ”واولئک“ کو جزاء پر عطف نہیں کیا اور اس کا ثمرہ فصل استثناء کے آخر میں انشاء اللہ آجائیگا۔

(الفاء للتعقيب فللهذا تدخل في الجزاء فان قال ”إن دخلت هذه الدار فهذه

الدار فانت طالق“ فالشرط أن تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل

على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في  
الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو قوله عليه السلام ولن  
يجزى ولد والدته حتى يجده مملوكاً فيشتره فيعتقه فإن قال بهت هذا العبد  
منك قال الآخر "فهو حر" يكون قبولاً بخلاف "هو حر" ولو قال لخياط  
أيكفيني هذا الثوب قميصاً فقال نعم فقال فاقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن كما  
لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله إقطعته وقد تدخل على العليل نحو أبشر  
فقد اتاك الغوث ونظيره اذا قال أذ إلى الفأ فانت حر يعتق في الحال وكذا  
إنزل فانت آمن

اعلم أن أصل الفاء أن تدخل على المعلول لأنها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وإنما  
تدخل على العليل لأن المعلول إذا كان مقصوداً من العلة يكون علة غائية للعلل فيصير  
العلل معلولاً فلهذا تدخل على العلة باعتبار أنها معلول ومن ذالك قوله تعالى وتزودوا  
فإن خير الزاد التقوى وقول الشاعر "إذا لم يكن ملك ذاهية فدعه فلولته ذاهية"  
ونظائره كثيرة وإنما قلنا يعتق في الحال لأن قوله فانت حر معناه لا تك حر ولا يمكن  
أن يكون فانت حر جواب الأمر لانه جواب الأمر لا يقع إلا الفعل المضارع لأن الأمر  
إنما يستحق الجواب بتقدير إن وكلمة إن تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة  
الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وإنما تجعل ذالك اذا كانت ملفوظة أما  
إذا كانت مقدرة فلا كما تقول إن تأتي اكرمك ولا تقول إئتني اكرمك بل يجب  
أن تقول إئتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول إئتني فانت مكرم ولا تقول  
إئتني فانت مكرم فكما لا تجعل إن المقدرة الماضي بمعنى المستقبل فكذلك لا  
تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضاً ومدلول الماضي قريب إليه لا شتر اكهما في  
كونهما فعلاً ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل  
الاسمية بمعناه بالطريق الأولى.

**ترجمہ وتشریح:-** (حروف عاطفہ میں سے دوسرا حرف فاء ہے اور یہ) فاء تعقیب (مع الوصل) کے لئے آتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ فاء جزاء پر داخل ہوتی ہے۔ (اسلئے کہ جزاء بھی شرط کے بعد آتی ہے اور فاء بھی تعقیب اور تراخی کے لئے آتی ہے) پس اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانك طالق“ تو طلاق واقع ہونے کے لئے شرط یہ ہوگی کہ ترتیب کے ساتھ بغیر کسی تاخیر کے پہلے اور پھر دوسرے گھر میں داخل ہو (لہذا اگر وہ عورت دوسرے گھر میں پہلے اور پہلے گھر میں بعد میں داخل ہوئی یا پہلے اور دوسرے گھر میں داخل ہونے میں وقفہ اور تاخیر کی تو طلاق واقع نہ ہوگی)

اور بسا اوقات ”فاء“ معلول پر بھی داخل ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے ”جاء الشتاء فتأهب“ سردی آگئی تیاری کرو اور بسا اوقات معلول وجود کے اعتبار سے بعینہ علت ہوتا ہے لیکن مفہوم میں معلول علت سے غیر ہوتا ہے۔ جیسے ”سقاء قارواہ“ اسکو پلایا تو اسکو سیراب کیا (تو پلانا اور سیراب کرنا مفہوم کے اعتبار سے متغائر ہیں لیکن وجود کے اعتبار سے پلانے اور سیرابی میں کوئی مغایرت نہیں ہے)

اور جیسے ”لن یجزی ولد والدہ حتی یجدہ مملوکا فی شترہ فیعتقہ“ (کبھی کوئی بیٹا اپنے والد کے احسانات کا مکافات نہیں کر سکتا یہاں تک کہ یہ اپنے باپ کو کسی کا غلام پالے اور اسکو خرید کر آزاد کر دے تو یہاں خریدنا اور آزاد کرنا مفہوم کے اعتبار سے متغائر ہے لیکن وجود کے اعتبار سے متغائر نہیں ہے اسلئے کہ باپ کو جوں بی خرید اتو وہ خود بخود آزاد ہوگا)

پس اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا ”بعث هذا العبد منك“ میں نے یہ غلام تجھ پر بیچ دیا۔ تو دوسرے نے آگے سے کہا ”فہو حر“ پس یہ آزاد ہے تو یہ اس دوسرے شخص کی جانب سے قبول ہوگا (اور غلام آزاد ہوگا اور اس شخص پر بایع کے لئے غلام کا شمن اداء کرنا واجب ہوگا) لیکن اگر اس شخص نے جواب میں کہا ”وہو حر“ اور یہ تو آزاد ہے (تو پھر یہ قبول نہ ہوگا بلکہ رد ہوگا اسلئے کہ معنی یہ ہوگا کہ یہ تو آزاد ہے آپ اسکو کیسے بیچتے ہیں) اور اگر درزی سے کہا کیا یہ کپڑا میری قمیص کے لئے کافی ہو جائیگا تو درزی نے کہا جی ہاں تو اس شخص نے کہا کہ اچھا پھر اسکو کاٹ دو اور معلوم ہوا کہ وہ کپڑا میری قمیص کے لئے کافی نہیں تو درزی ضامن ہوگا یہ بالکل ایسا ہوگا جیسے کہ وہ شخص درزی سے کہے کہ اگر یہ کپڑا میری قمیص کے لئے کافی ہے تو پھر اسکو کاٹ دو لیکن اگر اس نے بغیر فاء کے ”اقطعہ“ کہا اور پھر کپڑا قمیص کے لئے کافی نہ ہوا تو درزی ضامن نہیں ہوگا۔

اور بسا اوقات فاء علل پر بھی داخل ہوتی ہے جیسے یوں کہا ”ابشر فقد اتاک الغوث“ خوشخبری حاصل کرو اسلئے کہ آپ کے پاس فریادرس آگیا۔ اور اسکی نظیر یہ ہے (کہ غلام سے کہا) ”اد الی الفأفانت حر“ مجھے ہزار روپے دے دو اسلئے کہ تم آزاد ہو۔ تو وہ غلام فی الحال ہزار روپے کے آداء کرنے کے بغیر آزاد ہوگا اور اسی طرح کسی مسلمان نے حربی کافر سے یوں کہا کہ ”انزل فانت امن“

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ فاء میں اصل یہ ہے کہ یہ معلول پر داخل ہوا اسلئے کہ فاء تعقیب کے لئے آتی ہے اور معلول بھی علت سے مؤخر ہوتا ہے۔ اور جہاں فاء علل پر داخل ہوتی ہے تو وہ اسلئے کہ معلول جب علت سے مقصود ہو تو پھر یہ معلول اپنی علت کے لئے علت غائی بن جاتا ہے تو اس صورت میں علت معلول بن جاتی ہے تو اس وجہ سے فاء علت پر معلول ہونے کے اعتبار سے داخل ہوتی ہے۔

اور اسی قبیل سے اللہ تعالیٰ کا قول ”وتزودوا فان خیر الزاد التقوی“ کہ جب تم سرفرج پر جاؤ تو اپنے ساتھ زادراہ لے جایا کرو اسلئے کہ بہترین توشہ تقویٰ ہے یعنی اپنے ساتھ توشہ لے جانے کی وجہ سے سوال اور گداگری سے بچ جاؤ گے۔ تو ”خیر الزاد التقوی“ کہنے سے مقصود بالذات یہ ہے کہ لوگ اپنے ساتھ توشہ اور خرچہ لے جائیں اور ایسا نہ ہو کہ متوکل علی اللہ بن کر نکل جائیں اور حرم میں پہنچ کر لوگوں سے مانگنے لگ جائیں تو جب ”تزودوا“ مقصود ہوا تو یہ خیر الزاد جو کہ تقویٰ ہے کے لئے علت غائی بن گیا تو خیر الزاد جو کہ تقویٰ ہے ”تزودوا“ کے لئے جو کہ علت ہے، معلول بن گیا تو ”فاء“ کا آنا اس پر صحیح ہوا۔

اسی طرح شاعر کا شعر اذا ملک لم یکن ذاہبہ ☆ فدعه فدلونہ ذاہبہ جب کوئی بادشاہ تحفہ دینے والا نہ ہو تو اسکو چھوڑ اسلئے کہ اسکی حکومت جانے والی ہے تو بادشاہ کا صاحب مہ نہ ہونا اسکی حکومت کے ضیاع پر مرتب ہونے کی وجہ سے بمنزلہ علت غائیہ ہے۔ تو اسکی حکومت کا ضیاع بمنزلہ معلول بن گیا۔ تو فاء کا آنا اس پر صحیح ہوا اور اسکی بہت ساری مثالیں ہیں۔

اور متن میں ”اد الی الفأفانت حر“ میں ہم نے کہا کہ وہ غلام فی الحال آزاد ہوگا اسلئے کہ ”فانت حر“ کا معنی ہے ”لانک حر“ اور یہ نہیں ہو سکتا کہ فانت حر جواب امر ہوا اسلئے کہ جواب امر صرف فعل مضارع ہوتا ہے کیونکہ امر ”ان“ کی تقدیر کے ساتھ جواب کا مستحق ہوتا ہے۔ اور کلمہ ”ان“ ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے اور جملہ اسمیہ جو ثبوت پر دلالت کرتا ہے کو بھی مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے۔



اور ”ان“ ماضی کو اور جملہ اسمیہ کو جب وہ ثبوت پر دلالت کرے مستقبل کے معنی میں اس وقت کرتا ہے جبکہ ”ان“ ملفوظ ہو اور جب ”ان“ مقدرہ ہو تو پھر یہ ماضی اور جملہ اسمیہ مثبتہ کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا۔

جیسے آپ کہتے ہیں ان ناسنی اکرم تک۔ اگر تم میرے پاس آئے تو میں تمہارا اکرام کروں گا اور یہ نہیں کہا جاتا ”انتنی اکرم تک“ تم میرے پاس آؤ میں تمہارا اکرام کروں گا بلکہ اس معنیٰ واداکر نے کے لئے ضروری ہے کہ یوں کہا جائے۔ ”انتنی اکرم مک“ اسی طرح جملہ اسمیہ میں آپ کہتے ہیں ”ان ناسنی فانت مکوم“ اگر تم میرے پاس آئے تو تمہارا اکرام کروں گا۔ اور یوں نہیں کہا جاتا ”انتنی فانت مکوم“ تو جسطرح ”ان“ مقدرہ ماضی کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا تو اسی طرح جملہ اسمیہ کو بھی مستقبل کے معنی میں نہیں کریگا بلکہ جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں نہ کرنا زیادہ اولیٰ ہے۔ اسلئے کہ جملہ اسمیہ کا مدلول مستقبل سے دور ہے۔ اور ماضی کا مدلول مستقبل کے قریب ہے (۱) اسلئے کہ ماضی اور مستقبل دونوں فعل ہونے میں شریک ہیں (۲) ماضی اور مستقبل دونوں زمان پر دلالت کرتے ہیں۔ تو جب ”ان“ مقدرہ ماضی کو باوجود اسکے کہ ماضی، مستقبل سے بعید قریب بھی ہے مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا تو جملہ اسمیہ کو کیسے مستقبل کے معنی کریگا باوجود اس کے کہ جملہ اسمیہ کا فعل مستقبل کے ساتھ شراکت بھی نہیں۔

(ثم لترتيب مع التراخي وهو) ای الترتیب مع التراخي (راجع إلى المتكلم)

عنده) ای عند ابی حنیفہ (والی الحکم عندهما فإن قال انت طالق ثم طالق ثم

طالق إن دخلت الدار فعندهما يتعلق جميعاً وينزل مرتباً فإن كانت مدخولاً

بها يقع الثلث وإن لم تكن مدخولاً بها يقع واحدة وكذا إن قدم الشرط وعنده

فی غیر المدخول بها) ای عند ابی حنیفہ فی غیر المدخول بها إذا قدم الجزاء

وإنما لم يذكر تقديم الجزاء لأنه يأتي هناك قوله وإن قدم الشرط فيدل على أن

البحث السابق في تقديم الجزاء (يقع الاول) ای فی الحال لعدم تعلقه بالشرط

كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو فی التكلم (ويبلغوا

الباقي) لعدم المحل لأن المرأة غير مدخول بها (وان قدم الشرط تعلق الأول

ونزل الثاني) ای وقع فی الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت

طالق رسكت ثم قال ”انت طالق“ (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الأول أنه

ان ملکھا ثانیاً ووجد الشرط يقع الطلاق (وفی المدخول بها) ای ان قدّم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق (نزل الأول والثانی) ای یقعان فی الحال لعدم تعلّقهما بالشرط کأنه سکت علیهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولاً بها تكون محلاً فتقع تطليقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) ای الشرط (تعلق الأول ونزل الباقي) وهذا ظاهر وإنما جعل ابو حنیفة التراخی راجعاً إلى التکلم لان التراخی فی الحکم مع عدمه فی التکلم ممتنع فی الانشاء ات لان الأحکام لا تراخی عن التکلم فیها فلما کان الحکم متراخياً کان التکلم متراخياً تقدیراً كما فی التعليقات فان قوله إن دخلت الدار فانت طالق یصیر کانه قال عند الدخول أنت طالق وليس هذا القول فی الحال تطليقاً ای تکليماً بالطلاق بل یصیر تطليقاً عند الشرط۔

**ترجمہ وتشریح:-** (حروف عاطفہ میں سے تیسرا حرف ثم ہے اور یہ) ثم ترتیب مع التراخی کے لئے آتا ہے۔ (تو مطلب یہ ہوا کہ ثم ترتیب کے ساتھ تراخی بحسب الزمان کے افادہ کے لئے آتا ہے) اور یہ تراخی بحسب الزمان امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تکلم اور تلفظ کی طرف راجع ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک حکم کی طرف راجع ہے تو اگر ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ”انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار“ تو صاحبین کے نزدیک (چونکہ تراخی صرف حکم کی طرف راجع ہے اسلئے) تمام طلاق شرط کے ساتھ معلق ہوگی۔ اور پھر دخول دار کی صورت میں ترتیب کے ساتھ واقع ہوگی تو اگر وہ عورت مدخول بھا ہو تو پھر تمام طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر غیر مدخول بھا ہو تو پھر ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور باقی لغو ہو جائیگی۔ خواہ شرط کو مقدم کرے یا نہ کرے جیسے کہ مثال مذکور میں شرط مؤخر ہے۔

اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر وہ عورت غیر مدخول بھا ہے اور جزاء کو مقدم ذکر کیا ہے تو پہلی طلاق فی الحال واقع ہو جائیگی۔ اسلئے کہ وہ معلق بالشرط نہیں ہے۔ اور باقی لغو ہو جائیں گے اسلئے کہ محل باقی نہیں رہا۔ (سوال وارد ہوتا ہے کہ اگر صورت مذکورہ امام صاحب کے نزدیک تقدیم جزاء کی صورت میں ہے تو پھر آپ نے اس قید کو متن میں ذکر کیوں نہیں کیا تو مصنف رحمہ اللہ نے اسکے جواب میں فرمایا کہ) ہم نے تقدیم جزاء کی قید کو اسلئے ذکر نہیں کیا۔ کہ ابھی بعد والی صورت میں مصنف کا قول ”وان قدم الشرط“ آرہا ہے اور وہ دلالت کرتا ہے کہ پہلی

صورت تقدیم جزاء کی صورت میں ہے اور تقدیم جزاء کی صورت میں پہلی طلاق فی الحال اسلئے واقع ہوگی کہ وہ شرط کے ساتھ معلق نہیں گویا اس نے کہا ”انت طالق“ اور خاموش ہو گیا اسلئے کہ تراخی امام صاحب کے نزدیک تکلم کے اعتبار سے ہے۔

اور دوسری طلاق؟ پہلی کی طرح مشروط نہیں ہے اور تیسری طلاق جو کہ دخول دار کے ساتھ مشروط ہے کے لئے عورت کے غیر مدخول بھا ہونے کی وجہ سے پہلی طلاق کے ساتھ بائینہ ہونے کی بنا پر محل باقی نہیں رہا اسلئے وہ دونوں لغو ہو گئے۔ اور اگر شرط مقدم کی ہو (اور یوں کہا ہو) ”ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق“ اور عورت غیر مدخول بھا ہو (تو اول طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائیگی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائیگی اسلئے کہ وہ شرط کے ساتھ معلق نہیں ہے گویا اس نے اپنی غیر مدخول بھا بیوی سے کہا ”ان دخلت الدار فانت طالق“ اور خاموش ہو گیا پھر اسکے بعد کہا ”انت طالق“ (تو دوسری طلاق معلق بالشرط نہ ہونے کی وجہ سے فی الحال واقع ہو جائیگی) اور تیسری طلاق لغو ہو جائیگی۔ اسلئے کہ محل باقی نہیں ہے۔

اور (جب عورت دوسری طلاق کے ساتھ بائینہ ہو جائیگی تو پہلی طلاق کے شرط کے ساتھ معلق ہونے کا کیا فائدہ ہوگا۔ تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ) پہلی طلاق کے شرط کے ساتھ معلق ہونے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر وہ شوہر دوبارہ اس عورت کا مالک ہو جائے (یعنی دوبارہ اسکے ساتھ نکاح کر لے) اور شرط موجود ہو جائے تو طلاق واقع ہو جائیگی۔

اور اگر عورت مدخول بھا ہو اور جزاء کو مقدم کیا ہو اور اس تقدیم جزاء والی قید کو متن میں اسلئے ذکر نہیں کیا کہ اگلے کلام سے یہ قید خود بخود معلوم ہو رہی ہے تو پہلی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہوگی۔ اسلئے کہ یہ دونوں شرط کے ساتھ معلق نہیں ہیں گویا کہ ان دونوں طلاقوں پر گفتگو کر کے خاموش ہوا اور پھر کہا ”انت طالق ان دخلت الدار“ اور چونکہ عورت مدخول بھا ہے اسلئے تینوں طلاقوں کے لئے محل ہونے کی وجہ سے دو طلاق واقع ہو جائیگی اور تیسری طلاق معلق ہوگی اسلئے کہ وہ شرط کے ساتھ متصل ہے اور اگر شرط مقدم کی تو اول طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گی اور باقی دونوں طلاق فی الحال واقع ہوگی اور یہ ظاہر ہے۔

(سوال وارد ہوگا کہ امام ابوحنیفہؒ نے تراخی کو تکلم کی طرف کیوں راجع کیا اور صاحبین کی طرح تسراخی فی الحکم کے کیوں قائل نہ ہوئے تو مصنفؒ نے اسکا جواب دیا کہ) امام ابوحنیفہؒ نے تراخی کو تکلم کی طرف راجع کیا اسلئے

کہ تراخی فی الحکم مع عدم التراخی فی التکلم انشاءات میں متمتع ہے۔ اسلئے کہ احکام انشاءات میں تلفظ سے متأخر نہیں ہوتے۔ تو جب حکم متأخر ہے تو تلفظ بھی تقدیراً متأخر ہوگا۔ جیسا کہ تعلیقات میں ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک آدمی اگر اپنی بیوی سے کہتا ہے ”ان دخلت الدار فانت طالق“ تو یہ تلفظ گھر میں داخل ہونے کے وقت طلاق شمار ہوتی ہے اور فی الحال (یعنی شرط کے موجود ہونے سے پہلے) یہ طلاق پر تلفظ شمار نہیں ہوتا۔ بلکہ شرط کے موجود ہونے کے وقت یہ تطلق بن جاتا ہے۔

(بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو ما جاء زيد

بل عمرو فلهذا قال زفر رحمه الله تعالى في قوله ”لے على الف بل الفان“

يجب ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الأول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين

تطلق ثلثاً قلنا يحتمل التدارك وذا في العرف نفى افرادهم) ذا اشارة إلى

التدارك ای التدارك فی الاعداد بكلمة بل يراد به نفى الانفراد عرفاً نحو سنی

ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب أي الانشاء لا يحتمل

الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء ای لما لم يكن الانشاء محتملاً للصدق

والكذب (قلنا تقع الواحدة) اذا قال ذالك ای قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير

المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وقعت واحدة ولا

يمكن التدارك والابطال لكونه إنشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله

بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق

واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول ای الكلام

الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الأول ای قصد

تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفرداً غير منضم إلى الاول ولا يملك

الاول ای الابطال المذكور ويملك الثاني ای الافراد المذكور فتعلق بشرط آخر

ای تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار

فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع

الثَلَاثُ فَمَنْ قَالَ لَا بِلْ أَنْتِ طَالِقٌ ثِنْتَيْنِ إِنْ دَخَلَتْ الدَّارَ -

**ترجمہ تشریح:-** (حروف عاطفہ میں سے چوتھا حرف ”بل“ ہے اور یہ) بل ما قبل یعنی معطوف علیہ سے اعراض کرنے اور مابعد یعنی معطوف کو ثابت کرنے کے لئے ہے۔ تدارک کے طریقہ کے ساتھ (اب اگر بل کلام موجب میں واقع ہو مثلاً ”جاء نسی زید بل عمرو“ تو ایجاب اول سے ایجاب ثانی کی طرف اعراض ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ بلکہ عمرو آیا ہے اور زید کے آنے کے متعلق علماء عربیت کے دو مسلک ہیں۔ (۱) جب عمرو کے آنے کا اثبات ہوا تو زید کے آنے کی نفی خود بخود ہوگئی۔ اور بعض دفعہ اس نفی کی تاکید کے لئے ”بل“ سے پہلے حرف نفی لایا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے ”جاء نسی زید لا بل عمرو“ (۲) زید کا آنا مسکوت عنہ کے درجہ میں ہوتا ہے البتہ اگر متکلم معطوف علیہ کے بعد اور ”بل“ سے پہلے ”لا“ کا اضافہ کرتا ہے تو پھر معطوف علیہ کی نفی یقینی ہو جاتی ہے۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب ”بل“ کلام مثبت میں واقع ہو اگر کلام منفی میں واقع ہو تو پھر امام مبرد کے نزدیک بل مفرد سے اعراض کرنے کے لئے ہے۔

اور جمہور کے نزدیک پورے جملے اور نسبت سے اعراض کرنے کے لئے ہے اور امام عبدالقاہر جرجانی کے نزدیک دونوں سے اعراض کرنے کا احتمال رکھتا ہے۔ مثلاً ”جاء نسی زید بل عمرو“ امام مبرد کے نزدیک مفرد سے اعراض ہونے کی بنا پر معنی یہ ہوگا کہ عدم محلی کی نسبت جو زید کی طرف ہے۔ یہ غلط ہے اور اسکی نسبت درحقیقت عمرو کی طرف ہے تو گویا ”بل ما جاء نسی عمرو“ ہو گیا جمہور کے نزدیک ”بل“ کے ذریعے کلام منفی سے کلام مثبت کی طرف اعراض ہوگا اور مطلب یہ ہوا ”بل جاء نسی عمرو“ اور علامہ عبدالقاہر جرجانی کے نزدیک قرینہ کے مطابق عمل ہوگا۔ اگر قرینہ مفرد سے اعراض پر دلالت کرتا ہو تو یہ نسبت اور جملہ سے اعراض ہوگا۔

تو اس وجہ سے کہ ”بل“ مابعد یعنی معطوف کے لئے حکم کو ثابت کرنے کے لئے آتا ہے۔ امام زفر نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اقرار کرتے ہوئے کہدے ”کہ“ ”لفلان علی الف بل الفان“ کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار ہیں بلکہ دو ہزار تو تین ہزار روپے اس شخص پر واجب ہو گئے۔ اسلئے کہ ”بل“ کے ساتھ وہ اول یعنی ایک ہزار جکا پہلے اعتراف کیا ہے ابطال کرنا چاہتا ہے اور یہ اسکا اختیار نہیں رکھتا۔ اور مزید دو ہزار کا اس نے اعتراف کیا تو مجموعہ تین ہزار ہوا۔ اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ وہ شخص اپنی بیوی سے کہے ”انت طالق واحدة بل ثنثین“ تو اس میں تین طلاق واقع ہوتی ہیں۔ اسلئے کہ وہ بل کے ساتھ پہلے ایک طلاق سے اعراض کرنا چاہتا ہے اور اسکو باطل کرنا چاہتا ہے اور یہ

اسکے اختیار میں نہیں ہے۔

ہم امام زفر کے جواب میں کہتے ہیں ("لہ علی الف بل الفان" کو "انت طالق واحدة بل ثنتين" پر قیاس کرنا قیاس بخ الفارق ہے اسلئے کہ لہ علی الف الخ اخبار ہے۔ اور انت طالق الخ انشاء ہے) اخبار تدارک کا احتمال رکھتی ہیں اور اہل عرف کے نزدیک تدارک نفی انفراد ہوتا ہے۔ تو کلمہ "بل" کے ساتھ تدارک فی الاعداد سے مراد عرف میں وارد کے انفراد کو نفی کرنا ہوگا (تو مذکورہ مثال میں مطلب یہ ہوگا نہیں صرف ایک ہزار نہیں ہے بلکہ اسکے ساتھ ایک ہزار اور بھی ہے جسکا مجموعہ دو ہزار ہے) جیسے کہا جاتا ہے کہ میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر سال (تو ادھر مطلب یہ نہیں کہ ساٹھ سال کا ابطال کیا جا رہا ہے بلکہ صرف ساٹھ کے انفراد کی نفی کی جا رہی ہے اور اس پر دس سال اور بڑھا کر مجموعہ ستر سال بتایا جا رہا ہے)

بخلاف انشاء کے کہ وہ چونکہ کذب کا احتمال نہیں رکھتا اور تدارک سے چونکہ تدارک کذب مراد ہے تو اسلئے گویا انشاء تدارک کا احتمال نہیں رکھتا تو ہم نے کہا کہ جب انشاء صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتا تو جب اس نے کہا "انت طالق واحدة بل ثنتين" غیر مدخول بھاسے کہا تو "انت طالق واحدة" کے ساتھ ایک طلاق واقع ہوگئی۔ اور "بل ثنتين" کے ساتھ انشاء ہونے کی وجہ سے اول طلاق جو واقع ہو چکی ہے کا ابطال اور تدارک تو کر نہیں سکتا۔ تو جب ایک طلاق واقع ہوگئی (اور عورت غیر مدخول بھا ہونے کی وجہ سے اس ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہوگئی تو محل باقی نہیں ہے کہ "بل ثنتين" کے ساتھ اور دو طلاقیں واقع ہوں گی۔

بخلاف تعلیق کے جو اسکا قول ہے غیر مدخول بھا عورت سے "ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين" اسلئے کہ شرط کے موجود ہونے کے وقت اس صورت میں تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اسلئے کہ یہاں پر "بل ثنتين" کے ساتھ اس نے کلام اول جو کہ ایک طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا تھا باطل کرنے کا قصد کیا ہے۔ اور صرف دوسرے کلام کو ایک طلاق کی شرط کے ساتھ معلق کرنے کی جگہ معلق کرنے کا ارادہ کیا ہے اسطور پر کہ صرف یہ دوسرا کلام (یعنی دو طلاقیں شرط کے ساتھ معلق ہوں) اول کے ساتھ ملائے بغیر (یعنی پہلے جو ایک طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کیا تھا وہ شرط کے ساتھ معلق نہ ہو) اور یہ اول یعنی ابطال مذکور کا اختیار نہیں رکھتا (کیونکہ وہ انشاء ہے اور انشاء کذب اور تدارک کا احتمال نہیں رکھتا) اور دوسرے یعنی دو طلاقیں کا شرط کے ساتھ معلق کرنے کا اختیار رکھتا ہے تو وہ دوسری شرط کے ساتھ معلق ہونگے یعنی اسکا قول "ثنتين" دوسری شرط کے ساتھ معلق ہوگا۔ تو دو تعلقیں جمع

ہو گئیں (۱) ”ان دخلت الدار فانك طالق واحدة“ (۲) ”ان دخلت الدار فانك طالق ثنتين“ توجب شرط یعنی دخول دار متحقق ہوگی تو تین طلاقیں واقع ہوگی۔ تو یہ ایسا ہوا کہ گویا اس نے اپنی بیوی سے کہا لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار۔

(بخلاف الواو فإنه للعطف على تقرير الأول فيتعلق الثاني بواسطة الأول كما قلنا) ای بخلاف ما إذا قال لغير المدخول بها ”ان دخلت الدار فانك طالق وطالق“ فإن الواو للعطف مع تقرير الأول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الأول بواسطة الأول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الأول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ بخلاف ”واو“ والی صورت کے کیونکہ ”واو“ عطف کے لئے ہے پہلی طلاق کو برقرار رکھتے ہوئے تو دوسری طلاق اول طلاق کے واسطے سے شرط کے ساتھ معلق ہوگی جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔ یعنی ”ان دخلت الدار فانك طالق بل ثنتين“ میں تین طلاق کا واقع ہونا اس صورت کے برعکس اس صورت کے ہیں جس میں غیر مدخول بھا عورت سے اسکا شوہر کہے ”ان دخلت الدار فانك طالق وطالق“ اسلئے کہ ”واو“ عطف کے لئے ہے پہلی طلاق کو برقرار رکھتے ہوئے تو دوسری طلاق بعینہ اس شرط کے ساتھ معلق ہوگی جسکے ساتھ اول طلاق معلق ہوئی ہے اس اور طلاق کے واسطے سے تو شرط کے موجود ہونے کی صورت میں طلاق اس ترتیب کے مطابق واقع ہوگی جس ترتیب کے مطابق انکو ذکر کیا ہے اور جب پہلی طلاق واقع ہونے کے بعد عورت غیر مدخول بھا ہونے کی وجہ سے باندہ ہو گئی اور طلاق کا محل باقی نہ رہا۔ تو دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی جیسا کہ ”حرف واو“ کے بیان میں ہم نے ذکر کیا۔

(لكن للإستدراك بعد النفي إذا دخل في المفرد وإن دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها) وہی بخلاف ”بل“ اعلم أن ”لكن“ للاستدراك فإن دخل في المفرد يجب أن يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرواً فإنه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وإن دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فإن كانت الجملة التي قبل لكن

مثبتہ وجب أن تكون الجملة التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب أن تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف "بل" في أن "بل" للإعراض عن الأول ولكن ليست للإعراض عن الأول فإن أقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمر و فان وصل لعمر و وإن فصل فللمقر لأن النفي يحتمل أن يكون تكديبا لا قراره فيكون أي النفي ردا إلى المقر ويمكن أن لا يكون تكديبا إذ يجوز أن يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فافر أنه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بأنه لي لكنه كان في الحقيقة لعمر و فقوله لكن لعمر و بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه على قوله لكن لعمر و بشرط الوصل لأن بيان التغيير لا يصح إلا موصولا وقد ذكرنا في المتن أنه بيان تغيير لأن ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الأول المذكور في المتن وقد عرفت في بيان التغيير أن صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لا أنه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض -

**ترجمہ وتشریح:** - (حروف عاطفہ میں سے پانچواں حرف "لکن" ہے یہ لکن اگر "نون" کے سکون کے ساتھ ہو تو حرف عطف ہے اور اگر "نون" کی تشدید کے ساتھ ہو تو پھر حرف مشبہ بالفعل میں سے ہے لیکن دونوں صورتوں میں "لکن" کا معنی استدراک یعنی اس وہم کو دفع کرنا ہے۔ جو کلام سابق سے پیدا ہوتا ہے۔ اسلئے اصولیین "لکن" مخفف اور مشدد دونوں کو حرف عطف میں ذکر کرتے ہیں۔

"لکن" اور "بل" میں دو طرح کا فرق کیا جاتا ہے (۱) "لکن" جب عطف علی المفرد کے لئے استعمال ہوتا ہے تو اس کے ساتھ استدراک صرف نفی کے بعد ہوگا لیکن "بل" میں یہ شرط نہیں لہذا ما جاء نی زيد لكن عمرو کہنا صحیح ہے لیکن جاء نی زيد لكن عمرو کہنا صحیح نہیں بخلاف "بل" کے کہ اسمیں جس طرح ما جاء نی زيد بل عمرو صحیح ہے اس طرح جاء نی زيد بل عمرو بھی صحیح ہے (۲) لکن صرف اپنے مابعد کے اثبات کے لئے آتا ہے اور ماقبل کی نفی اپنی دلیل سے ثابت ہوتی ہے اور "بل" مجموع نفی اور اثبات کے لئے آتا ہے یعنی مابعد میں اثبات اور ماقبل میں نفی کے لئے آتا ہے چنانچہ جب جاء نی زيد بل عمرو کہا جائے اور زيد سے محی کی نفی پر کوئی چیز



دلالت نہ کرے تو ”بل“ زید سے مجی کی نفی پر دلالت کریگا اسلئے کہ لفظ ”بل“ نے جب اپنے مابعد عمرو کے لئے مجی کے اثبات پر دلالت کی اور زید مجی کے حکم میں مسکوت عنہ کے درجہ میں ہوا تو گویا اس سے مجی کی نفی ہوگئی)

”لکن“ جب مفرد پر داخل ہو (یعنی مفرد کے مفرد پر عطف کے لئے ہو) تو استدراک بعد النفسی کے لئے آتا ہے اور یہ ”لکن“ اگر جملہ پر داخل ہو (یعنی جملہ کو جملہ پر عطف کرنے کے لئے ہو) تو اس وقت ”لکن“ کے ماقبل اور مابعد میں (مفہوم کے اعتبار سے اختلاف ضروری ہے یعنی جملہ لکن کے معطوف علیہ اور معطوف میں مفہوم کے اعتبار سے اختلاف ضروری ہوگا) اور یہ لکن ”بل“ کے برعکس ہے۔

جان لو کہ ”لکن“ استدراک کے لئے ہے سو اگر یہ مفرد میں داخل ہو تو ضروری ہے کہ ”لکن“ نفی کے بعد ہو جیسے مارایت زید آلکن عمر اکہ یہ ”لکن“ عمرو کے دیکھنے کے ساتھ زید کے نہ دیکھنے کا تدارک کریگا۔ اور ”لکن“ اگر جملہ میں آجائے تو پھر نفی کے بعد ہونا ضروری نہیں بلکہ دونوں جملوں کا اختلاف نفی اور اثبات میں ہونا ضروری ہو تو اگر ”لکن“ سے پہلے جملہ مثبت ہو تو ”لکن“ کے بعد والا جملہ منفی ہونا ضروری ہوگا۔ اور اگر ”لکن“ سے پہلے جملہ منفی ہو تو ”لکن“ کے بعد والا جملہ مثبت ہوگا اور یہ ”بل“ کے برعکس ہے چنانچہ ”بل“ اول سے اعراض کے لئے ہے اور ”لکن“ اول سے اعراض کے لئے نہیں ہے۔

سو اگر ایک شخص نے زید کے لئے غلام کا اقرار کیا تو زید نے کہا کہ یہ غلام میرا نہیں لیکن عمرو کے لئے ہے تو اگر زید کا قول لکن لعمر واس شخص کے قول ”ماکان لی قط“ سے متصل ہو تو وہ غلام مقرر کے لئے ہو جائیگا۔ اسلئے کہ زید کے غلام کو اپنے آپ سے نفی کرنا اس شخص کے اقرار کی تکذیب کا احتمال رکھتا ہے پس یہ نفی مقرر کی طرف رد ہوگی اور ہو سکتا ہے کہ یہ تکذیب نہ ہو۔ اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ غلام، زید کے لئے ہونے کے ساتھ معروف ہو (یعنی لوگ جانتے ہوں کہ وہ غلام زید کا ہے) اور پھر مقرر کے ہاتھ میں آیا ہو تو اس نے اقرار کیا کہ یہ غلام زید کا ہے۔ تو زید نے کہا کہ غلام اگرچہ میرے لئے ہونے کے ساتھ معروف ہے لیکن درحقیقت یہ غلام عمرو کا ہے تو زید کا قول ”لکن لعمر“ بیان تغیر ہے اس نفی کے لئے اسی لئے یہ نفی ماکان لی قط، لکن لعمر پر موقوف بشرط الوصل ہوگی۔ اسلئے کہ بیان تغیر صرف موصولاً صحیح ہوتی ہے اور ہم نے متن میں ذکر کیا کہ یہ بیان تغیر ہے اسلئے کہ اس کا ظاہر کلام احتمال اول پر دلالت کرتا ہے جو متن میں مذکور ہے جو کہ مقرر کی طرف رد کرتا ہے۔ اور بیان تغیر میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ صدر کلام آخر کلام پر موقوف ہو تو دونوں کا حکم معا ثابت ہوتا ہے ایسا نہیں ہوتا کہ حکم صدر میں یعنی اول کلام میں ثابت ہو اور پھر بعض خارج ہو۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالُوا فِي الْمَقْضَىٰ لَهُ بَدَارٌ بِالْبَيِّنَةِ إِذَا قَالَ مَا كَانَتْ لِي قَطُّ لَكِنِّهَا لَزِيدٌ  
وَقَالَ زَيْدٌ بَاعَ مِنِّي أَوْ وَهَبَ لِي بَعْدَ الْقَضَاءِ أَنَّ الدَّارَ لَزَيْدٍ وَعَلَى الْمَقْضَىٰ لَهُ  
الْقِيَمَةُ لِلْمَقْضَىٰ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ إِذَا وَصَلَ فَكَانَ تَكَلُّمٌ بِالنَّفْيِ وَالْإِسْتِدْرَاكِ مَعًا  
فِيثَبَتَ مَوْجِبُهُمَا مَعًا وَهُوَ النَّفْيُ عَنِ نَفْسِهِ وَثَبُوتُ مَلِكٍ لَزَيْدٍ ثُمَّ تَكْذِيبُ  
الشَّهَادَةِ وَاثْبَاتُ مَلِكٍ الْمَقْضَىٰ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ لَزَيْدٌ لَكَ النَّفْيُ فَيُثَبَّتُ الْمَلِكُ لِعَمَرٍ  
بَعْدَ ثَبُوتِ مَوْجِبِي الْكَلَامَيْنِ وَهُمَا النَّفْيُ عَنِ نَفْسِهِ وَثَبُوتُ مَلِكٍ لَزَيْدٍ فَيَكُونُ حُجَّةً  
عَلَيْهِ أَيْ عَلَى الْمَقْضَىٰ لَهُ لَا عَلَى زَيْدٍ فَيُضْمَنُ الْقِيَمَةَ

**ترجمہ و تشریح:** - اور اسی وجہ سے کہ بیان تغیر میں صدر کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے اور اول کلام اور آخر کلام دونوں کا حکم معا ثابت ہوتا ہے مشائخ نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جس کے لئے گھر کی ملکیت کا فیصلہ گواہوں کے ذریعے ہوا ہو جب وہ کہے کہ یہ گھر میرا نہیں لیکن یہ گھر زید کا ہے اور زید نے کہا کہ اس شخص نے فیصلہ کے بعد مجھ پر بیچا ہے یا مجھے ہبہ کیا ہے تو گھر زید کے لئے ہوگا۔ اور مقضیٰ لہ پر مقضیٰ علیہ کیلئے اس گھر کی قیمت ہوگی اسلئے کہ جب اس نے ”لکنہا لزید“ مصلیٰ کہا تو گویا اس نے نفی اور استدراک دونوں پر اکٹھا تلفظ کیا۔ تو دونوں کا موجب اکٹھا ثابت ہوگا اور وہ گھر کو اپنے آپ سے نفی کرنا اور زید کے لئے ملکیت کا ثابت کرنا ہے پھر گواہوں کا جھٹلانا اور ملکیت کو مقضیٰ علیہ کے لئے ثابت کرنا اس نفی کے لئے لازم ہے تو دونوں کلاموں کے موجب جو کہ اپنے آپ سے نفی کرنا اور ملکیت کو زید کے لئے ثابت کرنا ہے کے بعد ملکیت عمرو کے لئے ثابت ہوگی تو یہ مقضیٰ لہ کے اوپر رجعت ہوگا اور زید پر رجعت نہ ہوگا تو اس وجہ سے وہ قیمت کا ضامن ہوگا صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمرو کے تصرف میں ایک گھر ہے بکر اس پر دعویٰ کرتا ہے کہ یہ گھر میرا ہے عمرو اسکے دعویٰ کا انکار کرتا ہے تو بکر اپنے دعویٰ پر گواہوں کو پیش کرتا ہے جس سے گھر پر بکر کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو بکر مقضیٰ لہ ہوا پھر بکر کہتا ہے کہ گھر میرا نہیں لیکن یہ زید کے لئے ہے۔ تو زید کہتا ہے بات تو ایسی ہے یعنی واقعی گھر میرا ہے لیکن بکر نے یہ گھر مجھ پر بیچا ہے یا مجھ کو ہبہ کیا ہے۔

یہاں پر بکر مقضیٰ لہ ہے اور عمرو مقضیٰ علیہ ہے اور زید مقرر لہ ہے تو مشائخ نے کہا کہ گھر تو زید کے لئے ہوا جو مقرر لہ ہے اور مقضیٰ لہ یعنی بکر پر مقضیٰ علیہ عمرو کے لئے گھر کی قیمت ہے اسلئے کہ جب قاضی نے بکر کے حق میں گھر کا فیصلہ کیا اور بکر نے کہا کہ گھر میرا نہیں ”لکنہا لزید“ تو یہاں پر نفی اور استدراک دونوں موجود ہیں اور استدراک نفی

کے ساتھ ملا ہوا ہے تو دونوں کا حکم ثابت ہوگا۔ اور وہ گھر پر اپنی ملکیت کو نفی کرنا اور زید کے لئے اس گھر کی ملکیت کو ثابت کرنا ہے اور جب وہ گھر بکر کیلئے نہیں ہے تو عمرو سے جو اس گھر کو قاضی کے فیصلہ کیساتھ لیا ناجائز لیا۔ لہذا بکر پر عمرو کے لئے اس گھر کی قیمت واجب ہوگی۔

اؤنی اور اثبات دونوں کے حکم کو ثابت کرنے کی احتیاج اسلئے ہے کہ اگر پہلے نفی کا حکم کر لیا جائے تو جو فیصلہ بکر کے حق میں ہوا ہے وہ باطل ہو جائیگا۔ اور گھر حسب سابق عمرو کیلئے ہو جائیگا تو پھر بکر جو اس گھر کا اقرار ”لکنھا لزید“ کے ساتھ کرتا ہے تو یہ اقرار علی الغیر ہوگا۔ اور اقرار علی الغیر صحیح نہیں تو دوسرا کلام جو ”لکنھا لزید“ ہے کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے نفی اور استدراک دونوں کے حکم کو ثابت کیا گیا ہذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب

(ثم إن اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله) يرجع إلى أول البحث وهو أن لكن للإستدراك فينظر أن الكلام مرتبط أم لا أي يصلح أن يكون ما بعد لكن تداركاً لما قبله أولاً فإن صلح يحمل على التدارك (وإلا فهو كلام مستانف) أي وإن لم يتسق أي لا يصلح أن يكون ما بعدها تداركاً لما قبلها يكون ما بعدها كلاماً مستانفاً (نحو لك على الف قرص فقال المقر له لا لكن غضب الكلام متسق

فصح الوصل على أنه نفى السبب لا الواجب) فان قوله لا، لا يمكن حمله على نفى الواجب لأنه لو حمل على نفى الواجب لا يستقيم قوله لكن غضب ولا يكون الكلام متسقاً مرتبطاً فحملناه على نفى السبب فلما نفى كونه قرصاً تدارك بكونه غضباً فصار الكلام مرتبطاً ولا يكون رداً لا قراره بل يكون نفى السبب بخلاف ما إذا تزوجت بغير إذن مولاها بمائة فقال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين

ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لأنه لا يمكن إثبات هذا النكاح بمائتين ففي هذه المسئلة غير متسق لأن اتساقاً بأن لا يصح النكاح الأول بمائة لكن يصح بمائتين وإذا لا يمكن لأنه لما قال لا أجيز النكاح انفسخ النكاح الأول فلا يمكن إثبات ذلك النكاح الأول بمائتين فيكون نفى ذلك النكاح إثباته بعينه فعلم انه

غیر متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بما نئين على أنه كلام مستأنف فيكون اجازة  
لنكاح اخر مهره مائتان۔

**ترجمہ و تشریح:-** پھر اگر کلام متسق ہو یعنی مربوط ہو اور ”لکن“ کا ماقبل اسکے مابعد کے ساتھ مربوط ہو۔ مصنف فرماتے ہیں یہ اول بحث کی طرف رجوع ہے اور وہ یہ کہ ”لکن“ استدراک کے لئے ہے تو غور کیا جائیگا کہ کلام متسق ہے یعنی مرتبط ہے یا نہیں یعنی ”لکن“ کا مابعد ”لکن“ کے ماقبل کے لئے تدارک ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں تو اگر ”لکن“ کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے تدارک بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو ”لکن“ کو تدارک یعنی استدراک پر حمل کرینگے ورنہ وہ کلام متانف ہوگا یعنی اگر ”لکن“ کا مابعد ماقبل کے لئے تدارک بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو پھر ”لکن“ کا مابعد کلام متانف ہوگا۔ (اور اس وقت ”لکن“ استدراک کے لئے نہیں ہوگا بلکہ ”لکن“ استیناف ہوگا)

مثلاً ایک آدمی (عمر) نے کسی شخص (زید) کو مخاطب کرتے ہوئے کہا ہے لک علی الف قرض تو مقرر لہ (زید) اسکو کہتا ہے ”لا لکن غصب“ تو ادھر چونکہ کلام متسق اور مربوط ہے (اور ”لکن“ کا مابعد ماقبل کے لئے تدارک بننے کی صلاحیت رکھتا ہے) پس اسکا ماقبل کے ساتھ ملانا (اور استدراک پر حمل کرنا) صحیح ہوگا اسطور پر کہ یہ نفی سبب ہو اور نفی واجب نہ ہو۔ (یعنی مقرر لہ گویا اسکو ”لا لکن غصب“ کے ساتھ یہ کہنا چاہتا ہے کہ ہاں واقعی میرا آپ پر ایک ہزار روپیہ ہے لیکن وہ قرض کی حیثیت سے نہیں بلکہ غصب کی حیثیت سے ہے اور تم نے مجھ سے وہ ہزار روپے غصب کئے تھے)

پس مقرر لہ کا قول ”لا“ کو نفی واجب اور نفی قرض پر حمل کرنا ممکن نہیں اسلئے کہ اگر اسکو نفی واجب پر حمل کر لیں اور یہ معنی لے لیں کہ میرے لئے آپ پر ہزار روپے نہیں ہیں تو پھر مقرر لہ کا قول ”لکن غصب“ درست نہیں ہوگا۔ اور کلام کا مابعد ماقبل کے ساتھ مرتبط نہیں ہوگا اسلئے ہم نے ”لا“ کو نفی سبب پر حمل کیا کہ واقعی میرا آپ پر ہزار ہے لیکن قرض کی حیثیت سے نہیں تو جب قرض ہونے کو نفی کیا (تو اس سے وہم پیدا ہوا کہ پھر مقرر پر کچھ نہیں ہوگا) تو اس وہم سے تدارک کیا ”لکن غصب“ کے ساتھ تو کلام مربوط ہوا اور مقرر کے اقرار کا رد نہیں ہوا بلکہ نفی سبب ہوا۔

بخلاف اس صورت کے کہ جب کسی باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر سودرہم حق مهر کے ساتھ نکاح کیا (پھر اسکے مولیٰ کو اطلاع ہوئی) تو اس نے کہا (لا اجیز النکاح لکن اجیزہ بما نئين) تو نکاح فسخ ہو جائیگا۔ اور

”لکن“ استینافہ ہوگا اسلئے کہ ادھر ”لکن“ کے ساتھ اس سابقہ نکاح کو دوسودرہم کے ساتھ ثابت کرنا ممکن نہیں۔ تو اس مسئلہ میں کلام متفق نہیں ہے اسلئے کہ کلام کا متفق ہونا یہ ہے کہ نکاح اول سودرہم کے ساتھ صحیح نہ ہو اور دوسودرہم کے ساتھ صحیح ہو جائے اور یہ نہیں ہو سکتا اسلئے کہ جب اس باندی کے مولیٰ نے کہا ”لا اجیزہ النکاح“ کہ میں اس نکاح کی اجازت نہیں دیتا ہوں، تو نکاح اول فسخ ہو گیا۔ (اسلئے کہ غلام اور باندی کا نکاح انکے مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے تو جب مولیٰ نے کہا کہ میں اجازت نہیں دیتا تو وہ نکاح بالکل کالعدم ہو گیا) تو اسی نکاح کو دوسودرہم کے ساتھ ثابت نہیں کیا جاسکتا (اسلئے کہ یہاں بھی اگر ”لکن“ کو استدراک پر حمل کر لیں) تو ایک ہی نکاح کو کئی بھی کریگا اور ثابت بھی کریگا۔ (اور یہ نہیں ہو سکتا) پس معلوم ہوا کہ یہ کلام متفق نہیں تو مولیٰ کا قول ”لکن اجیزہ بمائتین“ کو ہم کلام مستانف پر حمل کریں گے۔ اور یہ ایک اور نکاح کی اجازت ہوگی جسکا مھر دوسودرہم ہو۔ (یہ جو نکاح اس نے کیا ہے اسکی تو اجازت نہیں البتہ اگر وہ کوئی اور نکاح کر دے جس میں حق مھر دوسودرہم ہوں تو پھر اس میں اسکی اجازت دیتا ہوں)

أَوْ لَا حِدَ الشَّيْنَيْنِ لَا لِلشَّكِّ فَإِنَّ الْكَلَامَ لِلِإِفْهَامِ وَإِنَّمَا يَلْزَمُ الشَّكُّ مِنَ الْمَحَلِّ

وَهُوَ الْإِخْبَارُ بِخِلَافِ الْإِنْشَاءِ فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ لِلتَّخْيِيرِ كَأَيَّةِ الْكَفَّارَةِ فَقَوْلُهُ ”هَذَا حَرٌّ

أَوْ هَذَا“ إِنْشَاءٌ شَرْعاً فَاجِبُ التَّخْيِيرِ بَأَن يَوْعِدَ الْعَتَقُ فِي آيَتِهِمَا شَاءَ وَيَكُونُ هَذَا

أَيِ إِيْقَاعِ الْعَتَقِ فِي آيَتِهِمَا شَاءَ إِنْشَاءً حَتَّى يَشْتَرِطَ صِلَاحِيَّةَ الْمَحَلِّ حِينَئِذٍ أَيْ حِينَ

إِبْقَاعِ الْعَتَقِ فِي آيَتِهِمَا شَاءَ وَإِخْبَارٌ لِّغَةِ عَطْفٍ عَلَى قَوْلِهِ إِنْشَاءً شَرْعاً فَيَكُونُ بَيَانُهُ

إِظْهَارُ الْوَقَافِ فَيُجْبَرُ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى الْبَيَانِ.

إِعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ إِنْشَاءً فِي الشَّرْعِ لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ الْإِخْبَارَ لِأَنَّهُ وُضِعَ لِلْإِخْبَارِ لَغَةً حَتَّى

لَوْ جُمِعَ بَيْنَ حُرِّ وَعَبْدٍ وَقَالَ أَحَدُ كَمَا حَرٌّ أَوْ قَالَ هَذَا حَرٌّ أَوْ هَذَا لَا يَعْتَقُ الْعَبْدُ لِاحْتِمَالِ

الْإِخْبَارِ هُنَا فَمَنْ حَيْثُ أَنَّهُ إِنْشَاءً شَرْعاً يَوْجِبُ التَّخْيِيرَ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَايَةُ إِيْقَاعِ هَذَا

الْعَتَقِ فِي آيَتِهِمَا شَاءَ وَيَكُونُ هَذَا الْإِيْقَاعُ إِنْشَاءً وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ إِخْبَارٌ لِّغَةً يَوْجِبُ

الشَّكَّ. وَيَكُونُ إِخْبَاراً بِالْمَجْهُولِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَظْهَرَ مَا فِي الْوَقَافِ وَهَذَا الْإِظْهَارُ لَا يَكُونُ

إِنْشَاءً بَلْ إِظْهَاراً لِمَا هُوَ الْوَقَافُ فَلَمَّا كَانَ لِلْبَيَانِ وَهُوَ تَعْيِينُ أَحَدِهِمَا شِبْهَانَ شِبْهِ الْإِنْشَاءِ

وَشِبْهُ الْإِخْبَارِ عَمَلْنَا بِالشَّيْهَيْنِ فَمَنْ حَيْثُ أَنَّهُ إِنْشَاءً شَرْطُنَا صِلَاحِيَّةَ الْمَحَلِّ عِنْدَ الْبَيَانِ

حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميث لا يصلق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على  
البيان فانه لا جبر في الانشاء بخلاف الاخبار كما اذا اقر بالمجهول حيث

يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه ١ -

**ترجمہ تشریح :-** (یہاں سے مصنف رحمہ اللہ حروف عاطفہ میں سے چھٹے حرف ”او“ کا معنی اور مثالیں اور اس سے متعلقہ احکام کو ذکر کرنا چاہتے ہیں سو جمہور اصولیین اور نحویین کے نزدیک ”او“ مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کے لئے آتا ہے مطلب یہ ہے کہ حرف ”او“ کے معطوف علیہ سے پہلے جو حکم مذکور ہے وہ معطوف اور معطوف علیہ میں سے کسی ایک کے لئے ثابت ہے متکلم کو اختیار ہے کہ وہ بیان کرے کہ وہ حکم معطوف علیہ کے لئے ہے یا معطوف کے لئے مثلاً ”جاء نی زید او عمرو“ میں مجبئی کا حکم زید اور عمرو میں سے کسی ایک کے لئے لاعلیٰ التعین ثابت ہے متکلم وضاحت کرے کہ کس کے لئے ثابت ہے اور اگر عطف جملہ کا جملہ پر ہو تو پھر ”او“ کا معنی یہ ہوگا کہ معطوف اور معطوف علیہ میں سے کسی ایک کے لئے مضمون جملہ ثابت ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک ”او“ شک کے لئے آتا ہے لیکن یہ صحیح نہیں اسلئے کہ ”او“ حروف معانی میں سے ہے جو افہام معنی کے لئے وضع ہوئے ہیں اور شک افہام معنی کے خلاف ہے یہی وجہ ہے کہ ”او“ انشاء میں بھی استعمال ہوتا ہے جو شک کا سرے سے احتمال ہی نہیں رکھتا اسلئے کہ انشاء ”البات ما لم یکن ثابتاً“ کو کہتے ہیں تو اگر ”او“ شک کے لئے ہوتا تو پھر انشاء میں استعمال نہ ہوتا۔ تو مصنف ”جمہور اصولیین کے مسلک کو ترجیح دیتے ہوئے اور قائلین شک پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں) ”او“ احد المذکورین کے لئے آتا ہے شک کے لئے نہیں آتا اسلئے کہ ”او“ کلام میں استعمال ہوتا ہے اور کلام افہام کے لئے استعمال ہوتا ہے (شک میں ڈالنے کے لئے نہیں تو سوال ہوا کہ پھر اس سے شک اور تردد کا معنی کیوں حاصل ہوتا ہے تو مصنف نے اس کے جواب میں فرمایا کہ) سوائے اسکے نہیں کہ شک محل سے لازم آتا ہے جیسے آیت کفارہ (میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان

فکفارته اطعام عشرة مساکن من اوسط ما تطعمون اھلکم او کسوتھم او تحریر رقبة  
“ (الایہ ماندہ ۸۹) میں اللہ تعالیٰ نے کفارہ مالیہ میں تین چیزوں میں اختیار دیا ہے (۱) دس مسکینوں کو صبح و شام کا کھانا  
کھلانا (۲) دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا (۳) غلام آزاد کرنا)

پس اگر ایک آدمی نے (اپنے دونوں غلاموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے) کہا ”ھذا حر او ھذا“ یہ آزاد ہے یا

یہ، یہ کلام شرعاً انشاء ہے تو اسلئے یہ تخیر کو واجب کریگا۔ کہ وہ ان دونوں غلاموں میں سے جس میں چاہے حق واقع کر دے۔ اور جس ایک کو وہ آزاد کرنا چاہتا ہے۔ انہیں حق واقع کرنا انشاء ہے اسلئے جب وہ کسی ایک کو آزاد کرنا چاہیگا اس وقت محل کا صالح ہونا ضروری ہے۔ اور یہ لفظ اخبار ہے مصنف کا قول ”اخبار لفظ“ اس کے قول انشاء شرعاً پر عطف ہے تو اس وجہ سے اسکا بیان کرنا واقع کو ظاہر کرنا ہے لہذا اس پر اسکو مجبور کیا جائیگا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ جان لو کہ یہ کلام ”ہذا حر او هذا“ شرعاً انشاء ہے لیکن اخبار کا بھی احتمال رکھتا ہے اسلئے کہ از روئے لغت اس کلام کی وضع اخبار کے لئے ہے چنانچہ اگر وہ شخص ایک آزاد اور ایک غلام کو جمع کر کے ان سے کہے کہ تم میں سے ایک آزاد ہے یا یوں کہے ”ہذا حر او هذا“ تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ اسلئے کہ یہاں اخبار کا احتمال ہے تو اس حیثیت سے کہ یہ کلام شرعاً انشاء ہے یہ تخیر کو واجب کریگا اور وہ ان دونوں میں سے جس ایک کو آزاد کرنا چاہے گا۔ تو اسکو اسکا اختیار حاصل ہے اور کسی ایک میں اعتناق واقع کرنا انشاء ہوگا۔ اور اس حیثیت سے کہ یہ لفظ اخبار ہے یہ شک کو واجب کرتا ہے۔ اور یہ مہول کی خبر دینا ہے لہذا اس کے لئے امرواقع کو بیان کرنا ضروری ہے۔ اور یہ اظہار اور بیان انشاء نہیں ہوگا بلکہ امرواقع کو بیان کرنا ہوگا۔ پس جب بیان جو کہ کسی ایک کو متعین کرنا ہے کے لئے شبہ انشاء اور شبہ اخبار کی دو حیثیتیں ہیں تو ہم نے دونوں حیثیتوں پر عمل کیا تو انشاء ہونے کی حیثیت سے ہم نے بیان کے وقت صلاحیت محل کی شرط لگائی لہذا اگر اس کلام کے کہنے کے بعد ان دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک مر گیا اور پھر متکلم نے کہا کہ میرا اشارہ اس میت کی طرف تھا اور میں اسکو آزاد کرنا چاہتا تھا لہذا یہ دوسرا جو کہ زندہ ہے آزاد نہ ہوا۔ تو اسکی تصدیق نہیں کریں گے (بلکہ دوسرا آزاد ہونے کے لئے متعین ہو جائیگا اسلئے کہ مردہ آزاد کرنے کا محل ہی نہیں ہے) اور اس حیثیت سے کہ یہ کلام اخبار ہے ہم نے کہا کہ متکلم کو بیان پر مجبور کیا جائیگا۔ اسلئے کہ انشاءات میں جبر نہیں ہوتا۔ بلکہ اخبارات میں ہوتا ہے جیسا کہ اگر کوئی شخص مہول کا اقرار کرے تو اسکو بیان پر مجبور کیا جائیگا۔ (مثلاً کسی نے کہا ”فلان علی شی“ تو اسکو بیان پر مجبور کیا جائیگا) اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ بیان ایک حیثیت سے انشاء اور دوسری حیثیت سے اخبار ہے۔

وفی قوله ”وکلّٰ هذا أو هذا“ ایہما تصرف فلہذا ای لما قلنا إنّ ”أو“ فی

الانشاء للتخیر أو جب البعض التخییر فی کل انواع قطع الطریق بقولہ تعالیٰ

ان یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أبیدیہم و ارجلہم من خلاف أو ینفوا من الأرض

وقلنا ذکر الأجزیة مقابلة لا نواع الجنایة وهی معلومة عادة من قتل، أو قتل  
 وأخذ مال، أو أخذ مال أو تخويف، فالقتل جزاؤه القتل، والقتل والاخذ جزاؤه  
 الصلب، وأخذ المال جزاءة قطع اليد والرجل، والتخويف جزاءة النفي ای  
 الحبس الدائم (على انه ورد فی الحديث بانه على هذا المثل فان اخذ و قتل  
 فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل أو صلب وإن شاء قتل أو  
 صلب لأن الجنایة یحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قالوا فی هذا حراً او هذا مشیر  
 إلى عبده ودابته أنه باطل لأن وضعه لأحدهما الذی هو اعم من كل وهو غیر  
 صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة یحمل على الواحد المعین مجازاً اذا العمل  
 بالحقیقة متعذر)

**ترجمہ وتشریح:-** (مصنف نے ”او“ کے لئے جو مثالیں ذکر کی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ”او“ کا  
 احد المذکورین کے لئے ہوتا کبھی علی سبیل البدل ہوتا ہے۔ اور کبھی علی سبیل العموم ہوتا ہے۔ علی سبیل البدل کا مطلب یہ  
 ہے کہ متکلم کے بیان سے پہلے بھی حکم مذکورین میں سے کسی ایک کے لئے ثابت ہوتا ہے جیسا کہ بیان کے بعد ایک ہی  
 کے لئے ثابت ہوتا ہے۔ صرف فرق یہ ہوتا ہے کہ بیان سے پہلے وہ ایک جسکے لئے حکم ثابت ہوتا ہے مجہول ہوتا ہے  
 اور بیان کے بعد وہ معلوم ہو جاتا ہے۔ اور علی سبیل العموم کا مطلب یہ ہے کہ تعین اور بیان سے پہلے وہ حکم معطوف اور  
 معطوف علیہ دونوں کیلئے ثابت ہوتا ہے لیکن جس ایک کے لئے حکم پہلے ثابت ہوا تو وہ اس تعین کا بیان ہوگا مثلاً ”هذا  
 حر او هذا“ تو تعین سے پہلے اور تعین کے بعد ایک ہی آزاد ہے لیکن تعین سے پہلے وہ مجہول ہے اور تعین کے  
 بعد وہ معلوم ہو جاتا ہے۔ بخلاف ”و کلت بیع هذا العبد او هذا“ تو یہاں پر بیان سے پہلے ان دونوں مشارالیه  
 میں سے ہر ایک کو اس غلام کے بیچنے کا اختیار ہوگا اور جس ایک نے پہلے بیچ دیا تو اس کا تصرف ثابت ہوگا۔ اور وہی اس  
 غلام کے بیچنے میں اس متکلم کا وکیل ہوگا اور دوسرے کے حق وکالت ختم ہو جائیگا۔ لیکن بیان کے بعد جس ایک کو وہ  
 متعین کرے وہی وکیل ہوگا دوسرا وکیل نہیں ہوگا اسلئے مصنف نے فرمایا کہ (اس آدمی کے قول ”و کلت هذا او  
 هذا“ (میں چونکہ حکم احد المذکورین کے لئے علی سبیل العموم ثابت ہے اسلئے) جس ایک نے تصرف کیا تو صحیح  
 ہوگا۔ پس اسی وجہ سے جو ہم نے کہا کہ ”او“ انشاء میں تخیر کے لئے ہے۔ بعض (امام مالک اور حسن اور ابراہیم غفرلہم) رحمہم



اللہ) نے قطع الطريق سعی کے تمام انواع میں تخیر ثابت کی۔ (چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ”انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسوله ویسعون فی الارض فساداً“ (الایہ مائدہ ۳۳) سوائے اسکے نہیں کہ بدلہ ان لوگوں کا جو اللہ تعالیٰ اور اسکے رسول سے لڑتے ہیں (یعنی اسکی حدود کی خلاف ورزی کرتے ہیں) اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں (ڈاکے ڈالتے ہیں) یہ ہے کہ انکو قتل کیا جائے یا انکو صولی پر چڑھایا جائے یا انکے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جائیں اور یا انکو ملک بدر کیا جائے (دائمی جیل میں ڈال دیا جائے) اور ہم نے کہا (ہمارے علماء نے کہا) کہ متعدد جزاؤں کو جنایات کی مختلف اقسام کے مقابلہ میں ذکر کیا ہے۔ اور جنایات کی وہ اقسام عادیہ معلوم ہیں کہ وہ قتل یا قتل اور مال چھیننے کا مجموعہ یا صرف مال چھیننا یا ڈرانا ہیں۔ تو قتل کا بدلہ قتل ہے اور قتل اور مال چھیننے کا بدلہ صولی چڑھانا ہے اور مال چھیننے کا بدلہ ہاتھ پاؤں کو مخالف سمت سے کاٹنا ہے۔ اور ڈرانے کی سزا نفی یعنی دائمی قید ہے اسلئے کہ حدیث میں بھی اسکا بیان اسی ترتیب پر وارد ہے۔

سواگر ڈاکوؤں نے مال چھین لیا اور قتل کیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بادشاہ کو اختیار ہے اگر وہ چاہے تو انکے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ کر انکو قتل کر دے یا صولی پر چڑھادے اور اگر چاہے تو صرف قتل کرنے یا صرف صولی چڑھانے پر اکتفاء کرے اسلئے کہ یہ جنایت تعدد اور اتحاد دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔

(مصنف کا قول ”ولہذا الخ“ کا عطف مصنف کے قول ”فلہذا اوجب البعض“ پر ہے اور یہ بھی اس پر تفریع ہے کہ ”او“ انشاء میں تخیر کے لئے ہے۔)

پس اسی وجہ سے حضرات صاحبین نے کہا کہ اگر ایک آدمی نے اپنے غلام اور سواری کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ”ہذا حر او هذا“ تو اسکا یہ کلام لغو ہوگا اسلئے کہ حرف ”او“ کی وضع اس احد المذکورین کے لئے ہے جو ہر ایک کو شامل ہو اور یہاں پر ہر ایک عتق کے لئے صلاحیت نہیں رکھتا۔ (اسلئے کہ ایک ان دونوں میں سے دابہ ہے اور وہ عتق کے لئے صالح نہیں ہے اسلئے کہ عتق کے لئے وہ شی صلاحیت رکھتی ہے جو کفر کے ساتھ متصف ہو سکتی ہو اور دابہ چونکہ کفر کے ساتھ متصف نہیں ہوتی تو امیں وہ رقی اور غلام ہونا سرایت نہیں کرے گا جو کہ کفر کا اثر ہے اور عتق تو اربع رقی میں سے ہے تو جب دابہ غلام نہیں ہو سکتا تو آزاد کرنے کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا تو محل ”او“ کے معنی کے لئے صالح نہ ہوا۔ اسلئے یہ کلام لغو ہوا)

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کلام کو مجاز او احد معین پر حمل کریں گے (لہذا اس کلام سے اسکا غلام آزاد

ہوگا چنانچہ اگر وہ کہے کہ میری مراد ابھی تو اسکی تقدیر نہیں کریں گے (اسلئے کہ یہاں پر حقیقت پر عمل معذور ہے۔

(ولو قال لمعیده هذا حرّ أو هذا و هذا يعتق الثالث و یخیر فی الأولین کانہ قال احدہما حرّ و هذا) و یمکن ان یکون معناه ”هذا حرّ أو هذان“ فیخیر بین الاول والاخیرین لکن حملہ علی قولنا ”احدہما حرّ و هذا“ اولیٰ لوجہین الاول انہ حینئذ یکون تقدیرہ احدہما حرّ و هذا و علی ذالک الوجہ یکون تقدیرہ هذا حرّ و هذان حرّ ان و لفظ ”حرّ“ مذکور فی المعطوف علیہ لا لفظ حرّ ان فالاولیٰ ان یضمّر فی المعطوف ما ہو مذکور فی المعطوف علیہ والثانی انّ قولہ أو هذا مغيّر لمعنی قولہ هذا حرّ ثم قولہ و هذا غیر مغيّر لما قبلہ لأنّ الواو للتشریک فیقتضی وجود الاول فیتوقف اولّ الکلام علی المغيّر لا علی ما لیس بمغيّر فیثبت التخییر بین الاول والثانی بلا توقف علی الثالث فصار معناه احدہما حرّ ثم قولہ و هذا یکون عطفاً علی احدہما و هذان الوجهان تفرد بہما خاطری۔

**ترجمہ و تشریح:-** اور اگر ایک آدمی نے اپنے غلاموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ”ہذا احرا و هذا و هذا“ (دوسرے کو اول پر ”حرف او“ کے ساتھ اور تیسرے کو دوسرے پر لفظ ”واو“ کے ساتھ عطف کرتے ہوئے) تو تیسرا غلام فی الحال آزاد ہوگا۔ اور پہلے دونوں میں آزاد ہونے والے غلام کو متعین کرنے کے لئے اس کو اختیار ہوگا۔ یہ ایسا ہوگا کہ گویا اس نے کہا۔ ”واحدہما حرّ و هذا“ کہ ان دونوں میں سے ایک اور یہ تیسرا آزاد ہیں اور ہو سکتا ہے کہ اس کلام کا معنی یہ ہو کہ یہ ایک آزاد ہے یا یہ دونوں۔ (اسلئے کہ تیسرے کو دوسرے پر ”واو جمع“ کے ساتھ عطف کیا ہے۔ اور جمع بحرف الجمع ایسا ہے جیسا کہ جمع بلفظ الجمع تو ”هذا هذا“ کا مجموعہ ہذا ان کے معنی میں ہوا تو تقدیر یہ ہوئی کہ ”هذا حرّ أو هذان“ تو اسلئے (فی الحال ایک بھی آزاد نہ ہوگا بلکہ) پہلے اور آخری دونوں میں سے جسکو وہ آزاد کرے تو اسکا اسکو اختیار ہوگا۔ (لہذا اگر وہ چاہے تو صرف پہلے کو آزاد کرے اور اگر چاہے تو آخری دونوں کو آزاد کرے جیسا کہ اگر ایک آدمی قسم کھاتا ہے ”لا اکلم هذا او هذا و هذا“ تو اس صورت میں اگر وہ شخص پہلے کے ساتھ یا آخری دونوں کے ساتھ بات کریگا تو حانث ہوگا۔ اور اگر وہ صرف آخری دونوں میں سے ایک کے ساتھ بات کرتا ہے تو حانث نہیں ہوگا تو اس طرح یہاں پر بھی اسکو اختیار ہوگا۔ کہ وہ پہلے ایک کو آزاد ہونے کے لئے متعین

کرے یا آخری دونوں کو)

لیکن اس کلام کو ہمارے اس قول ”احدهما حر و هذا“ پر حمل کرنا اس قول ”هذا حر او هذان“ کی بنسبت زیادہ اولیٰ ہے اور اسکی اولویت پر دو دلیلیں ہیں (۱) جب ہم ”هذا حر او هذا و هذا“ کو پہلے معنی پر (جو تیسرے غلام کافی الحال آزاد ہونا اور پہلے دونوں میں اسکے لئے آزاد ہونے والے کے تعین کا اختیار ہے) حمل کریں گے تو اسکی تقدیر یہ ہوگی۔ کہ ”احدهما حر و هذا“ اور دوسرے معنی کی صورت میں (جو کہ پہلے غلام اور آخری دونوں میں حق کے لئے ایک کو متعین کرنا ہے کہ یا تو پہلا غلام آزاد ہو یا آخری دونوں آزاد ہوں) تقدیر یہ ہوگی کہ ”هذا حر او هذان حران“ اور چونکہ لفظ ”حر“ معطوف علیہ میں مذکورہ اور لفظ ”حران“ معطوف علیہ میں مذکور نہیں ہے۔ (اور تقدیر خلاف الاصل ہونے کی وجہ سے قرینہ کا محتاج ہے اور مذکور محذوف کے لئے قرینہ ہوتا ہے تو جسکے مقدر ماننے پر قرینہ ہو وہ اولیٰ ہوگا اس سے جسکے مقدر ماننے پر قرینہ نہ ہو تو اسلئے) اولیٰ یہ ہے کہ معطوف (جو کہ ”و هذا“ ہے) میں اس شئی کو مقدر مانا جائے جو کہ معطوف علیہ میں مذکور ہے۔

(۲) اس شخص کا قول ”او هذا“ اسکے قول ”هذا حر“ کے لئے مغیر ہے۔ (اسلئے کہ ”هذا حر“ کا معنی یہ ہے کہ یہ ایک قطعی طور پر آزاد ہے لیکن جب اس شخص نے اس پر ”او هذا“ کے ساتھ عطف کر دیا تو اب اسکا معنی متغیر ہوا اور اب مطلب یہ ہوگا کہ ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے) پھر اسکا ”و هذا“ اپنے ماقبل کے لئے مغیر نہیں ہے اسلئے کہ داؤ تشریک کے لئے ہے۔ تو وہ اول کے وجود کا تقاضا کریگا۔ تو اول کلام ”هذا حر“ مغیر ”او هذا“ پر موقوف ہوگا۔ اور جو اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے جو ”و هذا“ ہے پر موقوف نہ ہوگا۔ لہذا اختیار اول اور ثانی میں تیسرے پر موقوف ہونے کے بغیر حاصل ہوگا تو اسکا معنی ہوا ”احدهما حر“ پھر اسکا قول ”و هذا“ تو ”احدهما“ پر عطف ہے۔ (تو اسلئے اختیار پہلے اور دوسرے میں حاصل ہوگا اور تیسرانی الحال آزاد ہوگا) اور ان دونوں دلیلوں کے ساتھ میں (مصنف) متفرد ہوں۔ (ملاحظہ متفرد ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ یہ دلائل میرے علاوہ کسی کو معلوم نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں دلائل مصنف نے سلف کے اقوال سے مستنبط نہیں کئے بلکہ خود اپنے ذہن سے نکالے ہیں۔ اسلئے علامہ تفتازانی نے جو کچھ ذکر کیا اسکے ساتھ اعتراض وارد نہ ہوگا۔)

وَإِذَا اسْتَعْمِلَ فِي النَّفْيِ نَحْوُ وَلَا تَطْعُ مِنْهُمْ أَثَمًا أَوْ كُفْرًا أَيْ لَا هَذَا وَلَا

ذَاكَ لِأَنَّ تَقْدِيرَهُ لَا تَطْعُ أَحَدًا مِنْهُمَا فَيَكُونُ نَكْرَةً فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ لِإِنْ قَالَ لَا

افعل هذا او هذا یحنت بفعل احدهما وإذا قال هذا وهذا یحنت بفعلیهما لا بأحدهما لأن المراد المجموع ای لا یحنت بفعل احدهما لأنه حلف علی أنه لا یفعل هذا المجموع فلا یحنت بفعل البعض بل بفعل المجموع إلا أن یُدل الدلیل علی أن المراد أحدهما كما إذا حلف لا یركب الزنا واکل مال الیتیم فإن الدلیل دال علی أن المراد أحدهما فی النفی ای لا یفعل أحدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا یكون للاجتماع تأثير فی المنع ای دلالة الدلیل علی أن المراد أحدهما إنما ثبت بان لا یكون للاجتماع تأثير فی المنع

واعلم أن هذا الیمین للمنع فإن كان لا اجتماع الأمرین تأثير فی المنع ای إنما منعه لأجل الاجتماع فالمراد نفی الاجتماع كما إذا حلف لا یتناول السمک واللبن فهنا للاجتماع تأثير فی المنع فإن تناول أحدهما لا یحنت أمّا فی الصورة الأولى فالدلیل دال علی أنه إنما حلف لأجل أن كل واحد منهما محرّم فی الشرع فالمراد نفی كل واحد منهما فیحنت بفعل احدهما وایضاً كما أن الواو للجمع فإنها ایضاً نائبة عن العاقل فیحتمل أن یُراد لا یفعل المجموع فلا یحنت بفعل واحد منهما ویحتمل أن یُراد لا یفعل هذا ولا یفعل هذا فیتعدّد الیمین فیحنت بفعل كل واحد منهما فیحتاج إلى الترجیح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بدیع محتاج إلى فی كثير من المسائل۔

**ترجمہ و تشریح :-** اور ”حرف او“ جب نفی میں مستعمل ہو تو یہ عموم کے لئے ہوگا۔ (اسلئے کہ ”او“ احد المذكورین کے لئے ہے اور وہ مبہم ہونے کی بناء پر نکرہ ہے۔ اور نکرہ تحت الشی عموم کا فائدہ دیتا ہے) جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”ولا تطع منهم آثماً او كفوراً“ ان مشرکین میں سے آثم اور کفور میں سے کسی کی بھی اطاعت نہ کیجئے یعنی نہ اسکا اور نہ اسکا اسلئے کہ اس کا تقدیر ”لا تطع احداً منهما“ تو یہ نکرہ تحت الشی ہوا۔ اور وہ عموم کے لئے آتا ہے اسلئے اس آیت نے بھی عموم کا فائدہ دے دیا۔ اور مطلب یہ ہوا کہ آثم اور کفور میں سے کسی کی اطاعت بھی جائز نہیں۔ سوا گر ایک آدمی نے یوں قسم کھائی ”والله لا افعل هذا او هذا“ تو کسی ایک کے کرنے سے حائث

ہوگا۔ لیکن اگر یوں قسم کھائی ”واللہ لا افعّل ہذا او ہذا“ تو دونوں کے کرنے سے حانث ہوگا اور ایک کے کرنے سے حانث نہ ہوگا۔ (اسلئے کہ پہلی مثال میں ”او“ چونکہ احد المذکورین کے لئے ہے۔ اور وہ مبہم ہونے کی وجہ سے نکرہ ہے اور نکرہ موضع نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور کوئی ایک کام کرنا اس عموم جو کہ سلب کلی ہے کا نقیض ہے۔ بخلاف دوسری مثال کے) اسلئے کہ یہاں ”واو“ مطلق جمع کے لئے ہے تو اسکی مراد یہ ہوگی کہ ان دونوں کو جمع نہیں کرونگا لہذا اگر ایک کام کیا تو حانث نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ قسم کھانے سے مطلب یہ تھا کہ ان دونوں کاموں کا مجموعہ نہیں کروں گا۔ تو بعض کے کرنے سے حانث نہ ہوگا۔ بلکہ مجموعہ کرنے سے حانث ہوگا۔ ہاں اگر کوئی دلیل اس بات پر دلالت کرے کہ مراد دونوں میں سے ایک ہے۔ تو پھر ایک کے کرنے سے بھی حانث ہوگا۔ مثلاً ایک آدمی قسم کھاتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ ”واللہ لا اذنہ ولا اکل مال الیتیم“ خدا کی قسم میں زنا نہیں کرونگا۔ اور یتیم کا مال بھی نہیں کھاؤں گا۔ تو یہاں پر دلیل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کو نفی کرنا ہے یعنی زنا اور اکل مال یتیم میں سے ایک بھی نہیں کرونگا نہ یہ اور نہ وہ اور وہ اس وقت ہوگا (کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے منع ہو) اجتماع کے لئے منع میں تاثیر نہ ہو یعنی دلیل کی دلالت اس پر کہ مراد دونوں میں سے ایک ہے اس وقت ثابت ہوتا ہے جب اجتماع کے لئے یعنی دونوں کو جمع کرنے کے لئے منع میں اثر نہ ہو۔

اور جان لو کہ یہ قسم منع کے لئے ہے۔ تو اگر دونوں کاموں کو جمع کرنے کے لئے منع میں اثر ہو یعنی دونوں کی ممانعت اجتماع کی وجہ سے ہو تو اس وقت مراد مجموعہ کو نفی کرنا ہوگا چنانچہ اگر یوں قسم کھائی ”واللہ لا اتناول السمک واللسن“ تو یہاں پر چونکہ اجتماع کے لئے منع میں تاثیر ہے۔ (اسلئے کہ دونوں کے مزاج میں تضاد ہے اسلئے صحت کے لئے دونوں کو جمع کر کے استعمال کرنا مضر ہے لہذا اگر دونوں میں سے ایک کو استعمال کیا تو حانث نہیں ہوگا۔

البتہ پہلی صورت میں دلیل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زنا اور اکل مال یتیم دونوں چونکہ شریعت مطہرہ میں حرام ہیں اسلئے اپنے آپ کو روکنے کیلئے اس نے قسم کھائی ہے تو مراد ہر ایک کی نفی ہوگی۔ لہذا اگر دونوں میں سے ایک کا بھی ارتکاب ہو گیا تو حانث ہو جائیگا۔

دوسری بات یہ بھی ہے کہ جس طرح ”واو“ جمع کے لئے ہے تو اس طرح یہ عامل کا نائب اور قائم مقام بھی ہے تو ایک احتمال یہ ہے کہ یہ ارادہ کیا جائے کہ دونوں کا مجموعہ نہیں کرونگا۔ تو پھر ایک کے کرنے سے حانث نہ ہوگا۔ اور

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مطلب یہ ہو کہ یہ بھی نہیں کرونگا اور یہ بھی نہیں کرونگا۔ تو پھر قسم متعدد ہو جائیگی (اور مطلب یہ ہوگا کہ خدا کی قسم زنا نہیں کرونگا اور خدا کی قسم یتیم کا مال نہیں کھاؤنگا) تو ہر ایک کے کرنے کے ساتھ حاث ہوگا لہذا دلالت الحال کے ذریعے کسی ایک صورت کو ترجیح دینا ضروری ہے اور وہ ہم نے ذکر کیا (کہ اگر مثلاً اجتماع کے لئے منع میں اثر ہو تو پھر ”واؤ“ جمع کے لئے لیکر یہ مطلب ہوگا کہ دونوں کو جمع نہیں کرونگا۔ اور اگر اجتماع کیلئے منع میں اثر نہ ہو تو پھر ”واؤ“ عامل کا نائب مجھکر قسم کو متعدد کرینگے تو ایک کے کرنے سے بھی حاث ہوگا) سو اس بحث کو یاد کیجئے اسلئے کہ یہ ایک عجیب بحث ہے جسکی طرف بہت سارے مسائل میں احتیاج ہے۔

وقد یكون للباحة نحو جالس الفقهاء أو المحدثين والفرق بينهما وبين  
التخيير أن المراد فيه أحدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الإباحة فله أن  
يجالس كلا الفريقين إعلم أن المراد بالتخيير منع الجمع وبالإباحة منع الخلوة  
ويعرف بدلالة الحال أن المراد أيهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم أحدا إلا فلانا  
أو فلانا له أن يكلمهما لأن الاستثناء من الحظر إباحة وقد يستعار لحتى كقوله  
تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم لأن أحدهما يرتفع بوجود  
الأخر كالمغيا يرتفع بالغاية فإن حلف لا ادخل هذه الدار أو ادخل تلك الدار  
فإن دخل الأولى أو لا حيث وإن دخل الثانية أو لا بر -

**ترجمہ و تشریح :-** اور بسا اوقات ”او“ اباحت کے لئے استعمال ہوتا ہے (اور موضع اباحت میں ”او“ عموم اجتماع کو ثابت کرتا ہے) مثلاً ”جالس الفقهاء أو المحدثين“ کا مطلب یہ ہوگا کہ جس فریق کے ساتھ مصاحبت کرنا چاہتے ہو کر لو یا دونوں کے ساتھ کر لو۔ اور کلمہ ”او“ کے اباحت کے لئے اور تخیر کے لئے ہونے میں فرق یہ ہے کہ تخیر میں دونوں میں سے ایک اعلیٰ التعین مراد ہوتا ہے۔ لہذا دونوں کو جمع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ بخلاف اباحت کے کہ اس میں دونوں کو جمع کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ لہذا جسکو یہ کہا ہو کہ ”جالس الفقهاء أو المحدثين“ اور وہ دونوں کے ساتھ مصاحبت اختیار کرتا ہے تو وہ عاصی اور نافرمان نہ ہوگا۔ جان لو کہ تخیر سے مراد دونوں کو جمع کرنے سے ممانعت ہے اور اباحت سے مراد دونوں سے خالی ہونے کی ممانعت ہے ”تو جالس الفقهاء والمحدثين“ کی صورت میں اگر وہ کسی ایک فریق یا دونوں فریق کے ساتھ مصاحبت کرے تو نافرمان نہ ہوگا یہاں تک اگر کسی ایک

فریق کے ساتھ بھی مصاحبت نہ کرے تو پھر نافرمان ہوگا) اور دلالتہ الحال سے معلوم ہوگا کہ کوئی صورت مراد ہے۔ اسی وجہ سے مشائخ نے کہا کہ اگر ایک آدمی قسم کھاتے ہوئے کہتا ہے کہ ”لا اکلم احداً الا فلانا او فلانا“ تو فلان اور فلان دونوں سے بات کر سکتا ہے۔ اسلئے کہ خطر اور ممانعت سے استثناء اباحت ہوا کرتی ہے (اور اباحت عموم اجتماع کو بھی شامل ہوتی ہے۔ تو فلان اور فلان دونوں میں سے ایک کے ساتھ الگ الگ یا دونوں کے ساتھ اکٹھا جس طرح بات کریگا حاشا نہیں ہوگا)

اور بسا اوقات ”او“ حتیٰ کے معنی کے لئے مجاز استعمال ہوتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد لیس لک من الامر الا یہ ال عمران ۲۲۸ (یہ آیت کریمہ اس وقت نازل ہوئی جب غزوہ احد میں آپ ﷺ کا ایک دانت مبارک ٹھیک ہوا اور چہرہ مبارک زخمی ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا۔ ”کیف تفلح امة فعلوا هذا بنیہم وهو يدعوهم الى الله“ رواہ الترمذی من حدیث انس (ص: ۱۲۹ ج ۲) ورواہ البخاری مختصراً (ص: ۵۸۲ ج ۲) وہ قوم کیسے کامیاب ہوگی جنہوں نے اپنے نبی ﷺ کو زخمی کیا حالانکہ وہ انکو اللہ عزوجل کی طرف بلاتا ہے گویا آپ ﷺ انکے ایمان سے مایوس ہو کر آپ ﷺ نے انکے لئے بددعا کرنے کا ارادہ فرمایا اور بخاری کی روایت میں یہ ہے کہ آپ ﷺ فجر کی نماز میں رکوع کے بعد ابوہنیان اور بعض دوسرے حضرات کے لئے بددعا فرماتے تھے۔ تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی کہ ”آپ کو انکے حق میں بددعا کرنے کا اختیار نہیں یہاں تک کہ میں ان میں سے بعض کو توبہ کی توفیق دیدوں اور وہ ایمان لے آئیں اور جو کفر پر قائم رہیں تو انہیں دائمی عذاب میں مبتلا کروں“ تو اس آیت میں ”او“ اپنے حقیقی معنی میں جو اسکا عطف کے لئے ہونا ہے استعمال نہیں ہوا اسلئے کہ اگر ”او“ عطف کیلئے ہو تو پھر ”توب“ کا عطف یا تو ”ہشی“ پر ہوگا اور یا ”لیس“ پر ہوگا اور دونوں پر عطف صحیح نہیں اسلئے کہ ”ہشی“ تو اسم ہے اور ”توب“ فعل ہے تو دونوں میں تباہن کلی ہونے کی وجہ سے عطف صحیح نہیں ہے اور ”لیس“ اگرچہ فعل ہے اور ”توب“ بھی فعل ہے لیکن ”لیس“ فعل ماضی ہے اور افعال ناقصہ میں سے ہے جو بسا اوقات صرف رابطہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے اسلئے توب کا عطف اگر اس پر ہو تو مضارع کا عطف ماضی پر اور مستقل کا عطف غیر مستقل پر لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں۔ اور جب ”او“ عطف کے لئے نہیں ہے تو پھر نہایت کے لئے ”حتی“ کے معنی میں ہوگا۔ اسلئے کہ محل بھی غایہ کے معنی کے لئے صالح ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ سے فرمایا کہ ان مشرکین کے حق میں آپ کو بددعا کرنے کا حق نہیں یہاں تک اللہ تعالیٰ انکی توبہ کو قبول کر دیں۔ تو اختیار کی انتہاء توبہ کرنے پر ہے تو جب تک انکے توبہ کرنے کا احتمال ہو تو آپ انکے لئے بددعا نہیں کر سکتے۔ اور جب وہ توبہ کے بغیر فوت

ہو جائیگے تو پھر اللہ تعالیٰ خود ہی انکو دائمی عذاب میں مبتلا کریگا۔

اسلئے کہ ایک دوسرے کے وجود سے رفع ہو جاتا ہے یعنی اگر یہ توبہ کرے (تو پھر آپکے لئے بددعا کرنے کا اختیار نہیں اور اگر توبہ نہ کرے تو پھر آپکو اختیار ہے۔ تو یہ غایہ اور مغیا کی طرح ہو گیا، کہ مغیا غایہ کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ سو اگر ایک آدمی نے قسم کھائی ”لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار“ تو یہاں پر ”او“ چونکہ ”حتی“ کے معنی میں ہے۔ اسلئے اگر وہ شخص پہلے گھر میں پہلے اور دوسرے میں اسکے بعد داخل ہوا تو حانث ہو جائیگا۔ لیکن اگر دوسرے گھر میں پہلے اور پہلے میں بعد میں داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔

(حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر و حتى رأسها وقد تجيء للعطف فيكون المعطوف إما أفضل أو أخس و تدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان) جواب الشرط هنا محذوف ای فيها ونعمت او فالخبر ذالك والا ای وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع ای ما كول (وان دخلت على الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء إليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأيسوا والافان صلح لا يكون سببا للثاني يكون بمعنى كنى نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدی حر ان لم اضربك حتى تصيح حيث ان اقلع قبل الصباح) لأن حتى للغاية في مثل هذه الصورة (وان قال عبدی حر ان لم آتک حتى تغدینی فاتاه فلم يغده لم يحث لان قوله حتى تغدینی لا يصلح لانتهاء بل هو داغ الى الإتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى تغدی عندک فللعطف المحض لأن فعله يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتک فاتغد عندک حتى اذا تغدی من غیر تراخ بر و ليس لهذا) ای للعطف المحض (نظير في كلام العرب بل اخترعوه) أي الفقهاء۔

**ترجمہ و تشریح:-** (یہاں سے مصنف رحمہ اللہ حروف عطف میں سے ساتویں حرف ”حتی“ کا معنی اور مثالیں بیان فرما رہے ہیں۔ تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ) ”حتی“ غایہ کے لئے ہے (غایہ اس چیز کو کہتے ہیں



جس پر کسی چیز کی انتہاء ہو اور جس چیز کی انتہاء ہو اسکو مغیا کہا جاتا ہے۔ تو ”حتی“ کا مابعد غایہ ہوتا ہے اور ماقبل مغیا کہلاتا ہے۔ تو جب ”حتی“ کا مابعد ماقبل کے لئے غایہ ہو تو مابعد کا ماقبل کے ساتھ تعلق ضرور ہوگا۔ خواہ وہ تعلق جزئیت کے علاوہ ہو (جیسے حتی مطلع الفجر) تو یہاں حتی کا ماقبل ”ہی“ ضمیر کا مرجع رات ہے اور ”حتی“ کا مابعد طلوع فجر رات کا جز نہیں۔ البتہ فجر اور رات کا آپس میں اتصال کا تعلق ہے اور کبھی مابعد کا ماقبل کے ساتھ تعلق جزئیت کا ہوتا ہے (جیسے حتی رأسھا) تو یہاں پوری مثال یوں ہے۔ ”اکلت السمکة حتی رأسھا“ تو سر مچھلی کا جز وہی یاد رہے کہ جز و دو قسم پر ہے جز و قوی جیسے مات الناس حتی الانبیاء۔ تو انبیاء لوگوں میں سے ہوتے ہیں لیکن لوگوں کا جز و قوی ہے۔ اور جز و ضعیف جیسے قدم الحاج حتی المشاة۔ حاجی آگئے یہاں تک کہ پیدل حج کرنے والے بھی آگئے۔ تو پیدل حج کرنے والے حاجیوں کا حصہ ہے لیکن ضعیف اور کمزور حصہ ہے۔ ”حتی“ کا غایہ کے معنی کے لئے استعمال معنی حقیقی میں استعمال ہے۔ اسکے علاوہ ”حتی“ کا استعمال مجازاً عطف کے معنی میں بھی ہوتا ہے تو اسکو بیان کرتے ہوئے فرمایا۔

اور کبھی ”حتی“ عطف کے لئے بھی آتا ہے۔ تو معطوف یا تو معطوف علیہ سے افضل ہوتا ہے اور یا اس سے کمتر ہوتا ہے (افضل کی مثال یوں ہوگی ”مات الناس حتی الانبیاء“ تو اسمیں اگر ”حتی“ کو عطف محض کے لئے لے لیا جائے۔ اور ”الانبیاء“ کا عطف ”الناس“ پر کیا جائے تو معطوف ”الانبیاء“ معطوف علیہ ”الناس“ میں ہونے کے باوجود ان میں سے افضل ہیں۔ اور اخس کی مثال جیسے ”قدم الحاج حتی المشاة“ حاجی آگئے اور پیدل بھی تو یہاں المشاة حاجیوں میں شامل ہونے کے باوجود ان میں سے اخس ہے)

اور ”حتی“ جملہ متانفہ پر بھی داخل ہوتا ہے تو اگر اس جملہ متانفہ کی خبر مذکور ہو جیسے ”ضربت القوم حتی زید غضبان“ میں نے قوم کی پٹائی کی زید غصہ تھا۔ تو یہاں پر ”زید غضبان“ جملہ متانفہ ہے اسکا اپنے ماقبل ”ضربت القوم“ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں اور زید غضبان پر ”حتی“ داخل ہوا ہے تو معلوم ہوا کہ حتی جملہ متانفہ پر داخل ہوتا ہے۔ پھر اگر اس جملہ متانفہ کی خبر مذکور ہو)

مصنف کہتے ہیں کہ یہاں جواب شرط محذوف ہے اور وہ یہ ہے کہ ”فمھا ونعت یا فالخبر ذالک“ (یعنی اگر خبر اس جملہ متانفہ میں مذکور ہو تو ٹھیک ہے اور خوب ہے یا پس وہی مذکور ہی خبر ہوگی) اور اگر خبر اس جملہ میں مذکور نہ ہو تو ”حتی“ کے ماقبل کی جنس سے خبر مقدر مانا جائیگا۔ جیسے ”اکلت السمکة حتی رأسھا“ جب ”رأسھا“ کو رفع کے ساتھ پڑھا

جائے (تو یہ جملہ متانفہ ہوگا اور اس ”حتی“ کو ”حتی“ ابتدائیہ کہا جاتا ہے اور چونکہ اس جملہ میں مبتدأ کی خبر مذکور نہیں اسلئے ”رأسھا“ مبتداء کے لئے خبر ”حتی“ کے ماقبل ”اکلت السمکة“ کی جنس سے مقدر مانا جائیگا اور وہ ”ماکول ہے (نیز یہاں پر ”حتی“ عطف کے لئے بھی ہو سکتا ہے اور اس صورت میں رأسھا منصوب ہوگا اور جارہ بھی ہو سکتا ہے اور پھر ”رأسھا“ مجرور ہوگا۔)

اور حتی“ اگر افعال پر داخل ہو (تو پھر ”حتی“ کے معنی حقیقی یعنی غایہ کے لئے ہونے کی دو شرطیں ہیں۔

(۱) ”حتی“ کا ماقبل متحد یعنی لمبا ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

(۲) ”حتی“ کا مابعد ماقبل فعل کا غایہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ ان دونوں شرطوں کو مصنف رحمہ اللہ نے یوں بیان کیا (پس اگر صدر کلام یعنی ”حتی“ کا ماقبل امتداد اور آخر کلام یعنی ”حتی“ کا مابعد ماقبل کے لئے منعھی بننے کا احتمال رکھتا ہو تو اس وقت ”حتی“ غایہ کے لئے ہوگا جیسے ”حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون“ سورة التوبة آیت ۲۹ (تو اس آیت میں ”حتی“ کا ماقبل قاتلوا الذین لا یؤمنون الا یہ میں قتال امتداد اور اعطاء جزیہ انتہاء قتال کا احتمال رکھتا ہے تو اسلئے ”حتی“ کو اسکے معنی حقیقی پر یعنی غایہ پر حمل کریں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ یہود و نصاریٰ کے ساتھ اس وقت تک قتال جاری رکھا جائے یہاں تک کہ وہ اسلام کی حقانیت کے سامنے تابع ہو کر جزیرہ کی ادائیگی کو تسلیم کر لیں تو پھر ان سے مزید قتال نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ عقائد میں کسی پر جبر اور اکراہ ٹھیک نہیں ہے) اور ”حتى تستانسوا وتسلموا علی اهلها سورة النور آیت ۲۷ (اسلئے کہ یہاں پر ”حتی“ کا ماقبل ”لاند خلویونا میں عدم دخول امتداد اور ”حتی“ کا مابعد تستانسوا یعنی گھر والوں کے ساتھ مانوس ہونا اور ان پر سلام کرنا عدم دخول کے لئے منعھی بن سکتا ہے۔ تو دونوں شرطوں کے موجود ہونے کی وجہ سے ”حتی“ کو اسکے معنی حقیقی یعنی غایہ پر حمل کریں گے۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ جب تک تم ان گھر والوں کے ساتھ مانوس نہ ہوئے ہوں اور انہوں نے تم کو پہچانا نہ ہو اور تم نے ان پر سلام نہ کیا ہو تو آپکوان گھروں میں داخل ہونے کی اجازت نہیں)

اور اگر یہ دونوں شرطیں موجود نہ ہوں تو پھر اگر ”حتی“ کا ماقبل مابعد کے لئے سبب بن سکتا ہو تو پھر ”حتی“ ”سبب“ کے معنی میں ہوگا۔ جیسے ”اسلمت حتی ادخل الجنة“ (میں نے اسلام اسلئے لایا کہ میں جنت میں داخل ہو جاؤں) تو یہاں پر اسلام لانا امتداد اور دخول جنت منتهی اسلام ہونے کا احتمال نہیں رکھتا۔ البتہ اسلام لانا دخول جنت کے لئے سبب بن سکتا ہے۔ تو اسلئے ”حتی“ ”سبب“ کے معنی میں ہوا۔ اور اگر ”حتی“ کا ماقبل مابعد کے لئے سبب

بھی نہیں بن سکتا ہو تو پھر ”حتی“ صرف عطف کے لئے ہوگا۔

(اب ان تینوں معانی پر تفریع کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں) کہ اگر ایک شخص نے یوں قسم کھائی کہ میرا غلام آزاد ہوا اگر میں نے تجھے اس وقت تک نہیں مارا جب تک تم چیخو نہیں تو یہاں پر ”ضرب“ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے اور مضروب کا چیخنا اور آہ بکاء کرنا ”ضرب“ کا منتهی بن سکتا ہے تو اسلئے ”حتی“ کو معنی حقیقی یعنی غایہ پر حمل کریں گے اسلئے کہ اگر اس نے مضروب کے چیخنے اور آہ بکاء تک ضرب کو جاری رکھا تو حادثہ نہیں ہوگا۔ اور غلام آزاد نہیں ہوگا اور اگر اس نے مضروب کے چیخنے اور آہ بکاء کرنے سے پہلے ضرب کو بند کر دیا تو وہ حادثہ ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائیگا اسلئے کہ ”حتی“ اس جیسی صورت میں غایہ کے لئے ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے کہا ”عبدی حر ان لم آنک حتی تغدینی“ میرا غلام آزاد ہوا اگر میں آپ کے پاس نہیں آیا یہاں تک کہ آپ مجھے دو پہر کا کھانا کھلائیں پھر وہ شخص اس مخاطب کے پاس آیا، اور اس نے کھانا نہیں کھلایا تو وہ شخص حادثہ نہیں ہوگا یعنی غلام آزاد نہیں ہوگا اسلئے کہ اس کا قول ”حتی تغدینی“ انتہاء کے لئے صلاحیت نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ اتیان اور آنے کے لئے داعی اور سبب بن سکتا ہے اور ”غداء“ جز آء ہے تو اسی پر حمل کریں گے (اور اتیان غداء کے لئے سبب ہوگا۔ ”حتی“ ”کئی“ پر محمول ہوگا)

اور اگر یوں کہا ”حتی اتغدی عندک“ تو اس صورت میں ”حتی“ عطف کے لئے ہوگا۔ اسلئے کہ ایک آدمی کا فضل دوسرے کے فعل کے لئے جز آء نہیں بن سکتا تو یہ اسکے اس قول کی طرح ہوا ان لــــم آنک فاتغد عندک یہاں تک اگر وہ شخص اسکے پاس آیا۔ اور بغیر کسی تاخیر کے اسکے پاس کھانا کھلایا۔ تو وہ اپنی قسم میں بری ہوا۔ اور اسکے لئے یعنی ”حتی“ کے عطف محض کے لئے ہونے کے واسطے کلام عرب میں کوئی نظیر نہیں ہے بلکہ فقہاء نے اس مثال کو خود وضع کیا ہے۔

(حُرُوفُ الْجَرِّ الْبَاءُ لِلْإِلْصَاقِ وَالْأَسْتِعَانَةِ فَتَدْخُلُ عَلَى الْوَسَائِلِ كَالْإِثْمَانِ فَإِنْ

قَالَ ”بَعَثْتُ هَذَا الْعَبْدَ بِكَوْنٍ“ يَكُونُ بَيْعًا وَفِي بَعْثٍ كَرًّا بَعْدَ ”يَكُونُ سَلَامًا فَيُرَاعَى

شَرَائِطُهُ وَلَا يَجْرِي الْأَسْتِدْالُ فِي الْكُفْرِ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ فَإِنْ قَالَ لَا تَخْرُجْ إِلَّا

بِإِذْنِي يَجِبُ لِكُلِّ خُرُوجٍ إِذْنٌ لِأَنَّ مَعْنَاهُ إِلَّا خُرُوجًا مُلَصِّقًا بِإِذْنِي. (وَفِي إِلَّا أَنْ أَدْنَ

لَا) أَيْ قَالَ لَا تَخْرُجْ إِلَّا أَنْ أَدْنَ لَا يَجِبُ لِكُلِّ خُرُوجٍ إِذْنٌ بَلْ إِنْ أَدْنَ مَرَّةً وَاحِدَةً

فخرج ثم خرج مرة أخرى بغير إذن لا يحنت قالوا لانه استثنى الإذن من الخروج لأن "أن" مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن إرادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازاً عن الغاية. والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه إلى أن آذن فيكون الخروج ممنوعاً إلى وقت وجود الإذن وقد وجد مرة فارتفع المنع أقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو أن "أن" مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينئذ لسعة الكلام تقول أتيتك خفوق النجم أي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتاً إلا وقت إذني فيجب لكل خروج إذن ويمكن أن يجاب عنه بأنه على هذا التقدير يحنت إن خرج مرة أخرى بلا إذن وعلى التقدير الأول لا يحنت فلا يحنت بالشك.

**ترجمہ وتشریح:** -- حروف جر کا بیان (حروف جر کو حروف جر اسلئے کہتے ہیں کہ یہ فعل کے معنی کو اسم کی طرف پہنچاتے ہیں جیسے مرت بزید اور المال بزید اس کا معنی ہے المال جعل بزید یا ثبت بزید اور یہ حروف جر کل سترہ ہیں۔ (باء تا و کاف "لام" "واو" "منذ" "نذ" "خلا" "رب" "حاشا" "من" "عدا" "فی" "عن" "على" "حتى" "الی")

باء الصاق کے لئے۔ (اور الصاق ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ متصل ہونا ہے خواہ حقیقتہً جیسے "باء" وہ بیمار ہے یعنی اسکے ساتھ بیماری متصل ہے۔ یا حکماً جیسے مرت بزید یعنی میں ایسے مکان سے گزر رہا ہوں سے زید قریب تھا) اور استعانت کے لئے بھی آتا ہے (جیسے "کعبت بالقلم" میں نے قلم کے ساتھ یعنی اسکی استعانت کے ساتھ لکھا) پس اس وجہ سے کہ "باء" الصاق اور استعانت کے لئے آتا ہے۔ یہ باء وسائل پر داخل ہوگی جیسے اثمان ہو گئے لہذا اگر ایک آدمی نے یوں کہا "بعث هذا العبد بکر" میں نے یہ غلام ایک "کر" یعنی ایک پیانا نانا ج کے بدلے میں فروخت کیا یہ بیع ہوگی۔ اور اگر یوں کہا "بعث کراً بالعبد" میں نے ایک پیانا نانا ج غلام کے بدلے میں فروخت کیا تو یہ سلم ہوگا۔ (اسلئے کہ "باء" اس کا تقاضا کرتی ہے کہ اس کا مدخل ثمن اور وسیلہ ہو تو جب باء کا مدخل ثمن ہو تو اس کا قائل بیع اور معقود علیہ ہوگا اور معقود علیہ جب موجود اور معین ہو تو عقد بیع ہوتا ہے جیسا کہ پہلی صورت میں

ہے اور معقود علیہ جب دین اور قرضہ ہوتا ہے تو وہ مسلم ہوگا جیسا کہ دوسری صورت میں ہے) تو لہذا اکسین مسلم کی شرائط کا لحاظ کیا جائیگا (مثلاً مسلم فیہ کے جنس، نوع، صفت، مقدار اور اجل یعنی وقت کا بیان ضروری ہوگا۔ اس طرح راس المال کی مقدار اور اجل یعنی وقت کا بیان ضروری ہوگا۔ جبکہ وہ کیلی یا موزونی یا عددی متقارب ہوں۔ اور مسلم فیہ کی ادائیگی کے مکان کا بیان کرنا بھی ضروری ہوگا۔ اس طرح متعاقبین کے آپس میں الگ ہونے سے پہلے راس المال کا قبض کرنا بھی ضروری ہوگا)

اور جس ”کر“ پیانہ کے ساتھ بیع المسلم ہوئی ہے اس میں استبدال جاری نہ ہوگا (اسلئے کہ مسلم فیہ میں قبض کرنے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے) بخلاف پہلی صورت کے (اسلئے کہ پہلی صورت میں ”کر“ پیانہ ٹنن ہے اور ٹنن میں قبض کرنے سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے لہذا اگر ایک آدمی نے: ”بعت هذا العبد بکر من الحنطة“ کہا اور مشتری نے اس عقد کو قبول کر کے کہا کہ جو ایک پیانہ گندم اس عقد کے بدلہ میں آپ کے لئے مجھ پر واجب ہے میں اسکے بدلہ میں آپ کو ایک پیانہ یا اس کا نصف چاول دیدونگا۔ اور بائع آمادہ ہوا تو جائز ہوگا)

پس اگر ایک آدمی نے اپنے کسی ماتحت سے کہا ”لا تخرج الا باذنی“ میرے اذن اور اجازت کے بغیر مت نکلو تو ہر مرتبہ نکلنے کے لئے اجازت ضروری ہوگی۔ اسلئے کہ اس کا معنی ہے ”الا خروجاً مطلقاً باذنی“ (یعنی آپ مت نکلو مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو لہذا اگر کسی ایک مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گیا تو عاصی ہوگا)

اور اگر یوں کہا کہ ”لا تخرج الا ان آذن“ تو اس میں ہر مرتبہ نکلنے کے لئے اذن اور اجازت ضروری نہیں ہوگی۔ بلکہ اگر ایک مرتبہ نکلنے کی اجازت مل گئی اور پھر اسکے بعد کسی اور مرتبہ بغیر اذن کے نکل گیا تو حاث نہیں ہوگا۔ (مثلاً اگر ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ان خرجت الا باذنی فان طالق تو اگر وہ کسی ایک مرتبہ بھی بغیر اجازت کے نکل گئی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔ لیکن اگر یوں کہا ان خرجت الا ان آذن لک فان طالق اور ایک مرتبہ اس عورت کو نکلنے کی اجازت مل گئی۔ اور اسکے بعد کسی اور موقع پر وہ عورت بغیر اجازت کے نکل گئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی)

مشائخ نے دونوں صورتوں میں فرق کرتے ہوئے فرمایا کہ اسلئے کہ دوسری صورت میں اس نے اذن کو خروج سے مستثنیٰ کیا ہے اسلئے کہ ”ان مع الفعل“ بمعنی مصدر ہوتا ہے اور اذن خروج کی جنس میں سے نہیں ہے۔ تو

لہذا معنی حقیقی جو کہ استثناء ہے ممکن نہیں ہوگا۔ تو یہ غایہ سے مجاز ہوگا (ممانعت کی انتہاء اذن پر ہو جائیگی تو ایک مرتبہ اذن کے بعد اگر وہ نکلے تو حادث نہ ہوگا اسلئے کہ ایک اذن پر قسم ختم ہو جائیگی)

اور غایہ اور استثناء میں مناسبت ظاہر ہے تو معنی یہ ہوگا کہ ”لا تخرج الیٰ ان اذن لک“ تو خروج وجود اذن کے وقت تک ممنوع ہوگا اور ایک مرتبہ جب اذن پایا گیا تو ممانعت ختم ہوگئی۔

مصنف کہتے ہیں کہ میں کہتا ہوں ایک طریقہ سے بھی اسکو بیان کیا جاسکتا ہے اور وہ یہ کہ ”ان مع الفعل المضارع“ مصدر کے معنی میں ہوتا ہے۔ اور مصدر کبھی وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے اسلئے کہ کلام میں وسعت ہے مثلاً آپ کہتے ہیں آتیک خفوق النجم“ میں آپکے پاس ستارہ کے غروب ہونے کے وقت آؤنگا۔ تو لہذا مذکورہ کلام کی تقدیریوں ہوگی ”لا تخرج وقتاً الا وقت اذنی“ تو پھر ہر خروج کے لئے اذن ضروری ہوگا۔

اور اس اشکال کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگر اس کلام کا یہ مطلب لیا جائے تو پھر دوسری مرتبہ اگر بغیر اذن کے نکلے گا تو حادث ہوگا اور اگر پہلا مطلب لیا جائے تو پھر دوسری مرتبہ اگر بغیر اذن کے نکلے گا تو حادث نہ ہوگا۔ تو حادث ہونے میں شک پایا جائیگا۔ لہذا شک کی بناء پر حادث نہ ہوگا۔

(وقالوا ان دخلت فی آلۃ المسح نحو مسح الحائط بیدی يتعدی الیٰ

المحل فيتناول كله وإن دخلت فی المحل نحو وامسحوا برؤسکم لا يتناول

کل المحل تقدیره الصقوها برؤسکم)

اعلم ان الآلة غیر مقصودة بل هی واسطة بین الفاعل والمنفعل فی وصول اثره الیه والمحل هو المقصود فی الفعل المتعدی فلا یجب استیعاب الآلة بل ینکفی منها ما یحصل به المقصود بل یجب استیعاب المحل فی مسح الحائط بیدی لأن الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصوداً فیراد کله بخلاف الید فإذا دخلت فی المحل وهی حرف مخصص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا یراد کله وإنما ینبئ استیعاب الوجه فی التیمم وإن دخل الباء فی المحل فی قوله تعالیٰ وامسحوا بوجوهکم لأن المسح خلف عن الغسل وإلا استیعاب ثابت فیہ فکذا فی خلفه او لحديث عمار وهو مشهور یزاد به علی الكتاب۔

**ترجمہ وتشریح:-** مشائخ نے کہا کہ اگر باء آلمح پر داخل ہو جیسے ”مسحت الحائط بیدی“ تو یہ محل کی طرف متعدی ہوگا۔ اور پورے محل کو شامل ہوگا (اور مطلب ہوگا کہ پورے دیوار کو ہاتھ کے ساتھ مسح کیا ہے) اور اگر ”باء“ محل میں داخل ہوئی ہے تو یہ پورے محل کو شامل نہ ہوگا اور اسکی تقدیر یوں ہوگی کہ ہاتھوں کو سروں کے ساتھ لگا دو۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ آلہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ وہ فاعل اور منفعل کے درمیان فاعل کے اثر کو منفعل کی طرف پہنچانے کا واسطہ ہوتا ہے اور فعل متعدی میں محل مقصود ہوتا ہے لہذا آلہ کا استیعاب ضروری نہیں ہوتا بلکہ جتنی مقدار سے مقصود حاصل ہوتا ہو وہی کافی ہوتا ہے۔ اور استیعاب محل صرف ”مسحت الحائط بیدی“ میں ضروری ہے اسلئے کہ حائط پورے مجموعہ کا نام ہے اور وہ مقصود بھی واقع ہوا ہے۔ تو لہذا پورا مراد ہوگا۔ بخلاف ید اور ہاتھ کے (کیونکہ وہ آلہ ہے اور آلہ چونکہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ واسطہ ہوتا ہے۔ تو اتنی مقدار مراد ہوگی جس سے مقصود یعنی مسح حاصل ہو) پس جب ”حرف باء“ محل پر داخل ہو حالانکہ یہ ”باء“ ایسا حرف ہے جو آلہ کے ساتھ مختص ہے۔ تو محل، آلہ کے ساتھ مشابہ ہوا (اور آلہ چونکہ پورا مراد نہیں ہوتا تو جب محل آلہ کے ساتھ مشابہ ہوا تو محل بھی پورا مراد نہیں ہوگا) تو اسلئے محل پورا مراد نہیں ہوگا۔

(سوال وارد ہوا کہ جب باء محل پر داخل ہو تو پورا محل مراد نہیں ہوتا تو پھر آیت تیمم میں بھی ”وامسحوا بوجوهکم“ میں ”باء“ ”وجہ“ محل پر داخل ہوا ہے۔ تو وہ بھی پورا مراد نہیں ہونا چاہیے اور تیمم میں بعض وجہ پر مسح کافی ہونا چاہیے تو اسکا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا) اور سوائے اسکے نہیں کہ تیمم میں محل پر ”باء“ داخل ہونے کے باوجود استیعاب وجہ ثابت ہوا ہے اللہ پاک کے قول ”وامسحوا بوجوهکم“ میں، اسلئے کہ تیمم میں مسح غسل کا خلف ہے وضوء میں اور وضوء میں غسل وجہ میں استیعاب ثابت ہے تو اسکے خلف تیمم میں بھی استیعاب وجہ ثابت ہوا (تا کہ فرع اصل کے خلاف نہ ہو) اور یا استیعاب وجہ تیمم میں عمار رضی اللہ عنہ کی حدیث کی وجہ سے ثابت ہے۔ (تو اگر کوئی اعتراض کرے کہ حدیث عمارؓ خبر واحد ہے اور خبر واحد کے ساتھ آپ کے نزدیک نص کتاب اللہ پر زیادت جائز نہیں تو اسکا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ) حدیث عمارؓ حدیث مشہور ہے (اور متعدد سندوں کے ساتھ صحیحین اور اسکے علاوہ میں ثابت ہے۔) اسلئے اسکے ساتھ نص کتاب اللہ پر زیادت جائز ہے۔

(على للاستعلاء ويُراد به الوجوب لأنَّ الدَّيْنَ يَعْلُوهُ وَيَرْكَبُهُ مَعْنَى وَيُسْتَعْمَلُ)

لِلشَّرْطِ نَحْوُ يُبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَهِيَ فِي الْمَعَاوِضِ

المحضة بمعنى الباء إجماعاً مجازاً لأن اللزوم يناسب الإلصاق) هذا بيان علاقة المجاز وإنما يراؤ به المجاز لأن المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لأنها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصبح قماراً فإذا قال بعث منك هذا العبد على ألف فمعناه بألف.

(وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملاً بأصله) أي عند أبي حنيفة رحمه الله كلمة على في الطلاق للشرط لأن الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي (ففي طلقني ثلثاً على ألف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الألف عنده) لأنها للشرط عنده وأجزآء الشرط لا تنقسم على أجزآء المشروط (ويجب عندهما) أي ثلث الألف لأنها بمعنى الباء عندهما فيكون الألف عوضاً لا شرطاً وأجزآء العوض تنقسم على أجزآء المعوض.

**ترجمہ وتشریح :-** (حروف معانی میں سے نویں حرف اور حروف جر میں سے دوسری حرف ”علی“ ہے اور یہ) ”علی“ استعمال کے لئے ہے۔ (اور استعمال دو قسم پر ہے (۱) استعمال حسی جیسے ”زید علی السطح“ ”زید چھت پر ہے۔ کہ یہاں حس اور ظاہر نظر آتا ہے کہ زید چھت پر ہے اور استعمال حکمی جیسے ”علی دین“ ”مجھ پر قرض ہے اسلئے کہ قرض بھی آدمی پر گویا سوار ہوتا ہے کیونکہ آدمی کو ہر وقت قرض کی فکر لگی ہوئی ہوتی ہے۔ اسلئے مصنف نے فرمایا کہ) ”علی“ کے ساتھ وجوب اور لزوم کو بھی مراد لیا جاتا ہے اسلئے کہ دین اور قرض آدمی کے اوپر اور گویا معنی سوار ہوتا ہے۔ اور ”علی“ کو شرط کے معنی کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے (اللہ تعالیٰ نے فرمایا) ”یسا یعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئاً الا یہ“ (سورۃ محمدہ آیت ۱۲۔ جب ایمان والی عورتیں آپ کے پاس اس شرط پر بیعت کرنے کے لئے آئیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرائیں گی اور چوری نہیں کریں گی الا یہ۔ تو فرمایا کہ انکے ساتھ بیعت کرلو) تو یہاں ”علی“ معاوضات محضہ میں مجازاً ”باء“ کے معنی میں ہے۔ اسلئے کہ (علی لزوم کے لئے ہے اور) لزوم الصاق کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ لزوم کا الصاق کے ساتھ مناسبت رکھنا علاقہ مجاز کا بیان ہے۔

(اگر کوئی سوال کرے کہ معاوضات محضہ میں ”علی“ ”باء“ کے معنی میں کیوں لیا جاتا ہے تو اسکے جواب



میں فرمایا کہ) اسلئے کہ ”علی“ کا معنی حقیقی جو کہ شرط ہے۔ وہ معاوضات محضہ میں ممکن نہیں۔ اسلئے کہ وہ خطر یعنی شرط کو قبول نہیں کرتے۔ یہاں تک کہ اگر معاوضات محضہ میں شرط لگایا جائے۔ تو پھر وہ معاوضات جو ابن جاتا ہے لہذا جب ایک آدمی کسی سے کہے ”بعت منك هذا العبد علی الف“ میں نے یہ غلام تم سے ایک ہزار میں خرید لیا۔ تو یہاں ”علی“ ”با“ کے معنی میں ہے۔

اسی طرح حضرات صاحبین کے نزدیک طلاق میں بھی ”علی“ ”با“ کے معنی میں ہوتا ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اصل پر عمل کرتے ہوئے شرط کے معنی میں ہوتا ہے۔ اسلئے کہ طلاق شرط کو قبول کرتی ہے تو اسلئے ”علی“ اپنے معنی حقیقی میں شرط کے معنی میں ہوگا۔ لہذا اگر ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا ”طلقنی ثلثاً علی الف“ اور شوہر نے اسکو ایک طلاق دی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ ”علی“ اپنے معنی حقیقی شرط کے معنی میں ہے۔ اسلئے عورت پر ہزار روپے اس وقت واجب ہو گئے جب طلاق الثلث پائی جائیگی۔ لہذا ہزار کی ایک تہائی اس پر واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ اجزاء الشرط اجزاء مشروط پر منقسم نہیں ہوتے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے اسکو ایک طلاق دے دی تو عورت پر ہزار کی ایک تہائی واجب ہوگی۔ اسلئے کہ یہاں ”علی“ ”با“ کے معنی میں ہے تو ہزار طلاق الثلث یعنی تین طلاقیں کا عوض ہوگا۔ اور ہزار تین طلاقیں کے لئے شرط نہیں ہو گئے اور عوض کے اجزاء آء معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں۔

(واما ”من“ فقد مر سائلها) ای فصل العام فی قوله من شئت من عبیدی:

**ترجمہ وتشریح:-** اور حروف جر میں سے (تیسرا حرف) ”من“ کا جہاں تک تعلق ہے۔ تو اسکے مسائل فصل عام میں مصنف کے اس قول ”من شئت من عبیدی“ کے تحت گزر گئے ہیں لہذا وہاں پر رجوع کیا جائے۔

(إلى لانتها الغاية لصدر الكلام إن احتمله فظاهر) أي إن احتمل الانتها إلى

الغاية فظاهر (وإلا فإن أمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذا لك نحو بعت

إلى شهر يتا جل الثمن) لأن صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتها إلى الغاية

لكن يمكن تعلق قوله إلى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت وأجلت

الثمن إلى شهر. (وان لم يمكن) أي وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام

عليه (يحمل على تأخير صدر الكلام إن احتمله) أي التأخير (نحو انت طالق إلى

شہر ولا بنوی التنجیز والتاخیر عند مضي شهر وعند زفر رحمہ اللہ يقع فی

الحال) فیطل قوله إلى شهر

**ترجمہ وتشریح:-** (اور حروف جر میں سے چوتھا حرف) ”الی“ انتہاء غایہ کے لئے آتا ہے پس اگر صدر کلام انتہاء غایہ کا احتمال رکھتا ہو تو ظاہر ہے۔ یعنی اگر صدر کلام انتہاء غایہ کا احتمال رکھتا ہو تو پھر ”الی“ انتہاء غایہ ہی کے لئے ہوگا۔ اور اگر صدر کلام انتہاء غایہ کا احتمال نہ رکھتا ہو۔ (یا تو اس لئے کہ اس میں امتداد جاری نہ ہوتا ہو اور یا اسلئے کہ امتداد تو جاری ہوتا ہے۔ لیکن ”الی“ کے مابعد کی طرف منقہی نہیں ہوتا) تو اگر اس کا تعلق کسی ایسے محذوف کے ساتھ ہو سکتا ہو۔ جس پر کلام دلالت کرتا ہو۔ تو محذوف کے ساتھ اسکو متعلق کرینگے۔ مثلاً یوں کہا ”بعث الی شہر“ میں نے فلاں مہینہ تک بیچا۔ تو یہاں ثمن مؤجل ہوگا۔ اسلئے کہ صدر کلام جو کہ بیچ ہے وہ انتہاء الی الغایہ کا احتمال نہیں رکھتا۔ لیکن اس آدمی کا قول ”الی شہر“ ایسے محذوف کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے جس پر کلام دلالت کرتا ہے۔ تو یہ ایسا ہوا کہ گویا اس نے کہا ”بعث واجلت الثمن الی شہر“ کہ میں نے بیچا اور ثمن کو ایک مہینہ تک مؤجل کیا۔

اور اگر اس کا تعلق ایسے محذوف کے ساتھ ممکن نہ ہو جس پر کلام دلالت کرتا ہو۔ تو صدر کلام کے تراخی پر اسکے قول ”الی کذا“ کو حمل کیا جائیگا۔ اگر وہ اس تاخیر کا احتمال رکھتا ہو۔ مثلاً اس نے اپنی بیوی سے کہا ”انت طالق الی شہر“ اور تاخیر اور تجیز میں سے کسی کی نیت نہ کی تو ہمارے نزدیک مہینہ کے گزرنے پر طلاق واقع ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک فی الحال طلاق واقع ہوگی تو اسکے نزدیک اس کا قول ”الی شہر“ باطل اور لغو ہوگا۔ (مطلب یہ ہے کہ اگر اپنی بیوی کو کہا ”انت طالق الی شہر“ تو اگر تجیز اور تاخیر اور تا جیل میں سے کسی کی نیت کی تو پھر تو اسکی نیت پر حمل ہوگا۔ لیکن اگر کوئی نیت نہ کی ہو تو اس وقت ہمارے نزدیک مہینہ کے گزرنے پر طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ اس کے قول ”انت طالق الی شہر“ کا معنی ”وطلاقاً متراخیا الی شہر“ ہوگا)

(لم الغایة إن كانت غاية قبل تكلمه نحو بعث هذا البستان من هذا الحائط إلى ذاك وأكلت السمكة إلى رأسها لا تدخل تحت المغيا وإن لم تكن) ای وان لم تكن غاية قبل تكلمه (فصدر الكلام إن لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو أتمو الصيام إلى الليل) فإن صدر الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم إليها فقله فكذلك جواب الشرط أي لا تدخل الغاية

تَحْتَ الْمُغْيَا (وَإِنْ تَنَاوَلَ) اِی تَنَاوَلَ صَدْرُ الْكَلَامِ الْغَايَةَ نَحْوُ الْيَدِ فَإِنَّهَا تَنَاوَلَ الْمَرْفَقَ  
(فَذَكَرُهَا لِإِسْقَاطِ مَاوَرَأَيْهَا) اِی ذَكَرُ الْغَايَةَ يَكُونُ لِإِسْقَاطِ مَاوَرَاءِ الْغَايَةِ (نَحْوُ إِلَى

الْمَرَافِقِ فَتَدْخُلُ تَحْتَ الْمُغْيَا)

**ترجمہ وتشریح:-** (غایہ کے مغیا میں داخل ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے علماء کا اختلاف ہوا ہے تو مصنف رحمہ اللہ اس اختلاف میں قول فیصل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ) پھر اگر غایہ تکلم اور بولنے سے پہلے (واقع اور نفس الامر میں بھی) غایہ ہو جیسے مثلاً یوں کہا ”بعت هذا البستان من هذا الحائط إلى ذالك“ کہ میں یہ باغ اس دیوار سے اس دیوار تک بیچتا ہوں یا ”اکملت السمكة إلى رأسها“ میں نے مچھلی سر تک کھالی۔ (تو چونکہ دونوں دیواریں باغ کے لئے اطراف اور غایہ ہیں۔ اور سر مچھلی کے لئے غایہ ہے) تو اس صورت میں غایہ مغیا میں داخل نہ ہوگا۔ (لہذا دیوار حکم بیچ میں اور مچھلی کا سر حکم اکل میں داخل نہ ہوگا۔ اور اگر ایسا نہ ہو۔ یعنی وہ غایہ تکلم سے پہلے نفس الامر اور واقع میں غایہ نہ ہو تو پھر اگر صدر کلام غایہ کو شامل نہ ہو۔ (یعنی غایہ مغیا کی جنس میں سے نہ ہو) تو پھر اگر غایہ مد حکم یعنی امتداد حکم کے لئے ہوگا تو ایسا ہی ہوگا (یعنی غایہ مغیا میں داخل نہ ہوگا۔ جیسے ”اتمو الصيام إلى الليل“ تو صدر کلام (یعنی صوم چونکہ) غایہ یعنی لیل کو شامل نہیں تو یہاں بھی غایہ امتداد حکم کے لئے ہوگا غایہ کی طرف تو معلوم ہوا کہ مصنف کا قول ”فكذلك“ جواب شرط ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ پھر غایہ مغیا میں داخل نہیں ہوگا۔

اور اگر صدر کلام یعنی مغیا غایہ کو شامل ہو جیسے یہاں ہاتھ ہے کہ وہ مرفق یعنی کہنی کو شامل ہے۔ (اسلئے کہ ”يد“ کا اطلاق روس اصابع سے مناکب اور اباط یعنی کندھوں اور بغلوں تک پر ہوتا ہے) تو اس صورت میں غایہ کا ذکر غایہ کے مابعد کو حکم غسل سے ساقط کرنے کے لئے ہوگا۔ جیسے ”الی المرافق“ تو اس صورت میں غایہ مغیا میں داخل ہوگا۔)

(وَلِلنَّحْوَيْنِ فِي "إِلَى" أَرْبَعَةُ مَذَاهِبَ الدُّخُولِ إِلَّا مُجَازًا) اِی دُخُولِ حُكْمِ الْغَايَةِ تَحْتَ حُكْمِ الْمُغْيَا إِلَّا مُجَازًا (وَعَكْسُهُ) اِی الْمَذْهَبُ الثَّانِي هُوَ أَلَّا تَدْخُلَ الْغَايَةُ تَحْتَ حُكْمِ الْمُغْيَا إِلَّا مُجَازًا كَالْمَرَافِقِ فَدُخُولُهَا تَحْتَ حُكْمِ الْمُغْيَا يَكُونُ بِطَرِيقِ الْمُجَازِ عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ (وَالْإِشْتِرَاكُ) اِی الْمَذْهَبُ الثَّالِثُ هُوَ الْإِشْتِرَاكُ اِی دُخُولُ الْغَايَةِ تَحْتَ الْمُغْيَا فِي "إِلَى" بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ وَعَدَمُ الدُّخُولِ أَيْضًا بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ

(وَالدُّخُولُ إِنْ كَانَ مَا بَعْدَهَا مِنْ جِنْسٍ مَا قَبْلُهَا وَعَدَمُهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ) هذا هو المذهب الرابع (وما ذكرنا في الليل) وهو أن صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا (والموافق) وهو أن صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا (يناسب هذا الرابع) أي معنى ما ذكر ومعنى ما ذكره النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وإنما لا اختلاف في العبارة فقط فإن قول النحويين أن الغاية إن كانت من جنس المغيا معناه أن لفظ المغيا إن كان متناولاً للغاية وإنما اخترنا هذا المذهب الرابع لأن الأخذ به عمل بنتيجة المذاهب الأربعة لأن تعارض الأولين أو جب الشك وكذا الاشتراك أو جب الشك فإن كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وإن تناولها لا يثبت خروجها بالشك.

**ترجمہ وتشریح:** - اور نجات کے لئے ”الی“ کے متعلق چار مذاہب ہیں۔ (پہلا مذہب داخل ہونا ہے مگر مجازاً یعنی حکم غایہ یعنی ”الی“ کا ما بعد حکم مغیا یعنی ”الی“ کے ماقبل میں داخل ہوگا مگر مجازاً داخل نہیں ہوگا۔ دوسرا مذہب پہلے مذہب کے برعکس ہے اور وہ یہ ہے غایہ مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوگا مگر مجازاً۔ جیسے ”موافق“ (آیت وضوء میں) تو یہاں موافق یعنی کہنیوں کا حکم غسل میں داخل ہونا اس مذہب ثانی کے مطابق مجازاً ہے۔

اور تیسرا مذہب اشتراک ہے۔ یعنی ”الی“ غایہ کے مغیا میں داخل ہونے اور نہ ہونے میں مشترک ہے۔ اور ہر دونوں ”الی“ کے معانی حقیقی ہیں تو غایہ کا مغیا میں داخل ہونا بھی ”الی“ کا معنی حقیقی ہے اور داخل نہ ہونا بھی معنی حقیقی ہے۔

اور چوتھا مذہب یہ ہے کہ ”الی“ کا ما بعد اگر ماقبل کی جنس سے ہو تو پھر غایہ مغیا کے حکم میں داخل ہوگا اور اگر ”الی“ کا ما بعد ماقبل کی جنس سے نہ ہو تو پھر غایہ مغیا کے حکم میں داخل نہ ہوگا۔ اور جو کچھ ہم نے (اتموالصیام إلى الليل) میں ذکر کیا کہ صدر کلام جب غایہ کو شامل نہ ہو تو غایہ یعنی ”لیل“ حکم صوم میں داخل نہ ہوا۔ اور اس طرح جو کچھ ہم نے (وايدیکم إلى الموافق) میں ذکر کیا کہ صدر کلام یعنی ایدی جب غایہ یعنی موافق کو شامل ہیں۔ تو غایہ یعنی موافق مغیا یعنی غسل ایدی کے حکم کے نیچے داخل ہو گئے۔ وہ اس چوتھے مذہب کے مناسب ہے۔ یعنی جو کچھ ہم نے

ذکر کیا اور جو کچھ نجاۃ نے اس چوتھے مذہب کی تفصیل میں ذکر کیا دونوں ایک ہی ہے البتہ صرف عبارت مختلف ہے۔ (چنانچہ دونوں کی تعبیر کا طریقہ مختلف ہے) اسلئے کہ نجاۃ کا قول کہ اگر غایہ مغیا کی جنس سے ہو اسکا مطلب یہ ہے کہ لفظ مغیا اگر غایہ کو شامل ہو۔

(اب سوال ہوگا کہ نجاۃ کے مذاہب اربعہ میں سے آپ نے چوتھے مذہب کو کیوں اختیار کیا تو اسکے جواب میں فرمایا کہ) سوائے اسکے نہیں کہ ہم نے اس چوتھے مذہب کو اختیار کیا۔ اسلئے کہ چوتھے مذہب کو اختیار کرنا پہلے تینوں مذاہب کے نتیجہ میں وجود میں آیا ہے۔ کیونکہ پہلے دونوں مذاہب کے تعارض نے اور اس طرح تیسرے مذہب نے جو کہ اشتراک ہے۔ شک واجب کیا لہذا اگر صدر کلام غایہ کو شامل نہ ہو تو اسکا مغیا کے حکم میں داخل ہونا شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوگا۔ اور اگر صدر کلام غایہ کو شامل ہو۔ تو پھر بھی شک کی وجہ سے اسکا خروج ثابت نہ ہوگا (تو جب پہلے تینوں مذاہب شک کی وجہ سے باطل ہوئے تو چوتھا مذہب خود بخود ثابت ہوا)

وَبَعْضُ الشَّارِحِينَ قَالُوا هِيَ غَايَةٌ لِلْإِسْقَاطِ فَلَا تَدْخُلُ تَحْتَهُ اِى بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ  
مِنْ اَصْحَابِنَا الَّذِينَ شَرَحُوا كَلَامَ عَلَمَانِنَا الْمُتَقَدِّمِينَ رَحِمَهُمُ اللَّهُ بَيْنَا بِهَذَا الْوَجْهِ  
وَهُوَ اَنَّ اِلَى الْغَايَةِ وَالْغَايَةُ لَا تَدْخُلُ تَحْتَ الْمُغْيَا مُطْلَقًا لَكِنِ الْغَايَةُ هُنَا لَيْسَتْ لِلْغَسْلِ  
بَلْ لِلْإِسْقَاطِ فَلَا تَدْخُلُ تَحْتَ الْإِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ تَحْتَ الْغَسْلِ ضَرُورَةً وَذَلِكَ لِان  
الْيَدَ لَمَّا كَانَتْ اِسْمًا لِلْمَجْمُوعِ لَا يَكُونُ الْغَايَةُ غَايَةً لِّغَسْلِ الْمَجْمُوعِ لِانْ غَسْلِ  
الْمَجْمُوعِ اِلَى الْمَرَاتِقِ مُحَالٌ فَقَوْلُهُ اِلَى الْمَرَاتِقِ يُفْهَمُ مِنْهُ سَقُوطُ الْبَعْضِ وَمَعْلُومٌ اَنَّ  
الْبَعْضَ الَّذِي سَقَطَ غَسْلُهُ هُوَ الْبَعْضُ الَّذِي يَلِي الْإِبْطَ فَقَوْلُهُ اِلَى الْمَرَاتِقِ غَايَةُ لِسُقُوطِ  
غُسْلِ ذَلِكَ الْبَعْضِ فَلَا تَدْخُلُ تَحْتَ السُّقُوطِ

**ترجمہ تشریح:-** اور بعض شارحین کہتے ہیں کہ آیت وضوء میں ایدیکم الی المراتق میں غایہ اسقاط کے لئے ہے اسلئے یہ مغیا کے نیچے داخل نہ ہوگا۔ یعنی ہمارے بعض متاخرین احناف جنہوں نے ہمارے علماء متقدمین کے کلام کی شرح کی ہے انہوں نے اس طرح بیان کیا کہ ”الی“ غایہ کے لئے ہے اور غایہ مغیا کے نیچے مطلقاً داخل نہیں ہوتا۔ لیکن ”وایدیکم الی المراتق“ میں یہ غایہ غسل کے لئے نہیں بلکہ یہ اسقاط کے لئے غایہ ہے تو اسلئے یہ اسقاط کے تحت داخل نہ ہوگا اور جب اسقاط کے تحت داخل نہ ہوگا تو پھر غسل کے تحت داخل ہوگا بدیہی طور پر اور یہ اسلئے کہ

جب یہ کا اطلاق ایہ یکم میں رؤس اصالح سے لیکر مناکب والا باط تک کے مجموعہ پر ہوتا ہے۔ تو ”السی المرافق“ کا غایہ مجموعہ یہ کے غسل کا غایہ نہیں ہوگا اسلئے کہ پورے ہاتھوں کو مرافق تک دھونا محال ہے تو اللہ تعالیٰ کے قول ”السی المرافق“ سے یہ معلوم ہوگا کہ ہاتھوں کا بعض حصہ حکم غسل سے ساقط ہے اور یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ ہاتھوں کا وہ بعض حصہ جن کا دھونا ساقط ہوا ہے یہ وہ بعض ہے جو بغلوں کے قریب ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کا قول ”السی المرافق“ اس بعض حصہ کے غسل کے سقوط کا غایہ ہے تو لہذا مرافق پھر حکم سقوط میں داخل نہ ہوئے (اور جب حکم سقوط میں داخل نہیں تو پھر حکم غسل میں داخل ہوئے واللہ اعلم)

(فان قال له على من درهم إلى عشرة يدخل الأول للضرورة) لأنه جزؤ لما فوقه  
والكل بدون الجزؤ محال (لا إلا خسر عند أبي حنيفة رحمه الله) فتجب  
تسعة (وعندهما تدخل الغایتان) فتجب عشرة (وعند زفر لا تدخل الغایتان)  
فتجب ثمانية (و تدخل الغاية في الخيار عند) ای باع علی انه بالخيار إلى غد  
يَدْخُلُ الْغَدُ فِي الْخِيَارِ إِي يَكُونُ الْخِيَارُ ثَابِتًا فِي الْغَدِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى  
لأن قوله على أنه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله إلى الغد لا سقاط ما ورائه (وكذا في  
الأجل واليمين في رواية الحسن عنه) ای عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (لما  
ذكرنا في المرافق) أما الأجل فنحو بعث إلى رمضان ای لا أطلب الثمن إلى رمضان  
وأما اليمين فنحو لا اكلم زيداً إلى رمضان فان قوله لا أطلب الثمن ولا اكلم يتناول  
العمر فقوله إلى رمضان لإسقاط ما ورائه .

**ترجمہ و تشریح:-** پس اگر ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے یوں کہا۔ ”لہ علی من درهم إلى عشرة“ (تو اس کلام میں ”من“ ابتداء غایہ کے لئے ہے۔ ”الی“ انتہاء غایہ کے لئے ہے) تو اول جو کہ ابتداء غایہ ہے وہ اس اقرار میں داخل ہوگا اس ضرورت کی وجہ سے کہ وہ اپنے مافوق کے لئے جزو ہے۔ اور وجود کل بدون الجزؤ محال ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک آخر داخل نہ ہوگا لہذا اقرار کرنے والے پر مقررہ کے لئے صرف نو درہم واجب ہوئے۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں غائمین داخل ہوئے (اسلئے کہ عشرة بغیر دس اجزاء اور دس وحدتوں کے نہیں ہو سکتا تو اسلئے) دس درہم واجب ہوئے۔ اور امام زفر کے نزدیک دونوں غائمین اس اقرار سے خارج ہیں

اسلئے صرف آٹھ درہم واجب ہو گئے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک غایہ خیار میں داخل رہی لہذا اگر ایک شخص بیچتا ہے اور کہتا ہے کہ ”انہ بالخیار الی غد“ کہ بائع کو کل تک خیار ہوگا۔ چاہے تو بیع کو نافذ کر دیں چاہے نہ فتح کر لے۔ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کل کا دن خیار میں داخل ہوگا۔ اسلئے کہ اس کا قول ”انہ بالخیار“ کل کے مافوق کو بھی شامل ہے (کیونکہ خیار شرط کی مشروعیت زیادہ سے زیادہ تین دن کے لئے ہے) تو ”الی غد“ مافوق کو ساقط کرنے کے لئے ہوگا۔ اسی طرح اجل یعنی وقت مقرر کرنے میں اور قسم کھانے میں حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک غایہ داخل ہوتا ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے آیت وضوء میں مرافق کے حکم غسل میں داخل ہونے کے لئے ذکر کیا ہے۔ اجل اور وقت مقرر کرنے کی مثال یوں ہوگی کہ مثلاً آیہ آدمی کہتا ہے ”بعت الی رمضان“ اسلئے کہ اسکی تقدیر یہ ہے کہ ”لا اطلب الثمن الی رمضان“ اور یحییٰ بن کی مثال یہ ہے کہ مثلاً یوں کہا ”لا اکلم زیداً الی رمضان“ (تو یہاں پر غایہ داخل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ) اسکا قول ”لا اطلب الثمن“ اور ”لا اکلم زیداً“ پوری عمر کو شامل ہے ”الی رمضان“ نہ ہو تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ میں پوری عمر میں طلب نہیں کروں گا اور میں پوری عمر زید سے بات نہیں کروں گا تو ”الی رمضان“ اسکے علاوہ کے استقاط کے لئے ہوا (لہذا یہ ”الی المرافق“ کے ساتھ مشابہ ہوا اور جس طرح ”مرافق“ حکم غسل میں داخل ہیں۔ تو اسی طرح ”الی رمضان“ بھی اجل میں اور یحییٰ بن کی مثال میں داخل ہوگا لہذا اگر رمضان کے ختم ہونے پر بائع نے ثمن طلب کیا یا قسم کھانے والے نے رمضان کے ختم ہونے کے بعد زید کے ساتھ باتیں کر لیں تو حادث نہ ہوگا)

(فی للظرف والفرق ثابت بین إثباته وإضماره نحو صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في أنت طالق غدا يقع في اول النهار ليكون واقعا في الجميع الغد وفي غد إن نوى آخر النهار يصح ولو قال أنت طالق في الدار تطلق في الحال إلا أن ينوي في دخولك الدار فتعلق به وقد تستعار للمقارنة أن لم تصلح طرفا نحو أنت طالق في دخولك الدار فتصير بمعنى الشرط فلا يقع بأنت طالق في مشية الله ويقع في علم الله لأنه يراؤ به المعلوم) أعلم أن التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال أنت

طالق ان علم الله وذالك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض  
فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والمُتَمَتَّعَاتِ فقولہ فی علم اللہ لا  
یراد بہ التعلیق فالمراد ان هذا ثابت فی معلوم اللہ ۔

**ترجمہ و تشریح :-** (حروف جر میں سے کلمہ) ”فی“ طرف کے لئے ہے۔ (یعنی کلمہ فی کا مجرور کلمہ ”فی“ کے ماقبل پر مشتمل ہوتا ہے۔ خواہ اشتمال مکانی ہو یا اشتمال زمانی ہو جیسے ”الماء فی الکوز“ یہ اشتمال مکانی کی مثال ہے ”صلیت فی وقت الظهر“ یہ اشتمال زمانی کی مثال ہے اور کلمہ فی کبھی مذکور ہوتا ہے اور کبھی مقدر ہوتا ہے تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں) کہ کلمہ فی کے مذکور ہونے اور مقدر ہونے میں (احکام کے اعتبار سے) فرق ثابت ہے۔ چنانچہ کلمہ فی اگر مذکور ہو جیسے ”صمت هذه السنة“ تو یہ پورے سال کا مقتضی ہے۔ اور اسکا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے پورا سال روزہ رکھ لیا۔ بخلاف ”صمت فی هذه السنة“ کے کیونکہ یہ استیجاب کا مقتضی نہیں ہے۔ لہذا اگر ایک دن بھی روزہ رکھ لیا ہو تو وہ اپنے قول ”صمت فی هذه السنة“ میں صادق ہوگا آگے دونوں مثالوں پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ) اسی وجہ سے اگر اپنی بیوی سے کہا ”انت طالق غداً“ تو صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی تاکہ طلاق پورے دن میں واقع ہو جائے۔ لیکن اگر ”انت طالق فی غد“ کہہ دیا اور دن کے آخری حصہ کی نیت کر لی تو (قضاء اسکی تصدیق کرینگے) اور یہ صحیح ہوگا۔

اور اگر یوں کہا ”انت طالق فی الدار“ تو فی الحال طلاق واقع ہوگی (اسلئے کہ طلاق مکان و دن کے ساتھ خاص نہیں ہوتی) ہاں اگر اس نے اپنے اس مذکورہ قول سے ”انت طالق فی دخولک الدار“ مراد لیا تو (اس وقت کلمہ فی مجازاً شرط کے معنی میں ہو کر) طلاق دخول دار کے ساتھ معلق ہو جائیگی۔ (اور جب کلمہ فی ظرفیت کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس وقت مجازاً کلمہ فی مع کے معنی میں ہو کر) مقارنت کے لئے مستعار ہوتا ہے جیسے مثلاً ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ”انت طالق فی دخولک الدار“ تو یہاں پر کلمہ ”فی“ بمعنی شرط ہوگا (اسلئے کہ شرط اپنے مشروط اور جزاء کے ساتھ مقارن ہوتی ہے)

لہذا اگر اس نے اپنی بیوی سے ”انت طالق فی مشیة اللہ“ کہہ دیا (تو یہ چونکہ انت طالق انشا اللہ کے معنی میں ہے اسلئے) طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور اگر یوں کہا ”انت طالق فی علم اللہ“ تو فی الحال طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ”انت طالق فی معلوم اللہ“



(مصنف رحمہ اللہ دونوں مثالوں میں فرق واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ) جان لو کہ لوگوں کے ہاں تعلیق بمشیۃ اللہ تعالیٰ متعارف ہے لیکن تعلیق بالعلم لوگوں کے ہاں متعارف نہیں تو اسلئے ”انت طالق انشاء اللہ“ کہا جاتا ہے لیکن ”انت طالق ان علم اللہ“ نہیں کہا جاتا اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت بعض ممکنات کے ساتھ متعلق ہے اور بعض ممکنات کے ساتھ متعلق نہیں ہے۔ (اور وہ مشیت چونکہ مجہول ہے اسلئے جس طرح انت طالق ان شاء اللہ“ میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔ تو ”انت طالق فی مشیۃ اللہ“ میں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی) لیکن اللہ تعالیٰ کا علم تو تمام ممکنات اور معقعات سب کو شامل ہے اسلئے اسلئے کہ قول ”انت طالق فی علم اللہ“ سے مراد تعلیق نہ ہوگا۔ اور جب تعلیق مراد نہ ہوگا۔ تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ تیری یہ طلاق اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت ہے لہذا فی الحال طلاق واقع ہوگی۔

(أَسْمَاءُ الظَّرُوفِ) مَعَ لِلْمَقَارَنَةِ فَيَقَعُ ثِنْتَانِ إِنْ قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا أَنْتَ طَالِقٌ  
 واحدة مع واحدة. وَقَبْلُ لِلتَّقْدِيمِ فَتَقَعُ وَاحِدَةٌ إِنْ قَالَ لَهَا (أَي لغير المدخول  
 بها) أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ قَبْلَ وَاحِدَةٍ (لأن القبلية صفة للطلاق المذكور أولاً فلم يبق  
 محلاً للآخر (وثنان لو قال قبلها واحدة) أي تقع ثنتان إن قال لغير المدخول بها  
 أنت طالق واحدة قبلها واحدة لأن الطلاق المذكور أولاً واقع في الحال والذي  
 وصف بأنه واقع قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع أيضاً في الحال بناءً على أنه  
 لو قال أَنْتَ طَالِقٌ أمس يقع في الحال فتقعان معاً. (وبعد على العكس) أي لو قال  
 لغير المدخول بها أَنْتَ طَالِقٌ واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها  
 واحدة تقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة (وعند، للحضرة فقوله لفلان عندي  
 ألف يكون وديعة لأنه لا يدل على اللزوم)

**ترجمہ و تشریح :-** (مصنف رحمہ اللہ جب حروف معانی کے دونوں قسم حروف عطف اور حروف جر کے مباحث سے فارغ ہوئے تو بعض اسماء الظروف جنکے ساتھ مسائل فقہیہ متعلق ہیں انکو ذکر کرنا شروع کیا اور ان اسماء الظروف کے بعد کلمات الشرط کو بیان کیا اور وہ کلمات الشرط میں سے بعض حروف اور بعض اسماء ہیں نیز ان کلمات الشرط کے ذیل میں ان اسماء الظروف کو بھی ذکر کر رکھا جن میں معنی شرط موجود ہے تاکہ تمام ادوات شرط ایک لڑی میں

منعبط ہوا سئلے کہ یہ تمام مباحث آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ متعلق ہیں تو فرمایا (اسماء الطر وف کا بیان) (ان اسماء الطر وف میں سے) کلمہ مع مقارنت کے لئے ہے لہذا اگر ایک آدمی نے اپنے غیر مدخول بھابیوی سے کہا ”انت طالق واحدة مع واحدة“ تو دو طلاق واقع ہوگی۔

(اور ان اسماء الطر وف میں ”قبل“ ہے) اور یہ ”قبل“ تقدیم کے لئے آتا ہے۔

تو اسی وجہ سے اگر اسی غیر مدخول بھابیوی سے کہا ”انت طالق واحدة قبل واحدة“ تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اسلئے کہ قبلیہ اس طلاق کی صفت ہے جو پہلے ذکر ہوئی ہے (لہذا اس پہلی طلاق کے ساتھ عورت غیر مدخول بھا ہونے کی وجہ سے بائنہ ہوگی) تو دوسری طلاق کے لئے وہ محل باقی نہ رہی۔ لیکن اگر یوں کہا ”انت طالق واحدة قبلها واحدة“ تو اس صورت میں دو طلاق واقع ہوگی۔ اسلئے کہ وہ طلاق جو پہلے مذکور ہوئی ہے۔ وہ فی الحال واقع ہوگی۔ اور وہ طلاق جسکی صفت یہ بیان ہوئی کہ وہ اس طلاق سے جو کہ ابھی واقع ہوئی ہے۔ سے پہلے ہے وہ بھی فی الحال واقع ہوگی۔ اس وجہ سے کہ (طلاق فی الماضی طلاق فی الحال ہوتی ہے۔ چنانچہ) اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ”انت طالق امس“ تو آج اور فی الحال طلاق واقع ہوتی ہے تو اسلئے دونوں طلاقیں اکٹھی واقع ہوگی۔

(اور ان اسماء الطر وف میں سے ”بعد“ ہے) اور ”بعد“ کا معاملہ ”قبل“ کے برعکس ہے یعنی اگر غیر مدخول بھابیوی سے کہا ”انت طالق واحدة بعد واحدة“ تو دو طلاقیں واقع ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ”قبل“ میں بیان کیا۔ (کہ طلاق فی الماضی طلاق فی الحال ہوتی ہے۔ تو جو طلاق ابھی واقع ہوئی وہ بھی واقع ہوگی اور جسکے متعلق کہا کہ یہ طلاق اسکے بعد ہے وہ بھی ابھی واقع ہوگی۔ تو دونوں طلاقیں واقع ہوگی۔ اور اگر اسکو کہا ”انت طالق واحدة بعدھا واحدة“ تو اس میں ایک طلاق واقع ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ”قبل واحدة“ میں بیان کیا (کہ جب اس نے کہا کہ تجھے طلاق ہے تو وہ عورت غیر مدخول بھا ہونے کی وجہ سے بائنہ ہوگی اور دوسری طلاق کے لئے محل نہ رہی لہذا اسکا قول کہ اسکے بعد تجھے ایک اور طلاق ہے کا جملہ لغو ہوگا۔)

(اسماء الطر وف میں سے ”عند“ ہے) اور ”عند“ حضرة کے لئے ہے (یعنی اس معنی کے لئے ہے جسے اردو میں ”پاس“ سے تعبیر کرتے ہیں) لہذا اگر ایک آدمی نے کہا۔ ”لفلان عندی الف“ کہ فلان شخص کا میرے پاس ایک ہزار روپیہ ہے۔ تو امانت ہوگی اسلئے کہ لفظ ”عند“ لزوم پر دلالت نہیں کرتا۔

(كلمات الشرط "إن" للشرط فقط فتدخل في أمر على خطر الوجود فإن قال

إِنْ لَمْ أَطْلُقْكَ فَانْتِ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ وَهُوَ عَدَمُ الطَّلَاقِ يَتَحَقَّقُ عِنْدَ الْمَوْتِ فَيَقَعُ  
فِي آخِرِ الْحَيَاةِ وَ"إِذَا" عِنْدَ الْكَوْفِيِّينَ يَجِبُ لِلظَّرْفِ وَلِلشَّرْطِ نَحْوُ وَإِذَا يُحَاسُ  
الْحَيْسُ يُدْعَى جَنْدَبٌ وَنَحْوُ وَإِذَا تَصَنَّبَكَ خِصَاصَةً فَتَجَمَّلُ وَعِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ  
حَقِيقَةُ فِي الظَّرْفِ وَقَدْ يَجِبُ لِلشَّرْطِ بِلَا سُقُوطِ مَعْنَى الظَّرْفِ وَدُخُولِهِ فِي أَمْرٍ  
كَائِنْ أَوْ مُنْتَظَرٍ لَا مَحَالَةَ

**ترجمہ و تشریح:-** کلمات شرط کا بیان: (مصنف رحمہ اللہ جب اسماء الظرف کے بیان سے فارغ ہوئے تو کلمات الشرط کے بیان میں شروع فرمایا۔ اسلئے کہ ظرف اور شرط میں مناسبت ہے۔ اس بات میں کہ جیسا مظهر ظرف بغیر ظرف کے نہیں ہوتا تو مشروط اور جزاء بھی بغیر شرط کے موجود نہیں ہوتا۔ امام فخر الاسلام کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسماء الظرف اور کلمات الشرط حروف معانی میں سے ہے لیکن ان کا یہ اطلاق چونکہ مجازاً اور تغلیباً ہے اسلئے مصنف کے کلام کو فخر الاسلام کے کلام پر حمل کرنے کے لئے تکلف کرنے کی ضرورت نہیں ہے) کلمہ "ان" شرط کے لئے ہے فقط (یعنی مضمون جملہ کے حصول کو مضمون جملہ آخری کے حصول پر معلق کرنے کے لئے ہے بغیر اعتبار ظرفیت وغیرہ کے جیسا کہ متی میں مضمون جملہ کے حصول کو مضمون جملہ آخری کے حصول پر اعتبار ظرفیت کے ساتھ معلق کیا جاتا ہے) تو اس وجہ سے کلمہ "ان" ایک ایسی شئی پر داخل ہوگا۔ جو علی خطر الوجود ہو (یعنی اسکے موجود ہونے اور نہ ہونے میں تردد ہو۔ اس وجہ سے کلمہ "ان" قطعی الوجود اور قطعی الانقضاء چیزوں میں اس وقت تک داخل نہیں ہوتا جب تک اسکو کسی نکتہ کی وجہ سے مشکوک کے مرتبہ میں نہ اتارا گیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ کلمہ "ان" اللہ تعالیٰ کے کلام میں جب آئیگا تو یا تو حکایت ہوگا جیسے "ان یسرق فقد سرق اخ له من قبل" اور یا اس میں کوئی اور تاویل ہوگا)

پس اگر ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا۔ "ان لم اطلقک فان انت طالق" اگر میں نے تجھے طلاق نہ دی تو تجھے طلاق ہے تو شرط چونکہ عدم طلاق ہے اور اسکے موجود ہونے اور نہ ہونے کا موت تک پتہ نہیں چلتا۔ اسلئے جب موت تک طلاق نہیں دیگا۔ تو پتہ چلے گا کہ اس نے طلاق نہیں دی تو آخر حیات میں یعنی زندگی کے آخری لمحات میں طلاق واقع ہو جائیگی۔

اور "اذا" علماء کوفہ کے نزدیک ظرف اور شرط دونوں کے لئے آتا ہے۔ ظرف کی مثال (جیسا کہ شاعر نے کہا واذا تکون کربہا ادعی لها) واذا يحاس الحيس يدعى جندب: جب کوئی مصیبت ہوتی ہے تو

مجھے اسکے لئے بلایا جاتا ہے اور جب حلوایا جاتا ہو تو پھر جندب کو بلایا جاتا ہے۔ اور شرط کی مثال جیسے۔ واستغن ما اغناک ربک بالغنی ☆ واذا تصبک خصاصة فتجمل: جب تک تیرا پروردگار تجھے غنی رکھے تو تم اپنے آپکو غنی سمجھو اور اگر تجھے کوئی فقر پہنچے تو صبر جمیل اختیار کرو۔ تو ادھر پہلی مثال میں ”اذا“ وقت کے معنی میں ہے اور دوسری مثال میں ”اذا“ ”ان“ کے معنی میں ہے۔

اور علماء بصرہ کے نزدیک کلمہ ”اذا“ ظرف میں حقیقت ہے اور بسا اوقات معنی ظرف کے ساقط ہوئے بغیر شرط کے لئے بھی آتا ہے۔ اور ”اذا“ یا تو کسی ایسی شئی پر داخل ہوتا ہے جو ہو چکا ہو۔ یا اسکا مستقبل میں ہونا یقینی ہو (جیسے ”اذا السماء انفطرت“ کہ آسمانوں کا پھٹ جانا ہوا تو نہیں لیکن عنقریب ہوگا)

(ومنی للظرف خاصة فيقع بآدنی سكون فی ”متی“ لم اطلقك انت طالق“  
لأنه وجد وقت لم تطلق فيه وإن قال إذا) ای ان قال اذا لم اطلقك فانك طالق  
فعمدتهما كمتی ای كقوله متی لم اطلقك انت طالق حتى يقع بآدنی سكون (كما  
فی إذا شئت فانه كمتی شئت لا يتقيد بالمجلس) ای لو قال لها طلقي نفسك  
اذا شئت فانه كمتی شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك  
ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا كلمة ”اذا“  
على كلمة ”متی“ فی قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما أن ”اذا“ محمول على متی  
بالاتفاق فی قوله ”طلقي نفسك اذا شئت“ (وعند ابی حنيفة رحمه الله كان) ای  
قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابی حنيفة رحمه الله كقوله ان لم اطلقك  
فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله إلى الفرق.

(والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك فی مسئلتنا فی الوقوع فی  
الحال فلا يقع بالشك وثمة فی انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك) ای  
لما جاء إذا بمعنى ”متی“ وبمعنی ”ان“ ففی قوله ”اذا لم اطلقك انت طالق ان  
حمل على متی يقع فی الحال وان حمل على ”متی“ يقع فی الحال وان حمل  
على ”ان“ يقع عند الموت فوقع الشك فی الوقوع فی الحال فلا يقع بالشك

فصار مثل إن وثمة أى فى ”طلقى نفسك إذا شئت، إن الطلاق تعلق فى الحال بمشيئها فان حمل على ”إن“ انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على ”متى“ لا تنقطع ولا شك أنه فى الحال متعلق فلا ينقطع بالشك۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ اور کلمہ ”متی“ خاص طور پر صرف طرف کے لئے آتا ہے۔ (اور یہ کلمہ ”متی“ شرط میں استعمال نہیں ہوتا ہے۔ البتہ کلمہ ”متی“ سے شرط کا معنی بسا اوقات تبعاً للظرف مراد لیا جاتا ہے۔ تو علماء کوفہ کے نزدیک بھی کلمہ ”متی“ ”اذا“ سے ممتاز ہوا۔ اسلئے کہ انکے نزدیک کلمہ ”اذا“ ظرف اور شرط کے درمیان مشترک ہے۔ تو اسی وجہ سے ”اذا“ کا استعمال شرط میں بھی قصد ہے۔ اور اسی طرح علماء بصرہ کے نزدیک بھی ”کلمہ اذا“ سے ممتاز ہوا اسلئے کہ انکے نزدیک بھی کلمہ اذا شرط میں مستعمل ہوتا ہے۔ گویا مستعمل ہوتا ہو۔)

پس جب کلمہ متی صرف طرف کے لئے ہے تو معمولی سکوت کے ساتھ ”متی لم اطلقك فانت طالق“ میں طلاق واقع ہو جائیگی۔ اسلئے کہ (دفع طلاق کو اس وقت کے گزرنے کے ساتھ معلق کیا ہے جس میں وہ طلاق واقع نہ کرے اور) وہ وقت جس میں طلاق واقع نہ کرے پایا گیا (تو طلاق واقع ہو جائیگی) اور اگر اس مذکورہ مثال میں ”متی“ کی جگہ ”اذا“ کہا یعنی اگر یوں کہا ”اذا لم اطلقك فانت طالق“ تو صاحبین کے نزدیک یہ ”متی“ کی طرح ہے یعنی یہ اسکے قول ”متی لم اطلقك فانت طالق“ کی طرح ہے تو معمولی سکوت کے ساتھ طلاق واقع ہوگی۔ (اور صاحبین کے لئے اس مذکورہ مثال میں ”اذا“ کے ”متی“ کے معنی میں ہونے پر دلیل یہ ہے کہ وہ اس ”اذا“ کو ”اذا“ ہیئت میں ”متی ہیئت“ کے معنی میں ہونے پر قیاس کرتے ہیں۔ کہ وہاں پر ”اذا شئت“ متی شئت کی طرح مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔

یعنی اگر ایک آدمی اپنی بیوی سے کہتا ہے کہ ”طلقى نفسك اذا شئت“ تو اس کا یہ قول ”طلقى نفسك متى شئت“ کی طرح ہے بالاتفاق یہاں تک کہ یہ تنخیر مجلس کے ساتھ بالاتفاق مقید نہیں ہوتا۔ (چنانچہ وہ عورت مجلس سے اٹھ جانے کے بعد اگر اپنے آپ کو طلاق دیتی ہے۔ تو طلاق واقع ہو جائیگی) بخلاف ”طلقى نفسك ان شئت“ کے کہ وہ مجلس کے ساتھ مقید ہے۔ (تو اگر وہ عورت اس صورت میں مجلس سے اٹھ جائے یا مجلس برخواست ہونے تک وہ اپنے آپ کو طلاق نہ دیں تو اس کا اختیار باطل ہو جائیگا) تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ نے کلمہ ”اذا“ کو کلمہ ”متی“ پر حمل کیا اسکے قول ”اذا لم اطلقك انت طالق“ جیسا کہ ”اذا“ بالاتفاق ”متی“ پر محمول ہے اسکے قول

طلاقِ نفسک اذ اخصمت اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ”اذا لم اطلقک انت طالق“ اس کے قول ”ان لم اطلقک انت طالق“ کی طرح ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرق کی طرح محتاج ہوئے۔

اور وہ فرق یہ ہے کہ جب ”اذا“ دونوں معنوں کے لئے یعنی شرط اور ظرف دونوں معنوں کے لئے آیا تو ہمارے اس مذکورہ مسئلہ میں شک واقع ہوا لہذا اگر ”اذا“ ”متی“ کی طرح ظرف کے معنی میں ہو تو فی الحال طلاق واقع ہونی چاہیے اور اگر ”ان“ کی طرح شرط کے معنی میں ہو تو آخر عمر تک طلاق واقع نہیں ہونی چاہیے (جبکہ وہ عورت پہلے سے یقیناً اسکے نکاح میں ہے) تو شک کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی اور وہاں (یعنی مسئلہ اختیار میں جب اس نے اپنی بیوی سے کہا کہ ”طلاقِ نفسک اذ اخصمت“ تو اس کلام کے ظاہر سے معلوم ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق کی تفویض کی ہے اب اسکے بعد اگر ”اذا“ ”متی“ کی طرح ظرف کے معنی میں ہو تو وہ تفویض مجلس کے بعد بھی باقی رہے گی۔ اور اگر ”ان“ کی طرح شرط کے معنی میں ہو تو مجلس کے اختتام کے ساتھ وہ تفویض اور اختیار باطل ہوگی۔ تو اختیار کا ثابت ہونا یقینی ہے اور) منقطع ہونا مشکوک ہے لہذا شک کے ساتھ اختیار منقطع نہیں ہوگا۔

یعنی جب ”اذا“ ”متی“ اور ”ان“ دونوں کے معنی میں آتا ہے تو اس کے قول ”اذا لم اطلقک انت طالق“ میں اگر اسکو ”متی“ پر حمل کریں تو فی الحال طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر اسکو ”ان“ پر حمل کریں تو موت کے وقت طلاق واقع ہوگی۔ تو فی الحال طلاق واقع ہونے میں شک واقع ہوا تو شک کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ تو اسلئے ”اذا“ ”ان“ کی طرح ہو گیا۔ اور وہاں یعنی اس کے قول ”طلاقِ نفسک اذ اخصمت“ میں یہ بات یقینی ہے کہ فی الحال طلاق عورت کی مشیت کے ساتھ معلق ہوگئی۔ تو اگر ”اذا“ ”کو“ ”ان“ کے معنی پر حمل کرتے ہوئے شرط کے لئے لیا جائے تو وہ مشیت مجلس کے اختتام کے ساتھ منقطع نہ ہوگی اور مجلس کے بعد بھی باقی رہے گی اور اس میں شک نہیں کہ فی الحال طلاق اس عورت کی مشیت کے ساتھ معلق ہے تو شک کی وجہ سے منقطع نہیں ہوگا۔

(وکیف سوال عن الحال فان استقام) ای السؤال عن الحال وجواب ”إن“

محدوف ای فیہا او یحمل علی السؤال عن الحال (والا بطلت) ای وان لم یستقم

السؤال عن الحال تبطل کلمة کیف ویحتمل (فیعتق فی انت حر کیف شئت) فانه

لا یستقیم السؤال عن الحال فیعتق بقوله انت حر وبطل کیف شئت

واعلم ان کلمة کیف فی مثل قوله انت حر کیف شئت او ”انت طالق کیف شئت“

لیست للسؤال عن الحال بل صارت مجازاً و معناها انت حر أو انت طالق بآية  
کیفیه شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق کیفیة بصدر الکلام  
”کانت طالق کیف شئت“ فإن الطلاق له کیفیة وهى ان يكون رجعیاً او باینأ أما

العقۇ فلا کیفیة له فلا یستقیم تعلق کیفیة بصدر الکلام

**ترجمہ و تشریح:-** اور ”کیف“ حالت پوچھنے کے لئے ہے۔ (توجب کہا جائیگا ”کیف زید“ تو اس کا معنی  
یہ ہوگا ”زید صحیح او سقیم“ وغیرہ تو اسلئے اسکے جواب میں صحیح آتا ہے یا سقیم آتا ہے۔ شاعر کہتا ہے قال لی  
کیف انت قلت علیل ☆ سهر دائم و حزن طویل اور کبھی ”کیف زید“ کا معنی ہوتا ہے ”ما ذا حاله“ تو  
اسکے جواب میں آتا ہے۔ ”الصحة“ جس طرح شعر کے دوسرے مصرع میں حالت کا بیان ہے تو اگر پہلا معنی لے لیا  
جائے تو مرفوع علی الضمیر یہ ہوگا اور گردوسرا معنی مراد لیا جائیگا۔ تو پھر مرفوع علی الابتداء ہوگا۔ اور جب پوچھا جائے  
”کیف تضرب زیداً“ تو اس میں ہو سکتا ہے کہ زید جو مضروب ہے کی حالت سے سوال ہو یا مخاطب جو ضارب ہے  
کے حالت سے سوال ہو اور یا ضرب کی حالت سے سوال ہو۔ تو پہلے دونوں صورتوں میں معنی ہوگا۔ قائماً او قاعداً  
مصطجعاً: یعنی زید کھڑا تھا یا بیٹھا تھا یا لیٹا ہوا تھا اور) تم مخاطب کھڑے تھے یا بیٹھے تھے اور تیسری صورت میں  
مطلب ہوگا کہ ضرب شدید تھی یا خفیف تھی تو اسلئے منصوب علی الحال ہوگا۔ تو اس بیان سے معلوم ہوا کہ کلمہ ”کیف“  
حرف استفہام کے معنی کو متضمن ہے اور کلمہ ”کیف“ کلمات شرط میں سے نہیں ہے ہاں اگر کلمہ کیف کے ساتھ ”ما“  
بھی ملایا جائے۔ اور مثلاً کہا جائے۔ ”کیفما تصنع“ کے ساتھ ”ما“ بھی ملایا جائے اور مثلاً کہا جائے۔ ”کیفما  
تصنع اصنع“۔ تو پھر کلمات شرط میں سے ہو جائیگا۔ اسی وجہ سے صاحب حسامی نے کلمہ ”کیف“ کلمات شرط میں  
ذکر نہیں کیا۔ تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں) پس اگر درست ہو یعنی اگر حالت پوچھنا درست ہو تو ٹھیک ہے یا سوال  
پر حمل کیا جائیگا تو معلوم ہوا کہ ”ان“ کا جواب محذوف ہے۔ (اور تقدیر یہ ہے کہ فان استقام فبها یا فان استقام  
فیحمل علی السؤال عن الحال)

ورنہ باطل ہوگا یعنی اگر حالت پوچھنا درست نہ ہوتا ہو تو کلمہ کیف باطل ہوگا اور آدمی حائث ہوگا تو آزاد ہو  
جائیگا اگر ایک آدمی نے اپنے غلام سے کہا

”انت حر کیف شئت“ اسلئے کہ یہاں پر ”کیف“ کے ساتھ حال پوچھنا درست نہیں ہوتا۔ تو ”انت

”ر“ کے ساتھ غلام آزاد ہوگا اور ”کیف شنب“ کا کلمہ باطل ہوگا۔

اور جان لو کہ کلمہ ”کیف“ آدمی کے قول ”انت حریف شنب“ یا انت طالق کیف شنب“ میں حال پوچھنے کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ یہ مجاز ہے اور معنی یہ ہے کہ تم آزاد ہو یا تجھے طلاق ہے جس کیفیت کے ساتھ تم چاہو تو اسی وجہ سے استقامت سے مراد یہ ہوگا کہ کیفیت کا تعلق صدر کلام کے ساتھ صحیح ہو جیسے مثلاً ”انت طالق کیف شنب“ کیونکہ طلاق کے لئے کیفیت ہے اور وہ طلاق کا رجعی یا بائن ہونا ہے لیکن حق کے لئے کیفیت نہیں ہے۔ تو کیفیت کا تعلق صدر کلام کے ساتھ درست نہ ہوگا۔

(و تَطْلُقُ فِي "اَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شَنْبٍ" وَتَبْقَى الْكَيْفِيَّةُ) اَي كَوْنُهُ رَجْعِيًّا اَوْ بَائِنًا

خَفِيفَةً اَوْ غَلِيظَةً (مَفْرُوضَةٌ اِلَيْهَا اِنْ لَمْ يَنْوَ الزَّوْجُ وَاِنْ نَوَى اِنْ اَتَّفَقَا فَاِذَا كَانَ الْاَوَّلُ فَرَجْعِيَّةً) وَهَذَا لِاَنَّهُ لَمَّا فَرَضَ الْكَيْفِيَّةُ اِلَيْهَا اِنْ لَمْ يَنْوَ الزَّوْجُ اُعْتَبِرَ نِيَّتُهَا وَاِنْ نَوَى الزَّوْجُ فَاِنْ اَتَّفَقَ نِيَّتُهُمَا يَقَعُ مَا نَوَيَا وَاِنْ اَخْتَلَفَتْ فَلَا بُدَّ مِنْ اِعْتِبَارِ النِّيَّتَيْنِ اَمَّا نِيَّتُهَا فَلِاَنَّهُ فَرَضَ اِلَيْهَا وَاَمَّا نِيَّتُهُ فَلِاَنَّ الزَّوْجَ هُوَ الْاَصْلُ فِي اِيْقَاعِ الطَّلَاقِ فَاِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا فَبَقِيَ اَصْلُ الطَّلَاقِ وَهُوَ الرَّجْعِيُّ (وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ اَيْضًا) اَي فِي اَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شَنْبٍ يَتَعَلَّقُ اَصْلُ الطَّلَاقِ اَي وَقَوْعُ الطَّلَاقِ اَيْضًا بِمَشِيئَتِهَا (فَعِنْدَهُمَا مَا لَا يَقْبَلُ الْاِشَارَةَ) اَي مَا لَا يَكُونُ مِنْ قِبَلِ الْمَحْسُوسَاتِ (فَحَالَهُ وَاَصْلُهُ سَوَاءٌ) اُظُنُّ اَنَّ هَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى امْتِنَاعِ قِيَامِ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ فَاِنَّ الْعَرَضَ الْاَوَّلَ لَيْسَ مَحَلًّا لِلْعَرَضِ الثَّانِي بَلْ كِلَاهُمَا خَالَانِ فِي الْجِسْمِ وَلَيْسَ أَحَدُهُمَا اَوَّلِي بَكُونِهِ اَصْلًا وَمَحَلًّا وَالْآخَرُ بِكُونِهِ فَرَعًا وَحَالًا فَفِيهِمَا نَحْنُ فِيهِ لَا نَقُولُ اِنَّ الطَّلَاقَ اَصْلٌ وَالْكَيْفِيَّةُ عَرَضٌ قَائِمٌ بِهِ وَاِنَّ الْاَصْلَ مَوْجُودٌ بِذَوْنِ الْفَرَعِ بَلْ هُمَا سَوَاءٌ فِي الْاَصْلِيَّةِ وَالْفَرَعِيَّةِ لَكِنْ لَا اِنْفِكَاكَ لِأَحَدِهِمَا عَنِ الْآخَرِ اِذَا الطَّلَاقُ لَا يُوجَدُ اِلَّا وَاَنْ يَكُونَ رَجْعِيًّا اَوْ بَائِنًا فَاِذَا تَعَلَّقَ أَحَدُهُمَا بِمَشِيئَتِهَا تَعَلَّقَ الْآخَرُ۔

**ترجمہ وتشریح:-** اور اگر ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ”انت طالق کیف شنب“ تو (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک) طلاق واقع ہوگی اور کیفیت باقی رہے گی یعنی طلاق کا رجعی یا بائن یا خفیف اور غلیظ ہونا عورت کے



سپرد ہوگا اگر شوہر نے نیت نہ کی ہو۔ (بایں معنی کہ شوہر ”کیف شئت“ کے معنی سے خالی الذہن ہو۔ یا یہ کہ شوہر خاص طور سے طلاق رجعی یا بائن کا قصد اور ارادہ نہ کرتا ہو بلکہ اس کا مقصد فقط طلاق واقع کرنا ہو۔ اور شوہر کی نیت نہ کرنے کی تفسیر جو ہم نے اس شوہر کے خالی الذہن ہونے کے ساتھ کیا۔ یہ اسلئے کہ اگر وہ یہ سمجھتا ہو کہ وہ طلاق واقع ہوگی جو عورت چاہیگی۔ تو پھر گویا اس نے اس طلاق کی نیت کی جسکی عورت نیت کرے گی تو پھر اس سے نیت نفی کرنا صحیح نہ ہوگا) اور اگر شوہر نے نیت کی ہو تو پھر اگر عورت اور شوہر دونوں کی نیتیں موافق ہو گئیں (مثلاً دونوں نے بائن یا رجعی کی نیت کی) تو وہی ہوگا جو دونوں نے نیت کی ہو۔ ورنہ پھر طلاق رجعی ہوگی۔

اور یہ اسلئے کہ جب کیفیت عورت کے سپرد ہوگئی۔ تو اگر شوہر نے بالکل نیت نہ کی ہو (یعنی خالی الذہن ہو) تو عورت کی نیت کا اعتبار ہوگا۔ اور اگر شوہر نے نیت کی ہو تو اگر دونوں کی نیتیں موافق ہو گئیں تو وہ طلاق واقع ہوگی جسکی دونوں نے نیت کی ہو۔ اور اگر دونوں کی نیتیں مختلف ہوگئی۔ تو پھر دونوں کی نیتوں کا اعتبار ضروری ہوگا عورت کی نیت کا اعتبار اسلئے ضروری ہے کہ کیفیت طلاق عورت کے سپرد کی گئی ہے۔ اور شوہر کی نیت کا اعتبار اسلئے ضروری ہے کہ شوہر طلاق واقع کرنے میں اصل ہے تو جب دونوں کی نیتیں متعارض ہوگئی تو دونوں کا اعتبار ساقط ہوگا تو اصل طلاق باقی رہےگی اور وہ طلاق رجعی ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اصل طلاق بھی مشیت کے ساتھ معلق ہوگی یعنی ”انت طالق کیف شئت“ میں اصل طلاق یعنی وقوع طلاق بھی اس عورت کی مشیت کے ساتھ متعلق ہوگی۔ (لہذا اگر اس عورت نے مجلس کے اندر اسکو رد کیا۔ تو طلاق واقع نہیں ہوگی) تو صاحبین کے نزدیک جو اشارہ کو قبول نہ کرتا ہو یعنی جو محسوسات کی قبیل سے نہ ہو تو اسکا حال اور اصل دونوں برابر ہونگے۔

(مصنف فرماتے ہیں کہ) میرے خیال میں یہ قیام العرض بالعرض کے ممتنع ہونے پر مبنی ہے۔ (یعنی ایک عرض محل بن جائے اور دوسرا عرض اس میں حال ہو کر اسکے ساتھ قائم ہو جائے یہ ممتنع ہے) اسلئے کہ عرض اول (جسکو اصل کہا گیا ہے وہ) محل نہیں بن سکتا عرض ثانی کے لئے (جسکو حال کہا گیا ہے) بلکہ دونوں جسم میں حلول کرنے والے ہیں۔ (اور کوئی ایک دوسرے میں حلول نہیں کر سکتا) تو اسلئے دونوں میں سے کوئی ایک اصل اور محل ہونے کے ساتھ اور دوسرا فرع اور حال ہونے کے ساتھ لائق نہیں ہے تو مسئلہ طلاق اور اسکی کیفیت کی جو صورت ہم بیان کر رہے ہیں انہیں ہم نہیں کہہ سکتے کہ طلاق اصل ہے اور کیفیت فرع ہے جو طلاق کے ساتھ قائم ہے اور یہ کہ اصل طلاق بغیر فرع یعنی کیفیت کے موجود ہے بلکہ طلاق اور کیفیت دونوں اصلیت اور فرعیت میں برابر ہیں البتہ طلاق اور کیفیت میں سے کوئی ایک

دوسرے سے الگ اور منفک نہیں ہو سکتا۔ اسلئے کہ یہ بات متصور نہیں کہ طلاق ہو اور بائن یا رجعی اور (خفیفہ یا غلیظہ) نہ ہو۔ تو جب ایک یعنی طلاق کا بائن یا رجعی ہونا (اور اسکا خفیفہ اور غلیظہ ہونا) عورت کی مشیت کے ساتھ متعلق ہو تو دوسرا (یعنی طلاق بھی) اس عورت کی مشیت کے ساتھ متعلق ہوگا۔ (لہذا اگر اس عورت نے ”انت طالق کیف مشنت“ کو مجلس کے اندر مجلس کے اختتام سے پہلے مسترد کیا تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور یہی صاحبین کا مذہب ہے)

(فصل فی الصریح وَالْکِنَایَۃُ، الصَّرِیْحُ لَا یَحْتَاجُ إِلَى النِّیَّةِ وَالْکِنَایَۃُ تَحْتَاجُ إِلَیْهَا وَلَا

سِتَارَہَا لَا یَبْتَغِ بِہَا مَا یَنْدَرِیْ بِالشَّہَادَاتِ فَلَا یَحْدُ بِالصَّرِیضِ نَحْوُ لَسْتُ بِزَانٍ).

**ترجمہ و تشریح:**۔ یہ فصل صریح اور کنایہ کے احکام کے بیان میں ہے۔

(صریح لغت میں خالص کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے جَاءَ بَنُو نَعِیمٍ صَرِیْحَہً جبکہ انکے ساتھ بنو نعیم کے علاوہ دوسرے لوگ مخلوط نہ ہو تو جسکی مراد ظاہر ہو اور اسکے ساتھ اور کوئی معنی مخلوط نہ ہو۔ تو وہ صریح ہوتا ہے۔ اور کنایہ لغت میں چھپانے کو کہتے ہیں۔ تاج المصادر میں امام بیہقی فرماتے ہیں۔ ”الکنایۃ ان یکلم بشی ویرید بہ غیرہ“ کہ آدمی کچھ کہے اور اس سے وہ معنی مراد نہ ہو جس پر وہ لفظ دلالت کرتا ہے بلکہ دوسرا معنی مراد ہو۔ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ)

صریح نیت کا محتاج نہیں ہے (بلکہ بغیر نیت کے اسکا مفہوم ثابت ہو جاتا ہے لہذا اگر اپنی منکوحہ کو یہ کہہ رہا تھا۔ پانی لاؤ اور غلطی سے منہ سے نکلا ”انت طالق“ تو طلاق واقع ہو جائیگی یا اپنی بیوی کو متوجہ کرتے ہوئے کہا ”یا طالق“ تو طلاق واقع ہو جائیگی۔ خواہ طلاق کی نیت ہو یا نہ ہو) اور کنایہ نیت کی طرف محتاج ہے (تو متکلم جس چیز کا کنایہ کر رہا ہے۔ اگر اسکی نیت کی ہوگی تو اسکا مقصدی ثابت ہوگا ورنہ نہیں)

اور کنایہ میں مراد کے مخفی ہونے کی وجہ سے الفاظ کنایہ سے وہ کچھ ثابت نہ ہوگا جو شہادت کے ساتھ دفع ہو جاتا ہے۔ (لہذا اگر ایک آدمی نے کسی لجنہ کا نام لیکر کہا ”باشرت فلانہ“ تو اس پر اسکو حد نہیں لگائی جائیگی) پس اسی وجہ سے تعریض کے ساتھ مثلاً ایک آدمی کسی سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے ”لست انا بزنان“ میں زنا کار نہیں ہوں (تو اسیں اس مخاطب پر زنا کے الزام کے ساتھ تعریض ہے لیکن اسکے باوجود اس) تعریض کے ساتھ اس کہنے والے کو حد قذف نہیں لگائی جائیگی۔

(قَالُوا وَکِنَایَاتُ الطَّلَاقِ تَطْلُقُ مَجَازًا لِأَنَّ مَعَانِیَہَا غَیْرُ مُسْتَرِیۃٍ لِّکِنَّ الْأَبْہَامَ فِیْمَا

يَتَصَلُّ بِهَا كَالْبَائِنِ مَثَلًا فَإِنَّهُ مَبْهُمٌ فِي أَنَّهَا بَائِنَةٌ عَنْ أَيْ شَيْءٍ عَنِ النِّكَاحِ أَوْ عَنْ  
غَيْرِهِ. فَإِذَا نَوَيْ نَوْعًا مِنْهَا ( وَهُوَ الْبَيْنُونَةُ عَنِ النِّكَاحِ ) (تَعَيَّنَ وَتَبَيَّنَ بِمَوْجِبِ الْكَلَامِ  
وَلَوْ جُعِلَتْ كُنَايَةً حَقِيقَةً تَطْلُقُ رَجْعِيَّةً لَأَنَّهُمْ فَسَّرُوهَا بِمَا يَسْتَتِرُ مِنْهُ الْمُرَادُ  
وَالْمُرَادُ الْمُسْتَتِرُ هَهُنَا الطَّلَاقُ فَيَصِيرُ كَقَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ )

إِغْلَمَ أَنَّ عُلَمَاءَ نَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ لَمَّا قَالُوا بِوُقُوعِ الطَّلَاقِ الْبَائِنِ بِقَوْلِهِ أَنْتِ بَائِنٌ وَأَمْثَالِهِ  
بِنَاءً عَلَى أَنَّ مَوْجِبَ الْكَلَامِ هُوَ الْبَيْنُونَةُ وَرَدَ عَلَيْهِمْ أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ كُنَايَاتٌ عِنْدَكُمْ  
وَالْكُنَايَةُ هِيَ مَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ مِنْهَا وَالْمُرَادُ الْمُسْتَتِرُ هُوَ الطَّلَاقُ فِي هَذِهِ الْأَلْفَاظِ  
فَيَجِبُ أَنْ يُقَعَّ بِهَا الرُّجْعِي كَمَا فِي "أَنْتِ طَالِقٌ" فَاجَابَ مُشَانُخُنَا بِأَنَّ إِطْلَاقَ لَفْظِ  
الْكُنَايَةِ عَلَى هَذِهِ الْأَلْفَاظِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ كَمَا ذَكَرْنَا فِي الْمَتَنِ فَيُقَعَّ بِهَا الْبَائِنُ لِأَنَّ  
مَوْجِبَ الْكَلَامِ الْبَيْنُونَةَ وَهَذَا بِنَاءٌ عَلَى تَفْسِيرِ الْكُنَايَةِ عِنْدَهُمْ۔

**ترجمہ و تشریح:-** اور مشائخ نے کہا کہ کنایات الطلاق (جو کہ انت بائن، انت بنتہ او بتلہ یا انت حرام  
یا اختاری یا حبلک علی غاربک وغیرہ ہیں تو ان کنایات الطلاق) پر کنایات کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ اسلئے کہ  
انکے معانی مستتر اور پوشیدہ نہیں ہیں۔ لیکن ابھام اس معنی میں ہے جو اس عورت کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔ جیسے "بائن" کا  
لفظ ہے۔ "انت بائن" میں (کہ یہ بائن، اگر بینونہ سے مشتق ہے۔ تو وہ جدا ہونے کے معنی میں ہے لیکن جب اس نے  
اپنی بیوی سے کہا "انت بائن" تم جدا ہو۔ تو وہ کس چیز سے جدا ہے۔ نکاح سے یا نکاح کے علاوہ کسی اور شئی سے مثلاً ماں،  
باپ یا شریر خواتین سے اسی معنی کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ یہ بائن) مبہم ہے اس بات میں کہ وہ کس چیز  
سے بائن اور جدا ہے نکاح سے یا غیر نکاح سے تو جب وہ کسی ایک نوع کی نیت کر لیا جو کہ بینونہ عن النکاح یعنی نکاح سے  
الگ ہونا ہے تو وہ معنی جسکی نیت کی ہو متعین ہوگا اور موجب کلام کی بناء پر وہ بائنہ ہو جائیگی۔

اور اگر یہ کنایات طلاق حقیقتہ کنایات قرار دیے جائیں تو پھر ان الفاظ کے ساتھ طلاق رجعی واقع  
ہوگی۔ اسلئے کہ علماء نے کنایہ کی تفسیر یہ کی ہے کہ جسکی مراد پوشیدہ ہو اور مراد مستتر پھر اس مقام میں طلاق ہوگی تو "انت  
بائن" وغیرہ اسکے قول انت طالق کی طرح ہو جائیگی۔

مصنف رحمہ اللہ مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء احناف نے جب کنایات

الطلاق یعنی انت بائن وغیرہ کے ساتھ طلاق بائن کے واقع ہونے کا فتویٰ دیا۔ اس وجہ سے کہ موجب کلام اور مفہوم کلام ”بینوۃ“ ہے تو ان پر اعتراض وارد ہوا کہ یہ الفاظ تمہارے نزدیک کنایات ہیں اور کنایہ وہ ہوتا ہے جسکی مراد پوشیدہ ہو اور یہاں پر ان الفاظ کا پوشیدہ مراد طلاق ہی ہے۔ تو پھر ان الفاظ کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے۔ جیسا کہ ”انت طالق“ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ تو ہمارے مشائخ نے اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ان الفاظ پر کنایات کا اطلاق جیسا کہ ہم نے (یعنی مصنف نے) متن میں ذکر کیا بطریقہ مجاز ہے لہذا ان الفاظ کے ساتھ جب طلاق واقع ہوگی تو طلاق بائن ہوگی۔ اسلئے کہ کلام کا مفہوم بینوۃ ہی ہے یہ جواب کنایہ کا اس تفسیر کے مطابق ہے جو علماء اصول نے کی ہے۔

وَلَوْ فَسَّرُوْهَا بِتَفْسِيْرٍ عُلَمَاءُ الْبَيَانِ يَثْبُتُ الْمُدْعَى وَهُوَ الْبَيِّنَةُ فَلَا يَحْتَاجُ فِي الْجَوَابِ إِلَى هَذَا التَّكْلِيفِ وَهُوَ أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَافِ كِنَايَاتٌ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ فَلِهَذَا قَالَ (وَبِتَفْسِيْرِ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ لَا يَحْتَاجُونَ إِلَى هَذِهِ التَّكْلِيفَاتِ لِأَنَّهَا عِنْدَهُمْ أَنْ يُذَكَّرَ لَفْظٌ وَيُقْصَدُ بِمَعْنَاهُ مَعْنَى ثَانٍ مُلْزومٌ لَهُ فَيُرَادُ بِالْبَيِّنِ مَعْنَاهُ ثُمَّ يَنْتَقِلُ مِنْهُ بَيِّنَتُهُ إِلَى الطَّلَاقِ فَتُطْلَقُ عَلَى صِفَةِ الْبَيِّنَةِ لَا أَنَّهُ أُرِيدَ بِهِ الطَّلَاقُ) يَتَّصِلُ هَذَا بِقَوْلِهِ فَيُرَادُ بِالْبَيِّنِ مَعْنَاهُ (إِلَّا فِي اعْتَدَى) فَإِنَّهُ يَقَعُ بِهِ الرَّجْعِيُّ وَهُوَ اسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ فَتُطْلَقُ عَلَى صِفَةِ الْبَيِّنَةِ (لَأَنَّهُ يَحْتَمِلُ مَا يُعْتَدَى مِنَ الْأَقْرَاءِ فَإِذَا نَوَاهُ اقْتَضَى الطَّلَاقُ إِنْ كَانَ بَعْدَ الدُّخُولِ وَإِنْ كَانَ قَبْلَهُ يَثْبُتُ بِطَرِيقِ إِطْلَاقِ إِسْمِ الْمُسَبِّبِ عَلَى السَّبَبِ وَيَرُدُّ عَلَيْهِ إِنْ الْمُسَبَّبُ إِنَّمَا يُطْلَقُ عَلَى السَّبَبِ إِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مَقْصُودًا مِنْهُ وَهَهُنَا لَيْسَ كَذَا لَكَ وَكَذَا اسْتَبْرَى رَحِمَكَ بَعَيْنِ هَذَا الدَّلِيلِ) أَيِ الدَّلِيلِ الَّذِي ذَكَرَ فِي اعْتَدَى فَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَمَرَهَا بِاسْتِبْرَاءِ الرَّحِمِ لِيَتَزَوَّجَ زَوْجًا آخَرَ فَإِذَا نَوَى اقْتَضَى الطَّلَاقَ كَمَا مَرَّ (وَكَذَا أَنْتَ وَاحِدَةٌ لِأَنَّهَا تَحْتَمِلُ الطَّلَاقَ فَإِذَا نَوَى يَقَعُ بِهَا الرَّجْعِيُّ وَلَا تَبِينُ لِعَدَمِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْبَيِّنَةِ).

**ترجمہ وتشریح:** (یعنی گزشتہ جواب اس صورت میں تھا جب کنایہ کی تفسیر علماء اصول کے مذاق کے مطابق کی جائے) اور اگر کنایہ کی تفسیر علماء بیان کے مزاج کے مطابق کی جائے تو پھر ان الفاظ سے مدعی یعنی طلاق

بائن ثابت ہوگی تو اس وقت جواب میں اس تکلف کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ اور وہ یہ کہ ان الفاظ پر کنایات کا اطلاق بطریقہ مجاز ہے تو اس وجہ سے مصنف نے کہا اور علماء بیان کی تفسیر کے مطابق اس تکلف کی حاجت نہ ہوگی اسلئے کہ کنایہ علماء بیان کے نزدیک یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اسکے معنی سے ایک اور معنی مراد لیا جائے جو معنی اول کے لئے طرہ و مہو تو بائن سے ”انت بائن“ میں اس کا معنی (بینوئہ) مراد ہوگا۔ اور پھر اس معنی سے اسکی نیت کے ساتھ طلاق کی طرف انتقال ہوگا تو طلاق بائن واقع ہوگی۔ ایسا نہ ہوگا کہ انت بائن سے طلاق کا ارادہ کیا گیا تو مصنف کا یہ قول لانا از یداخل اسکے قول فیراد بالبائن معناه کے ساتھ متصل ہے۔

مگر ”اعتدی“ میں طلاق بائن واقع نہ ہوگی۔ اسلئے کہ ”اعتدی“ کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اور مصنف کا یہ قول ”الافی اعتدی“ مصنف کے قول ”فتطلق علی صفة البینونة“ سے استثناء ہے۔ اسلئے کہ (اعتدی کا معنی ہے تم گن لو) تو اس کا معنی یہ بھی ہو سکتا ہے (کہ اللہ کے انعامات گن لویا میں نے جو آپ پر احسانات کئے ہیں وہ گن لویا) اقراء یعنی حیضوں کو گن لو تو اگر اس (آخری) معنی کا ارادہ کر لیا۔ تو یہ طلاق کا مقتضی ہے اگر اس کا یہ قول دخول کے بعد ہو (یعنی اس نے اعتدی کا کلام اپنے مدخول بھابیوی سے کیا ہو) اور اگر قبل المدخول ہو (یعنی وہ عورت مدخول بھانہ ہو) تو پھر طلاق کا ثبوت اسم مسبب کے سبب پر اطلاق کرنے کے ساتھ ہوگا (اسلئے کہ طلاق عدت کا سبب ہے تو عدت مسبب ہوا اور طلاق سبب ہوا تو اعتدی کہنے کی صورت میں مسبب کا اطلاق سبب پر ہوا)

لیکن اس پر اعتراض ہوگا کہ مسبب کا اطلاق سبب پر اس وقت ہوتا ہے جب مسبب، سبب سے مقصود ہو اور یہاں عدت طلاق سے مقصود نہیں ہے۔ (بلکہ طلاق دینے کے اور مقاصد ہوتے ہیں اور عدت صرف استبراء رحم کے لئے ہوتا ہے اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ چونکہ مدخول بھانہ عورت کو طلاق دینا وجوب عدت میں مؤثر ہوتا ہے تو یہ ایسا ہوا کہ گویا عدت طلاق سے مقصود ہو تو اسلئے عدت کا اطلاق طلاق پر درست ہوا)

اس طرح ایک آدمی کا اپنی بیوی سے ”استبری رحمک“ کہنے سے بھی جب طلاق مراد ہو تو طلاق رجعی واقع ہوگی اس دلیل کے ساتھ جو ہم نے ”اعتدی“ کے ذیل میں ذکر کیا اسلئے کہ شوہر نے جب اپنی بیوی سے کہا ”استبری رحمک“ تو ہو سکتا ہے کہ گویا اس نے اپنی بیوی کو استبراء رحم کا حکم اسلئے دیا کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ تو جب اسکی نیت کی تو یہ طلاق کے لئے مقتضی ہوگا۔ جیسا کہ گزر گیا۔

اس طرح اس کا قول ”انت واحدة“ ہے اس لئے کہ یہ بھی طلاق کا احتمال رکھتا ہے (سواگر ”انت واحدة“ منصوب ہے تو پھر یہ مصدر محذوف کی صفت ہے اور تقدیر یہ ہے ”انت طالق تطليقة واحدة“ اور اگر ”واحدة“ مرفوع ہے تو پھر اس کی تقدیر ہے ”انت ذات طليقة واحدة“) پس اگر اس نے ”انت واحدة“ کہہ کر طلاق کی نیت کی تو طلاق رجعی واقع ہوگی اور وہ عورت بائند نہ ہوگی اس لئے کہ یہ لفظ بینونت پر دلالت نہیں کرتا واللہ اعلم۔

(التَّقْسِيمُ الثَّالِثُ) فِي ظُهُورِ الْمَعْنَى وَخَفَائِهِ اللَّفْظِ إِذَا ظَهَرَ الْمُرَادُ يُسَمَّى ظَاهِرًا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ ثُمَّ إِنْ زَادَ الْوُضُوحُ بِأَنْ سَبَقَ الْكَلَامُ لَهُ يُسَمَّى نَصًّا ثُمَّ إِنْ زَادَ حَتَّى سُدَّ بَابُ التَّأْوِيلِ وَالتَّخْصِصِ يُسَمَّى مُفَسِّرًا ثُمَّ إِنْ زَادَ حَتَّى سُدَّ بَابُ إِحْتِمَالِ النَّسْخِ أَيْضًا يُسَمَّى مُخَكِّمًا كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَاحِلَ اللَّيْلِ وَحَرَّمَ الرِّبَا ظَاهِرٌ فِي الْحِلِّ وَالْحَرْمَةِ نَصٌّ فِي التَّفْرِيقَةِ بَيْنَهُمَا) أَيْ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبَا لِأَنَّهُ فِي جَوَابِ الْكُفَّارِ عَنْ قَوْلِهِمْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا.

(وَقَوْلِهِ تَعَالَى مَثْنً وَرُبَاعٌ ظَاهِرٌ فِي الْحِلِّ نَصٌّ فِي الْعَدَدِ) لِأَنَّ الْحِلَّ قَدْ عَلِمَ مِنْ غَيْرِ هَذِهِ الْآيَةِ وَلِأَنَّهُ إِذَا وَرَدَ الْأَمْرُ بِشَيْءٍ مُقَيَّدٍ وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ الشَّيْءُ وَاجِبًا فَالْمَقْصُودُ اثْبَاتُ هَذَا الْقَيْدِ نَحْوُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيْعُوا سَوَاءً بِسَوَاءٍ۔

**ترجمہ و تشریح:** تیسری تقسیم ظہور معنی اور خفاء معنی میں ہے۔ (یا تو مطلب یہ ہے کہ تیسری تقسیم ظہور معنی اور خفاء معنی کے اعتبار سے ہے اور یا مطلب یہ ہے کہ تیسری تقسیم ظہور معنی اور خفاء معنی کے اعتبار سے نظم کی اقسام کے بیان میں ہے تو اگر یہ دوسرا مطلب مراد ہو تو پھر یہ ان تمام مباحث کو شامل ہوگی جو مصنف رحمہ اللہ اس تیسری تقسیم کے ذیل میں تقسیم رابع تک ذکر کر رہے ہیں۔

اور یہ دوسرا مطلب رائج ہے اس لئے کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس تقسیم کے ضمن میں کوئی ”فصل“ کا عنوان قائم نہیں کیا۔ تو گویا یہ تقسیم ثالث خود ”فصل“ کے قائم مقام ہے)

لفظ کی مراد جب ظاہر ہو۔ (یعنی اس لفظ سے اس کی مراد سمجھنے میں کسی اور شے کی طرف احتیاج نہ ہو۔ بلکہ اول و حلہ میں جب اس لفظ پر اطلاق کیا جائے تو اس کی مراد سمجھ میں آجائے) تو وہ لفظ اس مراد کے اعتبار سے ظاہر کہلاتا ہے۔ (اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ تو آپ نے تعریف اشیٰ بنفسہ کیا اور وہ جائز نہیں اس لئے کہ جانب معرف

میں ظہور صفت لفظ ہے اور تعریف میں ظہور صفت معنی ہے تو اسلئے دونوں جگہ ظہور الگ الگ ہوا تو تعریف اشیٰ بنفسہم نہیں ہوئی)

پھر اگر وضوح زائد ہو بایں معنی کہ لفظ اپنی مراد میں ظاہر ہونے کے باوجود اس لفظ اور کلام کو اس مراد کے لئے چلایا بھی گیا ہو تو وہ نص کہلایگا۔ پھر اگر اسکی وضوح میں مزید اضافہ ہو بایں معنی وہ لفظ اپنی مراد پر دلالت کرنے کے ساتھ اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہا۔ تو وہ مفسر کہلایگا۔

پھر اگر وضوح اس سے بھی زائد ہو بایں معنی کہ نسخ کا احتمال بھی باقی نہ رہا۔ تو وہ محکم کہلایگا۔ (اب لف نشر مرتب کے طور پر ان سب کی مثالیں بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں) جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”واحل اللہ المبیع و حرم الربوا“ (الایہ بقرہ آیت ۷۵) کہ یہ آیت بیع کے حلال ہونے اور ربوا اور سود کے حرام ہونے میں ظاہر ہے۔ (یعنی بیع کے حلال ہونے اور ربوا کے حرام ہونے پر آیت کی دلالت ظاہر ہے اس میں کسی قسم کا خفاء نہیں ہے) لیکن بیع اور ربوا میں فرق کرنے کے بیان میں یہ آیت نص ہے اسلئے کہ یہ کفار کے قول کے جواب میں کہا گیا ہے جب انہوں نے ربوا کے حلال ہونے میں مبالغہ کرتے ہوئے کہا کہ ”انما المبیع مثل الربوا“ کہ بیع ربوا کی مانند ہے (مطلب یہ تھا کہ دونوں میں تحصیل فضل ہوتا ہے۔ تو جب تحصیل فضل بیع کی صورت میں حلال ہے تو ربوا کی صورت میں کیوں حلال نہ ہوگا۔ تو اللہ تبارک و تعالیٰ نے انکے خیال فاسد پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا ”واحل اللہ المبیع و حرم الربوا“ اللہ عز و جل نے بیع کو حلال اور ربوا کو حرام قرار دیا ہے اور ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ بیع میں تحصیل فضل اپنی جسمانی محنت کے ساتھ ہوتا ہے اور ربوا میں یہ بات نہیں ہوتی نیز ربوا میں بظاہر نقصان کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا جبکہ بیع میں نقصان کا خطرہ بھی ہوتا ہے۔)

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث و رباع“ (سورۃ النساء آیت ۳) تو یہ آیت نکاح کے حلال ہونے کے بیان میں ظاہر ہے اور عدد ازواج کے بیان میں نص ہے اسلئے کہ نکاح کا حلال ہونا دوسری آیات سے بھی ثابت ہے۔ (مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”واحل لکم ما وراء ذالکم“ (الایہ النساء آیت ۲۳) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد وانکحوا الایامیٰ منکم والصالحین من عبادکم (الایہ نور آیت ۳۲)

اور یہ دونوں آیتیں مدنی ہیں اسلئے ضروری نہیں کہ انکا نزول سورۃ النساء کی آیت فانکحوا ما طاب لکم سے مقدم ہو لہذا یہ کہا جائیگا کہ مصنف کی مراد سورۃ شوریٰ کی آیت ”جعل لکم من انفسکم ازواجاً“ (الایہ شوریٰ آیت

(۱۱) ہے کیونکہ کسی سورت کی آیت ہے لہذا وہ اس آیت سے نزول میں مقدم ہے نیز نکاح کا حلال ہونا حضور ﷺ کے عمل سے بھی اس آیت کے نزول سے پہلے ثابت تھا۔

اور اس لئے کہ جب کسی شی کے متعلق کسی خاص قید کے ساتھ حکم وارد ہو اور وہ شی واجب نہ ہو تو پھر مقصود اس قید کا اثبات ہوتا ہے جیسے آپ (ﷺ) کا قول ”بیعوا سواہ بسواہ“ برابر برابر بیچو۔ (تو یہاں برابر برابر بیچنے کا حکم دیا اور بیچنا واجب نہیں تو پھر مقصود بیچ میں برابری کا حکم ہے اسی طرح فاکھو اما طاب لکم میں قید کے ساتھ نکاح کا حکم دیا ہے۔ اور نکاح واجب نہیں تو پھر بیان عدد یہاں مقصود ہوگا۔)

(وَنُظِيرُ الْمُفْسِّرَ قَوْلَهُ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ وَقَوْلَهُ تَعَالَى قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً) وَالْمُخْتَصِمُ قَوْلَهُ تَعَالَى ”إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“ وَقَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ”الْجِهَادُ مَاضٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ“

النُّظِيرُ أَنَّ الْأَوَّلَانَ لِلْمُفْسِّرِ وَالْمُخْتَصِمِ مَذْكُورَانِ فِي كُتُبِ الْأُصُولِ وَفِي التَّمْيِيلِ بِهِمَا نَظَرٌ لِأَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمُفْسِّرِ وَالْمُخْتَصِمِ أَنَّ الْمُفْسِّرَ قَابِلٌ لِلنَّسْخِ وَالْمُخْتَصِمُ غَيْرُ قَابِلٍ لَهُ وَالْمِثَالَانِ الْمَذْكُورَانِ وَهُمَا قَوْلُهُ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ لَّانَّهُمْ إِنْ أَرَادُوا قُبُولَ النَّسْخِ وَعَدِمِهِ بِحَسَبِ اللَّفْظِ فَكُلٌّ مِنْهُمَا مُفْسِّرٌ إِذْ لَيْسَ فِي الْآيَتَيْنِ مَا يَمْنَعُ النَّسْخَ بِحَسَبِ اللَّفْظِ وَإِنْ أَرَادُوا بِحَسَبِ مَحَلِّ الْكَلَامِ أَوْ أَعَمَّ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فَكُلٌّ مِنْهُمَا مُخْتَصِمٌ لِأَنَّ الْإِخْبَارَ بِسُجُودِ الْمَلَائِكَةِ لَا يَقْبَلُ النَّسْخَ كَمَا أَنَّ الْإِخْبَارَ بِعِلْمِ اللَّهِ لَا يَقْبَلُهُ فَلِهَذَا أوردتُ مِثَالَيْنِ فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ لِيُظْهَرَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْمُفْسِّرِ وَالْمُخْتَصِمِ فَقَوْلُهُ تَعَالَى قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً مُفْسِّرٌ لِأَنَّ قَوْلَهُ ”كَافَّةً“ مَذْهَبُ الْتَخْصِصِ لِكُنْهٖ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ لِكَوْنِهِ حُكْمًا شَرْعِيًّا وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْجِهَادُ مَاضٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مُخْتَصِمٌ لِأَنَّ قَوْلَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَذْهَبُ الْتَخْصِصِ وَالْكَوْنُ يُوْجِبُ الْحُكْمَ إِلَّا أَنَّهُ يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ

ترجمہ و تشریح :- اور مفسر کی نظیر اللہ تعالیٰ کا ارشاد فسجد الملائكة کلهم اجمعون (سورۃ الحجر



آیت ۳۰) اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ”قاتلوا المشرکین كافة“ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ان اللہ بکل شیء علیم اور آپ ﷺ کا ارشاد ”الجهاد ماض إلى يوم القيامة حتى يقاتل آخر هذه الامة الدجال“ جہاد قیامت تک جاری رہیگا یہاں تک کہ اس امت کا آخری شخص یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام دجال کو قتل کرینگے۔

پہلی دونوں مثالیں مفسر اور محکم کی کتب اصول میں مذکور ہیں لیکن انکے ساتھ مثال پیش کرنے میں اشکال ہے اسلئے کہ مفسر اور محکم میں فرق یہ ہے کہ مفسر نسخ کو قبول کرتا ہے اور محکم نسخ کو قبول نہیں کرتا اور پہلی دونوں مثالیں جو مذکور ہیں جو اللہ تعالیٰ کا قول ”فسجد الملائكة كلهم اجمعون اور ان اللہ بکل شیء علیم ہیں وہ اسمیں یعنی نسخ قبول کرنے اور نہ کرنے میں برابر ہیں اسلئے کہ اگر نسخ قبول کرنا اور نہ کرنا باعتبار لفظ کے مراد ہو تو پھر تو دونوں مفسر ہیں اسلئے کہ دونوں آیتوں کے لفظ میں ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جو نسخ کو منع کرتی ہو اور اگر نسخ قبول کرنا اور نہ کرنا محل کلام کے اعتبار سے مراد ہوں یا ایسی حیثیت سے مراد ہو جو لفظ اور محل کلام دونوں کو شامل ہوں تو پھر دونوں آیتیں محکم ہیں اسلئے کہ جو دملکہ کا خبر دینا اور اللہ تعالیٰ کے علم کا ہرشی پر محیط ہونا نسخ کو قبول نہیں کرتا (اسلئے کہ جو دملکہ ایک واقعہ ماضیہ ہے جو ہو چکا ہے تو اب وہ کیسے منسوخ ہوگا اور علم اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ سے منفک نہیں ہو سکتا) تو اسی وجہ سے میں نے مفسر اور محکم دونوں کے لئے احکام شرعیہ میں سے دو مثالیں ذکر کیں تاکہ مفسر اور محکم میں فرق خوب ظاہر ہو تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”قاتلوا المشرکین كافة“ مفسر ہے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ”کافة“ ”تمام کے تمام“، تخصیص کے دروازے کو بند کرنا ہے لیکن یہ نسخ کا اذال رکھتا ہے اسلئے کہ یہ حکم شرعی ہے اور آپ ﷺ کا ارشاد ”الجهاد ماض إلى يوم القيامة“ محکم ہے اسلئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ”الی يوم القيامة“ نسخ کے دروازے کو بند کرنا ہے۔ اور سب (یعنی یہ اقسام اربعہ ظاہر، نص، مفسر اور محکم سب حکم کو ثابت کرتے ہیں) خواہ وہ حکم وجوب ہو یا سنی ہو یا استحباب ہو) البتہ تعارض کی صورت میں تفاوت ظاہر ہوگا۔

(مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”فانکحوا ما طاب لکم من النساء“ اس میں ظاہر ہے کہ جو عورت تمہیں پسند ہو اس سے نکاح کر سکتے ہو۔ لیکن ”احل لکم ما وراء ذالکم“ اسمیں نص ہے کہ محرمات کے ساتھ نکاح کرنا حلال نہیں تو دوسری آیت یعنی ”احل لکم ما وراء ذالکم“ کو ترجیح دیتے ہوئے کہیں گے محرمات کے ساتھ نکاح جائز نہیں اسی طرح پہلی آیت چار سے زائد کے ساتھ نکاح کے حرام ہونے میں نص ہے اور دوسری آیت چار سے زائد کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے میں ظاہر ہے تو پہلی آیت کو ترجیح ہوگی)

(وَإِذَا خَفِيَ لِمَنْ خَفِيَ لِعَارِضٍ يُسَمَّى خَفِيًّا وَإِنْ خَفِيَ لِنَفْسِهِ فَإِنْ أَذْرَكَ عَقْلًا  
فَلَمْ يَشْكُلْ أَوْ لَا بَلْ نَقْلًا فَلَمْ يَجْمَلْ أَوْ لَا أَضْلًا فَلَمْ يَتَشَابَهْ فَالْخَفِيُّ كَأَيَّةِ السَّرْقَةِ خَفِيْتُ  
فِي حَقِّ النَّبَاشِ وَالطَّرَازِ لِإِخْتِصَاصِهَا بِإِسْمٍ آخَرَ فَيُنْظَرُ إِنْ كَانَ الْخِفَاءُ لِمَزِيَّةٍ  
يُثَبِّتُ فِيهِ الْحُكْمَ وَلِنَقْصَانٍ لَا وَالْمُشْكِلُ إِمَّا لِعُمُوضٍ فِي الْمَعْنَى نَحْوُ وَإِنْ كُنْتُمْ  
جُنُبًا فَاطْهَرُوا فَإِنَّ غَسْلَ طَاهِرِ الْبَدَنِ وَاجِبٌ وَغَسْلُ بَاطِنِهِ سَاقِطٌ فَوْقَ الْإِشْكَالِ  
فِي الْقَمِّ فَإِنَّهُ بَاطِنٌ مِنْ وَجْهِ حَتَّى لَا يَفْسُدَ الصُّومُ بِإِتِلَاعِ الرِّبْقِ وَظَاهِرٌ مِنْ وَجْهِ  
حَتَّى لَا يَفْسُدَ بِدُخُولِ شَيْءٍ فِي الْقَمِّ فَاعْتَبَرْنَا الْوَجْهَيْنِ فَالْحَقُّ بِالظَّاهِرِ فِي  
الطَّهَارَةِ الْكُبْرَى حَتَّى وَجِبَ غَسْلُهُ فِي الْجَنَابَةِ (وَبِالْبَاطِنِ فِي الصُّغْرَى) فَلَا يَجِبُ  
غَسْلُهُ فِي الْحَدَثِ الْأَصْغَرِ وَهَذَا أَوَّلَى مِنَ الْعَكْسِ "وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا  
بِالتَّشْدِيدِ يَدُلُّ عَلَى التَّكْلِيفِ وَالْمُبَالَغَةِ لَا قَوْلُهُ تَعَالَى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (أَوْ لَا سِتْعَارَةَ  
بِدَيْعَةٍ نَحْوُ قَوَارِيرٍ مِنْ فِضَّةٍ) فَقَوْلُهُ أَوْ لَا سِتْعَارَةَ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ وَالْمُشْكِلُ إِمَّا  
لِعُمُوضٍ فِي الْمَعْنَى وَإِنَّمَا أُشْكِلَ هَذَا سَبَبُ الْإِسْتِعَارَةِ لِأَنَّ الْقَارُورَةَ تَكُونُ مِنَ  
الزُّجَاجِ لَا مِنَ الْفِضَّةِ فَالْمُرَادُ أَنَّ صَفَاءَ هَا صَفَاءَ الزُّجَاجِ وَتَبَيَّاضُهَا تَبَيَّاضُ الْفِضَّةِ۔

**ترجمہ و تشریح :-** اور جب لفظ کی مراد خفی ہو یعنی پوشیدہ ہو (اور یہ اس وقت ہوتا ہے کہ لفظ کا معنی بغیر  
قرینہ کے سمجھ میں نہ آتا ہو اور یا اس کا معنی کسی دوسرے احتمال کی بنسبت مرجوح ہو یا اس کے معنی میں دوسرے معنی کے  
بنسبت احتمال مساوی ہو تو اس خفاء معنی کے اعتبار سے بھی لفظ کی چار قسمیں ہیں جو لفظ کے معنی کے ظاہر ہونے کی  
چاروں اقسام کے مقابل ہیں تو یہ کل آٹھ اقسام ہیں جن میں سے چار اقسام باعتبار ظہور اور چار اقسام باعتبار خفاء ہیں  
اور ان اقسام ثنائیہ کو متقابلات کہا جاتا ہے تو خفاء کے اعتبار سے چار اقسام ہیں وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ کے معنی کا مخفی ہونا یا  
نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا اور یا کسی عارض کی وجہ سے ہوگا۔ اگر عارض کی وجہ سے ہے تو اس کو مخفی کہا جاتا ہے۔ اور اگر نفس  
صیغہ کی وجہ سے ہو تو یا تو عقل یعنی غور و فکر کے ساتھ اس لفظ کی مراد معلوم ہو سکتی ہوگی یا نہیں اگر غور و فکر کے ساتھ مراد  
معلوم ہو سکتی ہو تو وہ مشکل ہے۔ اور اگر معلوم نہ ہو سکتی ہو تو پھر یا تو اس کی مراد اصلاً معلوم نہیں ہو سکتی ہوگی اور یا نقل کے  
ساتھ یعنی متکلم کے بیان کے ساتھ معلوم ہو سکتی ہوگی اگر دوسری صورت ہو تو وہ مجمل ہے اور اگر اول ہو تو وہ متشابہ ہے

ان اقسام اربعہ کو بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں

پس اگر لفظ کی مراد کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو تو اسکو ”خفی“ کہا جاتا ہے اور اگر اسکی مراد نفس صیغہ کی وجہ سے مخفی ہو تو پھر اگر عقلاً یعنی غور اور فکر سے اسکو سمجھا جاسکتا ہو تو مشکل ہے۔ اور اگر غور و فکر سے اسکا ادراک نہ ہو سکتا ہو بلکہ نقل کے ساتھ یعنی متکلم کے بیان کے ساتھ اسکا ادراک ہو جاتا ہو تو مجمل ہے اور اگر اسکا ادراک قطعاً نہ ہو سکتا ہو تو پھر وہ متشابہ کہلایگا۔ خفی کی مثال جیسے آیت سرقہ ہے (جو اللہ تعالیٰ کا قول السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الا يده (مائدہ آیت ۳۸) کیونکہ یہ آیت اس بات میں ظاہر ہے کہ جس شخص کو عرف میں سارق کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہو خواہ مرد ہو یا عورت اسکا ہاتھ کاٹ دیا جائیگا۔ اور وہ سارق ”طرار“ جو جیب کتر اور نباش جو کفن کش کو کہتے ہیں کے علاوہ ہے تو یہ طرار اور نباش دونوں اگرچہ اصل وضع کے اعتبار سے سارق میں داخل ہیں لیکن عارض عرف کے اعتبار سے دونوں سارق سے خارج ہیں تو اسی وجہ سے آیت سارق کے حق میں ظاہر (اور نباش کفن چور اور طرار جیب کترے کے حق میں خفی ہے۔ اسلئے کہ یہ دونوں الگ نام کے ساتھ مختص ہیں۔

لہذا غور کیا جائیگا کہ خفاء زیادت کی وجہ سے ہے یا نقصان کی وجہ سے اگر زیادت کی وجہ سے ہو تو حکم ثابت ہوگا۔ (جیسا کہ ”طرار“ کے حق میں حکم قطع ثابت ہے) اور نقصان کی وجہ سے نہیں (پس اگر نقصان کی وجہ سے ہو جیسے نباش اور کفن چور ہے کہ انکے حق میں حکم قطع ثابت نہیں یعنی ہمارے نزدیک نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا، انہوں نے حدیث ”من نبش قطعناه“ سے استدلال کیا ہے ہمارے نزدیک وہ حدیث سیاست پر محمول ہے)

اور مشکل میں اگر خفاء معنی غموض اور پوشیدہ ہونے کی وجہ سے ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وان کلتم جنبا فاطھروا (مائدہ آیت ۶) کہ اگر تم جنب ہو تو پھر خوب خوب پاکی حاصل کرو تو یہاں ظاہر بدن کا دھونا واجب ہے اور باطن بدن کا دھونا ساقط ہے تو منہ کے متعلق اشکال ہوگا کہ یہ من وجہ باطن اور من وجہ ظاہر ہے۔ باطن بدن ہونے کی وجہ سے منہ میں موجودہ لعاب کی وجہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور منہ کے ظاہر بدن ہونے کی بنا پر منہ میں کوئی چیز داخل کرنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو ہم نے یعنی احناف نے دونوں صورتوں کا اعتبار کیا تو اسلئے منہ کو ظاہر بدن کے ساتھ ملایا گیا طہارت کبریٰ یعنی غسل جنابت میں چنانچہ غسل جنابت میں احناف منہ اور ناک میں پانی داخل کرنے کو فرض بتاتے ہیں اور طہارت صغریٰ یعنی وضو میں منہ کو باطن بدن کے ساتھ ملایا گیا تو لہذا کلی اور استحقاق وضوء میں ہمارے نزدیک

فرض نہیں اور یہ صورت اسکے عکس کہ مضمضہ اور استنشاق وضوء میں واجب ہو اور غسل میں واجب نہ ہو سے اولیٰ ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ”وان کنتم جنباً فاطهروا“ تکلف اور مبالغہ پر دلالت کرتا ہے۔ (اور منہ اور ناک میں پانی ڈالنا اور مضمضہ اور استنشاق میں بھی ایک طرح مبالغہ ہے) نہ کہ اللہ تعالیٰ کا قول فاغسلوا وجہکم (کیونکہ وہ چہرہ دھونے کے وجوب پر دلالت کرتا ہے اور وجہ مواجہہ سے ماخوذ ہے اور مواجہہ ظاہری چہرہ کے ساتھ ہوتا ہے منہ کے اندر کے حصہ کے ساتھ مواجہہ نہیں ہوتا)

ملاحظہ :- مسئلہ یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق ہمارے نزدیک وضوء میں سنت اور غسل جنابت میں واجب ہیں۔ اور حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضوء اور غسل دونوں میں سنت ہیں اور حضرات حنابلہ اور ظاہریہ کے نزدیک دونوں میں فرض ہیں یا استنشاق دونوں میں فرض اور مضمضہ دونوں میں سنت ہیں واللہ اعلم اور یا مشکل میں غموض اور خفاء کسی عجیب و غریب استعارہ کی وجہ سے ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ویطاف علیہم باللیۃ واکواب کانت قواریر قواریر من فضہ قدر وھا تقدیرا۔ (سورۃ الدھر)

تو مصنف کا قول اول استعارۃ کا عطف مصنف کے قول والمشکل اما لغموض فی المعنیٰ پر ہے اور یہاں پر یہ لفظ استعارہ کی وجہ سے مشکل ہوا ہے اسلئے کہ قارورہ شیشہ کا ہوتا ہے نہ کہ چاندی کا تو لہذا مراد یہ ہوگا کہ وہ برتن اپنے صفاء اور شفاف ہونے میں شیشہ کی طرح اور بیاض اور چمک میں چاندی کی طرح ہونگے۔ تو یہاں پر استعارہ غریبہ اس وجہ سے ہے کہ قارورہ شیشہ کا ہوتا ہے (اور یہاں اسکے لئے فضہ ہونا چاندی ہونا ثابت کیا ہے جو بہت ہی عجیب ہے لیکن غور اور فکر کے ساتھ پتہ چلا کہ ان برتنوں کا قواریر ہونا شفاف ہونے اور چاندی ہونا صفاء کے اعتبار سے ہے)

(وَالْمُجْمَلُ كَايَةِ الرَّبُّوَا) فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَىٰ وَحَرَّمَ الرَّبُّوَا مُجْمَلٌ لِأَنَّ الرَّبُّوَا فِي اللَّغَةِ هُوَ الْفَضْلُ وَلَيْسَ كُلُّ فَضْلٍ حَرَامًا بِالْإِجْمَاعِ وَلَمْ يُعْلَمْ أَنَّ الْمُرَادَ أَيْ فَضْلٌ فَيَكُونُ مُجْمَلًا ثُمَّ لَمَّا بَيَّنَّ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الرَّبُّوَا فِي الْأَشْيَاءِ السِّتَةِ أُحْتِيجَ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى الطَّلَبِ وَالتَّمَلُّكِ لِیُعْرَفَ عِلَّةُ الرَّبُّوَا وَالْحُكْمُ فِي غَيْرِ الْأَشْيَاءِ السِّتَةِ (وَالْمُتَشَابِهَةِ

كَالْمُقْطَعَاتِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَالْيَدِ وَالْوَجْهِ وَنَحْوِ هَذَا)

**ترجمہ و تشریح :-** (اور مجمل کی تعریف ماخفی المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا یدرک

الابیان من الْمُجْمَلِ سَوَاءٌ كَانَ ذَالِكُ لَتَزَاحِمِ الْمَعَانِي الْمَتَسَاوِيَةِ الْاِقْدَامِ كَالْمَشْتَرَكِ اَوْ لَغْرَابَةِ اللَّفْظِ كَالْهَلُوعِ وَلَا نَتَقَالَهُ مِنْ مَعْنَاهُ الظَّاهِرِ اِلَى مَا هُوَ غَيْرُ مَعْلُومٍ كَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالرَّبْوِ - یعنی مجمل وہ ہے جسکی مراد نفس لفظ سے مخفی ہو ایسی خفاء اور پوشیدگی کے ساتھ کہ مجمل یعنی متکلم کے بیان کے بغیر اسکا ادراک نہ ہو سکتا ہو۔ خواہ وہ خفاء معانی متساویہ کے تراجم کی وجہ سے ہو کہ اس لفظ کے متعدد معانی آتے ہوں اور کسی ایک معنی کے تعین پر قرینہ نہ ہو۔ یا لفظ کی غرابت کی وجہ سے ہو جیسے لفظ ”هلوع“ اللہ تعالیٰ کے قول ”ان الانسان خلق هلوعاً“ میں اور یا وہ خفاء معنی ظاہری سے ایک ایسے معنی کی طرف انتقال کی وجہ سے ہو کہ وہ معنی معلوم نہ ہو جیسے صلوٰۃ کہ لغت میں دعاء کو کہتے ہیں لیکن اہل شرع، ہاں اس معنی سے دوسرے معنی کی طرف انتقال ہوا ہے اور وہ ارکان مخصوصہ ہے تو جب تک شارع نے اس معنی کو بیان نہیں کیا تھا ہم اسکا ادراک نہیں کر سکتے تھے اسی طرح زکوٰۃ اور ربو میں بھی یہی بات ہے تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ)

مَجْمَلٌ كِي مِثَالٍ جَيْسَ آيَةِ الرَّبْوِ اسَلَّيْ كَاللّٰهِ تَعَالٰى كَا رِشَادٍ ”وَحَرَمُ الرَّبْوِ“ مَجْمَلٌ هِيَ اسَلَّيْ كَرَبْوَالْفَتْ مِثْلٍ مَطْلُقٍ فَضْلٌ كَوِ كِهْتِ هِيْ - اَوْرِ هِرْ فَضْلٌ اَوْرِ زِيَادَتٍ بِالْاِتِّفَاقِ حَرَامٌ نِهِيْ هِيَ اَوْرِ يِهْ بَاتٌ مَعْلُومٌ نِهِيْ هِيَ كِهْ جِسْ فَضْلٌ كَوَاللّٰهِ تَعَالٰى نِيْ آيَةِ الرَّبْوِ مِثْلٍ حَرَامٌ كِيَا هِيَ وَهْ كَوْنَا هِيَ تَوَا سِ وَجِهْ سِيْ رِبْوِ اَوْ مَجْمَلٌ هُوَا پھر جِبْ اَپْ ﷺ نِيْ اَشْيَاءُ سَتِهْ مِثْلٍ ”رَبْوِ“ كَوَا) اِنِيْ قَوْلُ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ وَالْحَنَظَةُ بِالْحَنَظَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ بَدَأَ بِيْدٍ وَالْفَضْلُ رَبْوًا. اَوْ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (يَبَانُ كِيَا) تَوَا سِ بِيَانُ كِيَا بَعْدَ رِبْوِ اَوْ مَجْمَلٌ هُوْنِيْ سِيْ مَشْكَلٌ هُوْنِيْ كِيْ طَرَفٌ اَيَا اسَلَّيْ) اِسْ بِيَانُ كِيَا بَعْدَ طَلْبٍ اَوْرِ تَا مَلٌ يْعْنِيْ غَوْرٌ اَوْرِ فِكْرٌ كِيْ طَرَفٍ اَحْتِيَاجٌ هُوْ كِيَا تَا كَرَبْوِ اَوْ كِيَا عِلْتٌ مَعْلُومٌ هُوَا كَرِ اَشْيَاءُ سَتِهْ كِيَا عِلَاوَهْ مِثْلٍ يَحِيْ رِبْوِ اَوْ كَا حَكْمٌ مَعْلُومٌ هُوَا جَايْ - (تَوَا عِلْتٌ فَتَهَاءُ نِيْ اِنِيْ سَبْجِ كِيَا مَطَابِقٌ مَقْرَرٌ كِيَا چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ نے قوت اور از و خار اور امام شافعی رحمہ اللہ نے طعم اور شميت اور ہمارے امام صاحب نے قدر اور جنس مقرر کی اور جو علت ہمارے امام صاحب نے نکالی ہے یہ بہت کامل ہے اسلئے تمام اشیاء میں اب ربو کا حکم معلوم ہوگا۔

جبکہ حضرات شافعیہ کے نزدیک چوننا اگر چونے کے بدلے میں قاضی کے ساتھ بیچا جائے تو ربو نہ ہوگا اسلئے کہ علت موجود نہیں لیکن ہمارے مذہب کے مطابق علت موجود ہے اسلئے کہ قدر سے مراد کمالات میں کیل اور موزونات میں وزن ہے۔ اور جنس سے مراد دو تجانس چیزیں ہیں)

اور متشابہ (وہو ما خفی بنفس اللفظ ولا یرجى در کہ اصلاً متشابہ وہ ہے کہ اسکی مراد نفس لفظ کے ساتھ مخفی ہو اور اسکے معلوم ہونے کی دنیا میں کوئی امید باقی نہ ہو) جیسے سورتوں کی ابتداء میں مقطعات (یعنی آئم یا الریا عسقی وغیرہ کیونکہ یہ سب حروف کے اسماء ہیں اور انکو حروف مقطعات کہنا مجاز ہے۔ اور ”مجاز انکو حروف مقطعات اسلئے کہتے ہیں کہ انکے مدلولات حروف ہیں۔) اور جیسے ید اور وجہ اور انکی امثال (مثلاً عین اور قدم اور سرح اور بصر اور جی اور رویت کا ممکن ہونا یا اصح جیسے حدیث میں ہے ”ان قلوب بنی آدم بین اصبعین من اصابع الرحمن“ اسلئے کہ نصوص ان اشیاء کے اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ حالانکہ ان کے یہی ظاہری معانی اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں ہو سکتے اسلئے کہ یہ جسمیت پر دلالت کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ جسمیت اور جھٹ سے منزہ اور پاک ہے۔ تو متقدمین متشابہات کی اس دوسری قسم میں تفویض کے قائل ہیں۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ید اور عین وغیرہ ثابت ہیں۔ لیکن ہم اسکے معنی مراد کو نہیں جانتے پس مطلب یہ ہوا۔ کہ لہ ید لا کا یدینا وغیرہ۔ اور متاخرین تاویل کے قائل ہوئے ہیں تو انہوں نے ید سے قدرت مراد لی اور استواء علی العرش سے غلبہ مراد لیا وغیرہ)

(وَحُكْمُ الْخَفِيِّ الْطَلْبُ وَالْمُشْكِلُ الْطَلْبُ وَالتَّامُّلُ وَالْمُجْمَلُ الْإِسْفَسَارُ ثُمَّ الْطَلْبُ ثُمَّ التَّامُّلُ إِنْ اخْتِيجَ إِلَيْهِمَا كَمَا فِي الرَّبُّوَا وَالْمُتَشَابِهِ التَّوَقُّفُ) ای حُكْمُ الْمُتَشَابِهِ التَّوَقُّفُ فَهَذَا مِنْ بَابِ الْعَطْفِ عَلَى مَعْمُولِي غَامِلِينَ وَالْمَجْرُورُ مَقْلَمٌ نَحْوُ "فِي الدَّارِ زَيْدُوا الْحَجَرَةَ عَمَرُوا" (عَلَى إِعْتِقَادِ الْحَقِيقَةِ عِنْدَنَا عَلَى قِرَاءَةِ الْوَقْفِ عَلَى "إِلَّا اللَّهُ") فِي قَوْلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ فَبَعْضُ الْعُلَمَاءِ قَرَأَ بِالْوَقْفِ عَلَى "إِلَّا اللَّهُ" وَقَفًا لَزِمًا وَبَعْضُ قَرَأَ بِلَا وَقْفٍ فَعَلَى الْأَوَّلِ الرَّاسِخُونَ غَيْرُ عَالِمِينَ بِالْمُتَشَابِهَاتِ وَهُوَ مَذْهَبُ عُلَمَائِنَا وَهَذَا لِيُقَيِّدَ بِنَظْمِ الْقُرْآنِ حَيْثُ جَعَلَ إِتْبَاعَ الْمُتَشَابِهَاتِ حَدًّا لِلزَّائِفِينَ وَإِلَّا قَرَأَ بِحَقِيقَتِهِ مَعَ الْعَجْزِ عَنْ دَرِكِهِ حَظَّ الرَّاسِخِينَ وَهَذَا يُفْهَمُ مِنْ قَوْلِهِ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا أَيْ سَوَاءَ عَلِمْنَا أَوْ لَمْ نَعْلَمْ: (وَالْأَلِيقُ بِهَذَا الْمَقَامِ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ تَعَالَى رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا سِوَا الْإِلْعَاضَةِ عَنِ الزَّيْغِ السَّابِقِ ذِكْرُهُ الدَّاعِي إِلَى إِتْبَاعِ الْمُتَشَابِهَاتِ الَّتِي يُوقِعُ صَاحِبَهُ فِي الْفِتْنَةِ وَالضَّلَالَةِ وَأَيْضًا عَلَى ذَلِكَ الْمَذْهَبِ يَقُولُونَ آمَنَّا خَيْرٌ مُبْتَدَأٌ مَحْذُوفٌ

## وَالْحَذْفُ خِلَافُ الْأَصْلِ

**ترجمہ و تشریح:** - ”خفی“ کا معنی ہے (یعنی مراد حاصل کرنے کے لئے تھوڑی سی فکر کی ضرورت ہے تاکہ اسکے خفاء پر اطلاع حاصل ہو کہ خفاء زیادت کی وجہ سے ہے جیسا کہ طرار، بنسبت سارق، یا نقصان کی وجہ سے ہے جیسا کہ نباش بنسبت سارق) اور مشکل کا حکم طلب اور تامل (یعنی خوب غور اور فکر کرنا ہے۔ تاکہ معنی اپنے اشکال سے ممتاز ہو۔ اسلئے کہ خفاء مشکل میں خفی کی بنسبت زیادہ ہے) اور مجمل کا حکم استفسار (یعنی مجمل سے بیان کو طلب کرنا ہے کہ اسکی کیا مراد ہے۔ پھر اسکا بیان کبھی بیان شافی ہوتا ہے اور اس سے تسلی ہو جاتی ہے۔ مزید کوئی خفاء باقی نہیں رہتا تو اس بیان کے بعد مجمل مفسر بن جاتا ہے۔ جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ کہ جب یہ اپنے معنی لغوی سے جو ظاہر تھا معنی شرعی کی طرف جو کہ غیر معلوم تھا منتقل ہوئے تو یہ مجمل تھے لیکن جب شارع نے انکا معنی مراد بیان کیا تو پھر مزید کوئی خفاء ان میں باقی نہ رہا تو یہ دونوں مفسر بن گئے۔ اور کبھی وہ بیان شافی نہیں ہوتا جیسے ربوا کو جب آپ ﷺ نے اشیاء ستہ کے ضمن میں بیان کیا۔

تو ان اشیاء ستہ کے حق میں تو ربوا معلوم ہوا لیکن انکے علاوہ میں ربوا معلوم نہ ہوا۔ اسلئے حضرت عمرؓ نے فرمایا ”خرج النبی ﷺ من الدنيا ولم یبین لنا ابواب الربوا“ (اسلئے اس بیان کے بعد طلب کی ضرورت ہوگی) (تاکہ ان اوصاف کو ضبط کیا جائے جو علییت کی صلاحیت رکھتے ہیں) پھر انکے بعد تامل کی ضرورت ہوگی (کہ ان اوصاف میں سے بعض کو علییت کے لئے متعین کیا جائے اور یہ بیان کیا جائے کہ وہ وصف علییت کی زیادۃ صلاحیت رکھتا ہے۔

اور ان تینوں کی مثال محسوسات میں یہ ہے کہ مثلاً ایک آدمی کا بیٹا گم ہوا ہے تو وہ اسکو طلب کر کے معلوم کر سکتا ہے لیکن اگر وہ بیٹا گم ہونے کے بعد اپنا لباس اور روپ بدل دے مثلاً جس وقت گم ہوا تھا تو وہ با شرع تھا لیکن اسکے بعد العیاذ باللہ اس نے شیو کر لی اور کوٹ پینٹ استعمال کرنا شروع کر دیا تو اب صرف طلب سے وہ نہیں ملے گا بلکہ تامل اور اچھی طرح غور اور فکر کرنا بھی ضروری ہوگا۔ تو دوسری مشکل کی مثال ہوئی جیسا کہ پہلی خفی کی مثال ہے اور اگر اس نے اپنا شہر بھی تبدیل کیا تو اب طلب اور تامل سے بھی مسئلہ حل نہ ہوگا جب تک وہ لڑکا بتایا گیا نہیں کہ میں فلاں صاحب کا بیٹا ہوں تو اسکو نہیں پہچانا جاسکتا تو یہ مجمل کی نظیر ہے۔)

اور تشابہ کا حکم توقف ہے مصنف کہتے ہیں والمتعابہ التوقف تک جو مثلاً ”المشکل“ کا عطف ”الغنی“ پر اور

الطلب والتامل کا عطف ”الطلب“ پر اس طرح الجمل کا عطف بھی ”النجی“ پر اور الاستفسار ثم الطلب ثم التامل کا عطف الطلب پر اور ”المتعابہ“ کا عطف ”النجی“ پر اور ”التوقف“ کا عطف ”الطلب“ پر عاقلین متفلسفین کے معمولین پر عطف کی قبیل سے ہے جبکہ مجرد مقدم ہو تو اسلئے مجرد کے مقدم ہونے کی وجہ سے یہ جائز ہوا۔ جسے ”فی الدار زید والحجرۃ عمرو“ تو یہاں الحجرۃ کا عطف ”الدار“ پر ہے اور عمرو کا عطف ”زید“ پر ہے۔ اور دونوں کے عامل مختلف ہیں اس طرح کہ الدار میں عامل فی حرف جر اور زید میں عامل ابتداء ہے۔ (اور یہ جو متشابہ کا حکم توقف ہے تو ہمارے نزدیک یہ توقف کا حکم) اسکی مراد کے حق اور سچ ہونے کے اعتقاد کے ساتھ ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے قول وما یعلم تاویلہ الا اللہ میں الا اللہ پر وقف کرنے کی وجہ سے ہے۔

(مطلب یہ ہے کہ متشابہات کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے چنانچہ حضرات شافعیہ کے نزدیک متشابہات کی مراد علماء راہنیں بھی جا۔ نئے ہیں اور حضرات حنفیہ کے نزدیک متشابہات کی مراد اللہ عزوجل کے علاوہ کوئی نہیں جانتا البتہ ایک قول حضرات حنفیہ کے ہاں جو قول رائج ہے یہ ہے کہ آپ ﷺ بھی متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں۔ اسلئے کہ آپ ﷺ کو اگر متشابہات کا علم نہ ہو تو پھر متشابہات کے آپ ﷺ پر نازل ہونے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا بلکہ ایسا ہوگا جیسا کہ زنجی اور حبشی سے عربی میں خطاب کیا جائے اور یہ متشابہات کا نازل ہونا آپ ﷺ اور اللہ عزوجل کے درمیان ایک راز ہے جس پر مطلع کرنے سے آپ ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے منع کیا تھا تو اس مذکورہ متن میں مصنف رحمہ اللہ نے حضرات حنفیہ کی دلیل کو ذکر کیا اور شرح میں پھر مزید تفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔) کہ بعض علماء کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے قول وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ کل من عند ربنا وما یذکر الا اولوالباب (آل عمران آیت ۷) میں بعض حضرات (یعنی حضرات حنفیہ اور جمہور) کے نزدیک ”الا اللہ“ پر وقف لازم ہے۔

اور بعض حضرات یعنی حضرات شافعیہ اسکو بغیر وقف کے پڑھتے ہیں تو پہلے مذہب کے مطابق علماء راہنیں متشابہات کے عالم نہ ہونگے اور یہ ہمارے علماء کا مذہب ہے اور یہ نظم قرآن کے ساتھ بہت زیادہ لائق اور مناسب ہے اسلئے کہ (آگے آیت کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے) اللہ تعالیٰ نے متشابہات کی پیروی کرنا اور انکے معانی کی کھوج لگانا راہنیں یعنی راہ حق سے بھٹکنے والوں کا حصہ قرار دیا ہے۔ اور متشابہات مراد کی حقیقت کا اعتقاد رکھتے ہوئے انکے معانی کے ادراک سے عجز کا اعتراف کرنا راہنیں فی العلم کا حصہ قرار دیا ہے۔ اور یہی بات اللہ تعالیٰ کے ارشاد



”آمنّا به کل من عند ربنا“ خواہ ہم جان لیں یا نہیں ہم نے اس پر ایمان لایا ہے۔ سے سمجھ میں آتی ہے۔ اور اس مقام کے ساتھ لائق اور مناسب یہ ہے کہ اسی آیت کے بعد دوسری آیت میں اس زلیغ اور بھٹکنے سے پناہ مانگنے کی تلقین کی ہے جو تشابہات کی پیروی کی طرف داعی ہے اور وہ آدمی کو فتنہ اور گمراہی میں ڈالتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ”ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ہدیتنا“ (پروردگار ہمارے دلوں کو ہمیں ہدایت دینے کے بعد ٹیڑھا پنی سے بچا اور ہمیں اپنی طرف سے رحمت عطا فرما لیکن عقائد حقہ پر استقامت عطا فرما تو ہی عطاء کرنے والا ہے) (آل عمران آیت ۸)

نیز دوسرے مذہب کے مطابق ”یقولون آمنّا بہ“ مبتداء محذوف کی خبر ہے یعنی ”ہم یقولون الخ“ اور حذف خلاف الاصل ہے۔ (یاد رہے کہ فریقین میں یہ اختلاف صرف تعبیر کے اعتبار سے ہے۔ اسلئے کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ تشابہات کی مراد اللہ عزوجل کے علاوہ اور آپ ﷺ کے علاوہ کسی کو معلوم نہیں تو انکا مطلب یہ ہے کہ ان تشابہات کا وہ مطلب جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ اللہ تعالیٰ اور آپ ﷺ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور جو حضرات کہتے ہیں کہ علماء راسخین تشابہات کے معانی کو جانتے ہیں تو انکی مراد معانی تاویلہ ہیں جو محض غیر یعنی معانی ہوتے ہیں۔ لہذا مآل کے اعتبار سے فریقین میں تضاد اور اختلاف رہا ہی نہیں۔)

(فَكَمَا ابْتَلَىٰ مَنْ لَّهُ ضَرْبٌ جَهْلٍ بِالْإِمْعَانِ فِي السَّيْرِ) أَيْ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ وَالْمُرَادُ بِذَلِكَ الْمَجْهُودِ وَالطَّاقَةِ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ (ابْتَلَى الرَّاسِخَ فِي الْعِلْمِ بِالتَّوَقُّفِ) أَيْ عَنْ طَلَبِهِ وَهَذَا جَوَابٌ إِشْكَالٍ وَهُوَ أَنَّ الْكَلَامَ لِلْبَاهِمِ فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ لِلرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ حَظٌّ فِي الْعِلْمِ بِالْمُتَشَابِهَاتِ فَمَا الْفَائِدَةُ فِي انْزَالِ الْمُتَشَابِهَاتِ فَجَنِّبُ أَنَّ الْفَائِدَةَ هِيَ الْإِبْتِلَاءُ فَكَمَا ابْتَلَى الْجَاهِلُ بِالْمُبَالَغَةِ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ ابْتَلَى الرَّاسِخَ بِكِبَرِ عَنَانِ ذَهَبِهِ عَنِ الشَّامِلِ وَالطَّلَبِ فَإِنَّ رِيَاضَةَ الْبَلِيدِ تَكُونُ بِالْعَدْوِ وَرِيَاضَةُ الْجَوَادِ تَكُونُ بِكِبَرِ الْعَنَانِ وَالْمَنَعِ عَنِ السَّيْرِ.

(وَهَذَا اعْظَمُهُمَا بَلَوَى وَأَعْمَهُمَا جَدَوَى) أَيْ هَذَا النَّوعُ مِنَ الْإِبْتِلَاءِ اعْظَمُ النَّوعَيْنِ بَلَوَى وَالنَّوعَانِ مِنَ الْإِبْتِلَاءِ مَا ذَكَرْنَا مِنْ إِبْتِلَاءِ الْجَاهِلِ وَالْعَالِمِ وَإِنَّمَا كَانَ اعْظَمُهُمَا بَلَوَى لِأَنَّ هَذَا الْإِبْتِلَاءَ هُوَ أَنْ يُسَلِّمَ ذَلِكَ إِلَى اللَّهِ وَيُقَوِّضَهُ إِلَيْهِ وَيُلْقِي نَفْسَهُ فِي

مَدْرَجَةِ الْعَجْزِ وَالْهَوَانِ وَيَتَلَا شَيْ عِلْمُهُ فِي عِلْمِ اللَّهِ وَلَا يَبْقَى لَهُ فِي بَحْرِ الْفَنَاءِ اسْمٌ  
وَلَا رَسْمٌ وَهَذَا مُنْتَهَى أَقْدَامِ الطَّالِبِينَ وَقَدْ قِيلَ الْعَجْزُ عَنْ ذَرْكِ الْإِدْرَاكِ إِدْرَاكٌ۔

**ترجمہ و تشریح:-** (مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ انکا یہ کلام ایک اعتراض کا جواب ہے اور وہ یہ کہ جو

حضرات کہتے ہیں کہ علماء راہِ حق بھی مشابہات کے معانی کو جانتے ہیں انہوں نے اعتراض کیا کہ جب تم احناف کے نزدیک مشابہات کے معانی کو اللہ تعالیٰ کے علاوہ اور آپ ﷺ کے علاوہ کوئی اور نہیں جانتا تو پھر مشابہات کے نازل کرنے میں فائدہ کیا ہے۔ تو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ فائدہ ابتلاء ہے یعنی علماء راہِ حق کو آزمانا ہے کہ کون اللہ تعالیٰ کی ممانعت کے بعد مشابہات کے معانی کی کھوج لگا کر اپنے آپ کو اہل زلف میں سے بناتا ہے اور کون اللہ تعالیٰ کی ممانعت اور نبی کی پیروی کرتے ہوئے اپنے آپ کو مشابہات کی پیروی سے روکتا ہے اور یہ اسلئے کہ لوگ دو قسم پر ہیں۔

(۱).....عوام اور انکا ابتلاء یہ ہے کہ انکو محکمات کے معانی کی تحصیل کا حکم دیا گیا ہے، باوجود اسکے کہ ان عوام کے لئے تحصیل علم میں کوئی رغبت نہیں۔

(۲).....خواص اور علماء کہ تحصیل علم انکا اوڑھنا بچھونا بنا ہوا ہے اور وہ ہر شے کی تحصیل کے درپے ہیں تو انکو مشابہات کے علم کی تحصیل سے روکا۔

پھر مصنف نے محسوسات میں دونوں کی نظیر بھی پیش کی کہ جس گھوڑے کو ابھی تک مشق نہیں کرائی ہو تو اسکو خوب خوب دوڑایا جاتا ہے تو یہ عوام کی مانند ہوا کہ انکو خوب خوب علم حاصل کرنے کی ترغیب دیجاتی ہے اور جس گھوڑے کو مشق کرائی جائے تو اسکی ریاضت لگام کھینچنے کے ساتھ ہوتی ہے اور دوڑنے سے روکنے کے ساتھ ہوتی ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے اس تفصیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا۔

سو جس طرح ان لوگوں کو جن میں کچھ جہالت ہے ان کو سیر میں گہرائی حاصل کرنے یعنی طلب علم کے حکم دینے کے ساتھ آزمایا اور مطلب یہ ہے کہ انکو طلب علم میں اپنی طاقت صرف کر نیک حکم دیا گیا تو اسی طرح راہِ حق فی العلم کو علم کی طلب سے روکنے کے ساتھ آزمایا یعنی مشابہات کے معانی کی کھوج لگانے سے انکو منع کیا۔

اور یہ ایک اشکال کا جواب ہے اور وہ یہ کہ کلام تو افہام کے لئے ہوتا ہے تو جب راہِ حق فی العلم کے لئے مشابہات کے علم میں کوئی حصہ نہیں ہے تو پھر مشابہات کے نازل کرنے میں کیا فائدہ ہے۔ تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم اس اشکال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مشابہات کے نازل کرنے میں اس صورت میں فائدہ ابتلاء ہوگا تو جس

طرح جاہلوں کو طلب علم میں مبالغہ کرنے کے ساتھ آزمایا ہے تو اسی طرح علماء راہین کو اپنے ذہن کی لگام کو تشابہات میں غور کرنے اور انکے معانی کی کھوج لگانے سے روکا ہے اسلئے کہ بلید یعنی وہ گھوڑا جسکو تعلیم نہ دی گئی ہو، اس کی ریاضت دوڑانے کے ساتھ ہوتی ہے اور جواد یعنی عمدہ گھوڑے کی ریاضت لگام کھینچنے اور دوڑنے سے منع کرنے کے ساتھ ہوتی ہے۔

اور یہ (یعنی علماء راہین کا اپنے ذہنوں کو تشابہات میں غور کرنے اور انکے معانی کی کھوج لگانے سے روکنا ان دونوں قسموں میں ابتلاء میں زیادہ اور نفع میں بھی زیادہ ہے۔ یعنی ابتلاء کی یہ نوع دونوں قسموں میں آزمائش کے اعتبار سے بڑی ہیں۔ اور دونوں قسمیں ابتلاء کی وہ ہیں جو ہم نے ذکر کی ہیں۔ کہ وہ جاہل اور عالم کا ابتلاء ہے۔

اور عالم کا ابتلاء جو اپنے ذہن کو تشابہات کے معانی میں غور کرنے اور انکے معانی کی کھوج لگانے سے روکنے کے ساتھ ہے دونوں قسم کی ابتلاؤں میں بڑا اسلئے ہے کہ ہمیں تشابہات کے علم کو اللہ تعالیٰ کی تسلیم اور تقویٰ سے کرنا ہے۔ اور اپنے آپ کو عمر اور ذلت میں ڈالنا ہے۔ اور اپنے علم کو اللہ تعالیٰ کے علم کے سامنے ہیچ سمجھنا ہے اور یہ کہ اس صورت میں اپنے آپ کو ایسا کرنا ہے کہ بحر فناء میں اسکے لئے کوئی نام و نشان نہ رہے اور اسی پر سائلین کے سلوک کی انتہاء ہوتی ہے۔

اور یہی وجہ ہے کہ کہا گیا ”العجز عن درک الادراک ادراک“ جانی ہوئی چیز کے جاننے سے عجز کا اعتراف کرنا حقیقی علم ہے۔ (چنانچہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام نے جب اس سوال کے جواب کہ آپ سے زیادہ جاننے والا کوئی ہوگا فرمایا کہ نہیں تو انکو اس پر تنبیہ ہوئی کہ آپ نے یہ کیوں نہیں کہا کہ اللہ زیادہ جانتا ہے حالانکہ سوال مخلوق کے علم سے متعلق تھا۔ لیکن موسیٰ علیہ السلام کی شان یہ تھی کہ وہ ہر شی کے علم کو اللہ کے سپرد کریں اسلئے انکو حکم دیا گیا آپ خضر کے پاس جائیں ان کو ہم نے عجائب کا علم دیا ہے۔

ملفوظہ :- یہ کلام تو اس مقام پر مصنف نے کیا ہے لیکن یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ تشابہات میں سے کوئی آیت ایسی نہیں ہے کہ علماء نے اسکی تاویل نہ کی ہو مثلاً سورت بقرہ کے شروع میں جو ”الم“ ہے۔ اس کی تاویل میں کہا گیا کہ ”الف“ سے مراد ”اللہ“ ہے اور ”لام“ سے مراد ”جبرائیل“ ہے اور ”میم“ سے مراد ”محمد ﷺ“ ہیں۔ اور مطلب یہ ہے کہ یہ قرآن اللہ تعالیٰ کی طرف سے جبرائیل کے ذریعے محمد ﷺ پر نازل ہوا ہے۔ یا مثلاً بعض نے کہا کہ یہ اسماء مقطعات سورتوں کے نام ہیں وغیرہ اور اس پر کسی نے نکیر نہیں کی تو علماء کی یہ تاویلات اس بات پر اجماع کے

مترادف ہیں کہ متشابہ میں توقف واجب نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا گیا کہ متشابہ کے حکم میں توقف کرنا سلف کا مذہب تھا اور بعد میں جب اہل بدعت کا دور دوران ہوا اور انہوں نے بعض آیات سے مثلاً تجسیم پر استدلال کیا اور کہا کہ ”یہ اللہ فوق ایدہم“ سے العیاذ باللہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے لئے ہاتھ ہے۔ وغیرہ وغیرہ تو انکی فاسد تاویلات کو واضح کرنے کے لئے علماء نے تاویلات کیں۔

لیکن اس جواب پر اعتراض یہ ہے کہ علماء سلف سے بھی تشابہات میں تاویلات ثابت ہیں۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”الراسخون فی العلم یعلمون تاویل المتشابہ وانا ممن یعلم تاویله“

تو پھر صحیح جواب یہ ہے کہ متشابہ کے معنی مراد کو اللہ تعالیٰ کے سواء کوئی نہیں جانتا اور جہاں تک تاویلات غیر قطعہ کا تعلق ہے تو وہ علماء راہنہین نے اپنے اندازے کے مطابق کی ہیں۔ اور یہی تو نبیہ ایسی ہے۔ کہ اسکے ساتھ فریقین کا نزاع ختم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جو متشابہ کے متعلق توقف کے قائل ہیں۔ تو وہ معنی حقیقی اور معنی مراد سے توقف کے قائل ہیں اور جو کہتے ہیں کہ متشابہ کے معنی کو علماء راہنہین جانتے ہیں تو انکی مراد معنی تاویلی ہے تو گویا فریقین میں نزاع لفظی ہے۔ لیکن یہ بات کہ متشابہ کا معنی قطعی اور یقینی معلوم نہیں ہے صرف متشابہ کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ اکثر قرآن اس طرح ہے کیونکہ قرآن مجید کی آیات بمنزلہ اس دریا کے ہیں۔ جسکے عجائب ختم نہ ہوتے ہوں۔ لہذا کوئی انسان کیسے کا حق قرآن مجید کے معانی کا ادراک کر سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کی تفسیروں میں ایک تفسیر دوسری تفسیر سے کفایت نہیں کرتی اور ہر ایک مفسر کا ایک الگ مذاق اور شان ہوتی ہے۔)

(مَسْئَلَةُ قِيلَ الدَّلِيلِ اللفظي لا يفيده اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار والنقل) أي يكون منقولا من الموضوع له إلى معنى آخر (والتخصيص والتقديم) وقد أوردوا في مثاله وأسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا أسروا النجوى. كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث (والناخير والناسخ والمعارض العقلية وهي ظنية أما الوجوديات) وهي نقل اللغة والصرف والنحو (فلعلم عصمة الرواة وعدم التواتر وأما العلميات) وهي من قوله وعدم الاشتراك إلى آخره (فلأن مبناها على الاستقراء وهذا باطل) أي ما قيل إن الدليل اللفظي لا يفيده اليقين (لأن بعض

اللُّغَاتِ وَالنَّحْوِ وَالنَّصْرِيفِ بَلَغَ حَدِّ التَّوَاتُرِ) كَاللُّغَاتِ الْمَشْهُورَةِ غَايَةَ الشُّهُورَةِ وَرَفَعَ  
 الْفَاعِلِ، وَنَصَبَ الْمَفْعُولِ، وَأَنَّ، ضَرْبَ، وَمَا عَلَى وَزْنِهِ فَعَلٌ ماضٍ وَامْتِثَالٌ ذَلِكَ فَكُلُّ  
 تَرْكِيبٍ مُؤَلَّفٍ مِنْ هَذِهِ الْمَشْهُورَاتِ قَطْعِيٌّ كَقَوْلِهِ تَعَالَى "إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"  
 وَنَحْنُ لَا نَدْعِي قَطْعِيَّةَ جَمِيعِ التَّقْلِيَّاتِ وَمِنْ ادَّعَى أَنَّ لَا شَيْءَ مِنَ التَّرَكِيبَاتِ بِمُفِيدٍ  
 لِلْقَطْعِ بِمَدْلُولِهِ فَقَدْ أَنْكَرَ جَمِيعَ الْمُتَوَاتِرَاتِ كَوُجُودِ بَعْدَادٍ فَمَا هُوَ إِلَّا مُحْضٌ  
 السُّفْسَاطَةُ وَالْعَادِ (وَالْعُقْلَاءُ لَا يَسْتَعْمِلُونَ الْكَلَامَ فِي خِلَافِ الْأَصْلِ عِنْدَ عَدَمِ  
 الْقَرِينَةِ وَأَيْضًا قَدْ نَعْلَمُ بِالْقَرَائِنِ الْقَطْعِيَّةِ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْمُرَادُ وَالْأَبْطَلُ فَائِدَةُ  
 التَّخَاطُبِ وَقَطْعِيَّةُ الْمُتَوَاتِرِ أَصْلًا) وَاعْلَمْنَا أَنَّ الْعُلَمَاءَ يَسْتَعْمِلُونَ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ فِي  
 مَعْنَيْنِ أَحَدُهُمَا مَا يُقْطَعُ الْإِحْتِمَالُ أَصْلًا كَالْمُحْكَمِ وَالْمُتَوَاتِرِ وَالثَّانِي مَا يُقْطَعُ  
 الْإِحْتِمَالُ النَّاشِ عَنِ الدَّلِيلِ كَالظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وَالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ مَثَلًا فَلَاوُلَ يُسَمُّونَهُ  
 عِلْمَ الْيَقِينِ وَالثَّانِي عِلْمَ الطَّمَانِينَةِ.)

**ترجمہ وتشریح:-** یہاں پر مسئلہ کے عنوان سے مقصود ایک اعتراض ہے جو مصنف رحمہ اللہ نے "قیل" کے  
 ساتھ ذکر کیا ہے اور پھر آگے "وہذا باطل" کے ساتھ اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ دلیل لفظی (لفظی  
 ہے) یقین کا فائدہ نہیں دیتی (اسلئے کہ دلیل لفظی کی بناء امور ظنیہ پر ہے۔ اور ہر وہ چیز جسکی بناء امور ظنیہ پر ہو وہ ظنی ہوتی  
 ہے تو دلیل لفظی ظنی ہوگی۔ دوسرا مقدمہ کہ ہر وہ شئی جو امور ظنیہ پر مشتمل ہو وہ ظنی ہوتی ہے یہ بد بھی ہے اور اس پر دلیل  
 پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور پہلا مقدمہ کہ دلیل لفظی امور ظنیہ پر مشتمل ہوتی ہے اسکو ثابت کرنے کے لئے  
 مصنف نے "لانه مبني على نقل الخ" کے ساتھ دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ اسلئے کہ دلیل لفظی امور وجودیہ  
 اور امور عدمیہ پر مشتمل ہوتی ہے امور وجودیہ مثلا معانی مفردات کو جاننے کے لئے نقل لغت اور حیثیات ترکیبات کو  
 جاننے کے لئے نحو حیثیات مفردات کے معانی کو جاننے کے لئے علم الصرف پر مشتمل ہوتے ہیں اور امور عدمیہ مثلا عدم  
 اشتراک اور عدم مجاز عدم اضمار عدم نقل والتخصیص والتقدیم وغیرہ جیسا کہ ترجمہ کے ذیل میں آ رہا ہے۔ اور یہ تمام کے تمام  
 ظنی ہیں۔ امور وجودیہ تو اسلئے ظنی ہیں کہ ان امور وجودیہ کا قطعی ہونا راویوں کے معصوم ہونے پر موقوف ہے اگر نقل  
 بطریقہ اخبار آحاد ہو۔ اور اگر بطریقہ اخبار آحاد نہ ہو تو پھر قطعی ہونا تو اتر پر موقوف ہے۔ اور دونوں مستفسی ہیں۔ اور

امور عدمیہ اسلئے ظنی ہیں کہ انکی بناء استقراء پر ہے اور استقراء ظن کا فائدہ دیتا ہے یقین کا فائدہ نہیں دیتا۔

مصنفؒ نے ”وہذا فاسد“ کے ساتھ جواب دیا ہے اور جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ دلیل لفظی یقین کا فائدہ نہیں دیتی اگر اس سے آپ کی مراد یہ ہے کہ بعض دلائل لفظیہ یقین کا فائدہ نہیں دیتے تو یہ ہم مانتے ہیں اور اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ کوئی دلیل لفظی یقین کا فائدہ نہیں دیتی تو اسکو ہم نہیں مانتے اور آپ کی دلیل سے یہ ثابت بھی نہیں ہوتا اسلئے کہ ہم نہیں مانتے کہ امور مذکورہ پر دلیل لفظی میں ظنی ہوتے ہیں۔ اور آپ کا یہ کہنا کہ امور وجودیہ میں راویوں کے معصوم نہ ہونے اور ان امور وجودیہ کے متواتر نہ ہونے کی وجہ سے امور وجودیہ ظنی ہیں تو ہم تمام امور وجودیہ میں عدم توازن کو تسلیم نہیں کرتے اسلئے کہ بعض امور وجودیہ افتہ متواتر ہوتے ہیں۔ مثلاً سماء اور ارض، کا معنی لغوی متواتر ہے۔ اور بعض علم نحو کے اعتبار سے متواتر ہوتے ہیں مثلاً ”کمل فاعل مرفوع“ وغیرہ نحاۃ کے ہاں متواتر ہیں۔ اور بعض علم الصرف میں متواتر ہیں مثلاً ”ضرب“ کی طرح جو فعل ہوگا فتحات ثلاثہ کے ساتھ ہوگا وہ فعل ماضی کا صیغہ ہوگا یہ صرفیوں کے ہاں متواتر ہے تو ہو سکتا ہے کہ کوئی دلیل لفظی امور وجودیہ میں سے ان امور متواترہ سے مرکب ہو۔ اور آپ کا یہ کہنا امور عدمیہ کے متعلق کہ انکی بناء استقراء پر ہے اور استقراء ظن کا فائدہ دیتا ہے تو ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اشتراک اور مجاز وغیرہ ان امور میں سے ہیں کہ دلیل ان تمام کے نہ ہونے پر موقوف ہے اسلئے کہ اشتراک اور مجاز وغیرہ سب خلاف الاصل ہیں اور عاقل اپنے کلام کو خلاف الاصل میں بغیر قرینہ کے استعمال نہیں کرتا تو جبکہ خلاف الاصل یعنی اشتراک وغیرہ پر قرینہ نہ ہو تو لفظ اپنے معنی پر قطعاً دلالت کریگا اور اگر مان لیا جائے کہ لفظ خلاف الاصل پر قرینہ نہ ہونے کی صورت میں بھی اپنے معنی پر قطعاً دلالت نہیں کرتا تو ممکن ہے کہ کوئی قرینہ اسکے ساتھ مل جائے جس سے ثابت ہوا کہ اصل ہی مراد ہے تو اس وقت لفظ اپنے معنی پر قطعاً دلالت کریگا اور قرینہ کی صورت میں بھی معنی پر قطعاً دلالت کرے تو پھر خطاب کا فائدہ فوت ہوگا اسلئے کہ خطاب کا فائدہ فقط یہی تھا کہ اسکے معانی پر علم حاصل ہو اور وہ جب قرینہ کے موجود ہونے کی صورت میں بھی نہ ہو تو پھر فائدہ فوت ہو گیا۔)

اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔

کہا گیا کہ دلیل لفظی یقین کا فائدہ نہیں دیتی اسلئے کہ دلیل لفظی لغت، نحو، صرف، کی نقل پر اور عدم اشتراک، عدم مجاز، عدم اضمار، عدم نقل پر یعنی معنی موضوع لہ سے دوسرے معنی کی طرف منقول نہ ہونے پر اور تخصیص اور تقدیم کے نہ ہونے پر موقوف ہے، مصنف کہتے ہیں کہ تقدیم اور تخصیص کی مثال میں علماء نے اللہ تعالیٰ کے قول ”واسروا“

النجوى الذين ظلموا“ کو پیش کیا ہے کہ اسکی تقدیر ”الذين ظلموا اسروا النجوى“ ہے تاکہ یہ ”اکلو فی البر اغیث“ کی قبیل سے نہ ہو جائے (مطلب یہ ہے کہ جب فاعل اسم ظاہر ہو تو فعل ہمیشہ کے لئے واحد کا صیغہ ہوتا ہے۔ اور اسکے خلاف کلام غیر فصیح میں ہوتا ہے۔ اور قرآن مجید کی فصاحت متفق علیہ ہے۔ تو اسلئے یہاں تقدیم اور تاخیر کی تاویل کر دی۔)

اور اس طرح تاخیر اور نارغ اور معارض عقلی کے نہ ہونے پر موقوف ہے۔ اور یہ سب امور ظنیہ ہیں۔ جہاں تک امور وجودیہ کے ظنی ہونے کا تعلق ہے۔ جو کہ لغت، نحو، کی نقل ہے۔ تو یہ اسلئے ظنی ہیں۔ کہ نقل اگر بطریقہ آحاد ہو تو راوی معصوم نہیں اور اگر بطریقہ احاد نہیں تو تواتر ثابت نہیں۔

جہاں تک امور عدمیہ کے ظنی ہونے کا تعلق ہے اور وہ امور عدمیہ عدم اشتراک سے لیکر آخر تک یعنی عدم معارض عقلی تک ہیں تو وہ اسلئے کہ ان امور عدمیہ کی بناء استقرار پر ہے۔ (اور استقرار ظن کا فائدہ دیتا ہے۔)

مصنف کہتے ہیں کہ دلیل لفظی کے مفید یقین نہ ہونے پر جو استدلال کیا گیا یہ استدلال باطل ہے اسلئے کہ بعض لغات اور نحو کے بعض اصول اور صرف کے بعض قواعد حد تواتر کو پہنچے ہوئے ہیں۔ جیسے مثلاً وہ لغات جو بہت زیادہ مشہور ہیں اور اس طرح ہر فاعل کا مرفوع ہونا اور ہر مفعول کا منصوب ہونا اور یہ کہ ”ضرب“ اور جو ”ضرب“ کے وزن پر ہوں فعل ماضی ہیں۔ وغیرہ اور ہر ترکیب جو اس طرح کے مشہورات سے مرکب ہو تو وہ قطعی ہوتی ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ان الله بكل شئ عليم“ اسکے قطعی ہونے میں ذرا برابر شک نہیں اور ہم یہ نہیں کہتے کہ تمام نقلیات قطعی ہیں۔ اور جو یہ کہتا ہے کہ کوئی ترکیب اپنے مدلول کے ساتھ یقین کا فائدہ نہیں دیتی تو اس نے گویا تمام متواترات کا انکار کیا ہے جیسے مثلاً وجود بغداد کا انکار کیا تو یہ صرف سفسطہ اور عناد ہے۔ (اور جب اشتراک اور مجاز وغیرہ خلاف الاصل ہیں تو) عقلاء بغیر قرینہ کے کلام کو خلاف الاصل میں استعمال نہیں کرتے نیز بسا اوقات قرائن قطعیہ کے ساتھ ہم جانتے ہیں کہ اصل ہی مراد ہے ورنہ فائدہ خطاب اور متواترات کا علم قطعی کے لئے مفید ہونا باطل ہوگا اور جان لو کہ علماء علم قطعی کو دو معنوں میں استعمال کرتے ہیں ایک وہ ہے جو احتمال کو اصلاً قطع کرتا ہے جیسے محکم اور متواتر۔

اور دوسرا جو احتمال ناشی عن دلیل کو قطع کرتا ہے جیسے ظاہر نص اور خبر مشہور تو اول کو علم یقین کہا جاتا ہے اور دوسرے کو علم طمانینت کہا جاتا ہے۔

(التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له أو

جُزئِهِ أَوْ لَازِمِهِ الْمُتَأَخَّرُ عِبَارَةً إِنْ سَبَقَ الْكَلَامُ لَهُ وَإِشَارَةً إِنْ لَمْ يُسَبِّقْ وَعَلَى لَازِمِهِ  
الْمُحْتَاجُ إِلَيْهِ اقْتِضَاءٌ وَعَلَى الْحُكْمِ فِي شَيْءٍ يُوجَدُ فِيهِ مَعْنَى يُفْهَمُ لَفَةً أَنَّ الْحُكْمَ  
فِي الْمَنْطُوقِ لِأَجْلِهِ دَلَالَةٌ

**ترجمہ و تشریح:**۔۔ چوتھی تقسیم لفظ کے معنی پر دلالت کرنے کی کیفیت کے بیان میں ہے۔ تو لفظ کی دلالت  
موضوع نہ یا اسکے جزو یا اسکے لازم متاخر پر اگر ایسی ہو کہ لفظ اور کلام کو اسکے لئے چلایا گیا ہو تو عبارت النص ہے۔ اور اگر  
لفظ اور کلام کو اسکے لئے چلایا نہ ہو تو اشارۃ النص ہے۔ اور لفظ کی دلالت لازم محتاج الیہ پر اقتضاء النص ہے اور لفظ کی  
دلالت کسی حکم پر ایسی فی میں جو اس میں معنی کے اعتبار سے پایا جاتا ہے اور ازروئے لغت کے سمجھ میں آتا ہے۔ کہ  
منطوق میں حکم اسکی وجہ سے ہے تو یہ دلالت النص ہے۔

مصنفؒ نے اس عبارت میں لفظ کے معنی پر دلالت کرنے کی کیفیت کے اعتبار سے چار اقسام میں منحصر  
ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور اسکا خلاصہ یہ ہے کہ وہ حکم جو نظم سے مستفاد ہے یا تو نفس نظم سے ثابت ہوگا یا نہیں  
اگر نفس نظم کے ساتھ وہ حکم ثابت ہے تو پھر یا تو نظم کو اس حکم کے ثابت کرنے کے لئے چلایا گیا ہوگا یا نہیں اگر چلایا گیا  
ہو تو وہ عبارت النص ہے اور اگر چلایا نہ ہو تو اشارۃ النص ہے اور اگر حکم نفس نظم کے ساتھ ثابت نہ ہو تو پھر وہ حکم یا تو نظم  
سے ازروئے لغت سمجھ میں آتا ہوگا تو دلالت النص ہوگا۔ اور یا شرعاً سمجھ میں آتا ہوگا تو اقتضاء النص ہوگا۔ اور اگر وہ حکم  
نظم سے سمجھ میں آتا ہو لیکن لفظ اور شرعاً سمجھ میں نہ آتا ہو۔ مثلاً مفہوم مخالف وغیرہ کے ہاتھ سمجھ میں آتا ہو۔ تو وہ  
تمسکات ضعیفہ اور وجوہ فاسدہ میں سے ہوگا۔

وَأَعْلَمَ أَنَّ مَشَائِخَنَا لَمَّا قَسَمُوا الدَّلَالَاتِ عَلَى هَذِهِ الْأَرْبَعِ وَجَبَ أَنْ يُحْمَلَ كَلَامُهُمْ  
عَلَى الْحَصْرِ لِئَلَّا يَفْسُدَ تَقْسِيمُهُمْ فَأَقُولُ أَلَدَى فَهْمُثٍ مِنْ كَلَامِهِمْ وَمِنْ الْأَمِيلَةِ الَّتِي  
أوردوها لهذه الدَّلَالَاتِ أَنَّ عِبَارَةَ النَّصِّ دَلَالَتُهُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَسْوقِ لَهُ سَوَاءً كَانَ  
ذَلِكَ الْمَعْنَى عَيْنَ الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوْ جُزْئُهُ أَوْ لَازِمُهُ الْمُتَأَخَّرُ وَإِشَارَةُ النَّصِّ دَلَالَتُهُ عَلَى  
أَحَدٍ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَسْوقاً لَهُ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا ذَلِكَ لِأَنَّ الْحُكْمَ الثَّابِتَ بِالْعِبَارَةِ فِي إِصْطِلَاحِهِمْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ ثَابِتاً  
بِالنَّظْمِ وَيَكُونَ سَوَاقِ الْكَلَامِ لَهُ وَالْحُكْمُ الثَّابِتُ بِالْإِشَارَةِ أَنْ يَكُونَ ثَابِتاً بِالنَّظْمِ وَلَا



يَكُونُ سَوَى الْكَلَامِ لَهُ وَمُرَادُهُمْ بِالنَّظْمِ اللَّفْظُ وَقَدْ قَالُوا قَوْلُهُ تَعَالَى "لِلْفُقَرَاءِ  
الْمُهَاجِرِينَ الْآيَةَ سَبَقَ لَا يَجَابِ سَهْمٌ مِنَ الْغَنِيمَةِ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى  
زَوَالِ مِلْكِهِمْ عَمَّا خَلَفُوا فِي دَارِ الْحَرْبِ وَالْمَعْنَى الْأَوَّلُ وَهُوَ يَجَابِ سَهْمٌ مِنَ  
الْغَنِيمَةِ لَهُمْ هُوَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعُ لَهُ وَقَدْ جَعَلُوهُ عِبَارَةً فِيهِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعُ  
لَهُ ثَابِتًا بِالنَّظْمِ وَالْمَعْنَى الثَّانِي وَهُوَ زَوَالِ مِلْكِهِمْ عَمَّا خَلَفُوا فِي دَارِ الْحَرْبِ جُزْءُ  
الْمَوْضُوعِ لَهُ لِأَنَّ الْفُقَرَاءَ هُمُ الَّذِينَ لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا.

فَكُونُهُمْ بِحَيْثُ لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا مِمَّا خَلَفُوا فِي دَارِ الْحَرْبِ جُزْءُ لِكُونِهِمْ بِحَيْثُ  
لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا فَيَكُونُ جُزْءُ الْمَوْضُوعِ لَهُ فَلَمَّا سَمَوْا دَلَالَتَهُ عَلَى زَوَالِ مِلْكِهِمْ عَمَّا  
خَلَفُوا إِشَارَةً وَإِلَّا شَارَةً ثَابِتَةً بِالنَّظْمِ فَيَكُونُ جُزْءُ الْمَوْضُوعِ لَهُ ثَابِتًا بِالنَّظْمِ.

**ترجمہ و تشریح:-** مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ ہمارے مشائخ نے جب دلالات کو ان چار  
اقسام کی طرف منقسم کیا تو ضروری ہے کہ انکے کلام کو حصر پر حمل کیا جائے تاکہ انکی تقسیم فاسد نہ ہو۔

تو میں (مصنف) کہتا ہوں کہ مشائخ کے کلام اور جو مثالیں انہوں نے ان دلالات کے لئے ذکر کی ہیں  
ان سے میں جو کچھ سمجھا ہوں وہ یہ ہے کہ عبارت النص نظم کی دلالت ہے اس معنی پر جس کے لئے کلام چلایا گیا ہو، خواہ  
وہ معنی جس پر نظم دلالت کرتا ہو عین موضوع لہ ہو یا جزو موضوع لہ ہو یا لازم متاخر ہو۔ اور اشارۃ النص نظم کی دلالت  
ہے عین موضوع لہ یا جزو موضوع لہ یا لازم موضوع لہ پر جبکہ کلام اس معنی کے لئے چلایا نہ ہو۔ (تو عبارت النص اور  
اشارۃ النص میں فرق "سوق لاجلہ" اور "عدم سوق لاجلہ" کے اعتبار سے ہے۔)

(اب اگر کوئی سوال کر لے کہ آپ نے یوں کیوں کہا کہ میں انکے کلام سے سمجھا ہوں حالانکہ یہ تو انکے کلام  
کا مفہوم نفس الامری ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ) سوائے اسکے نہیں کہ ہم (مصنف) نے یہ  
کہا کہ جو میں مشائخ کے کلام اور انکی ذکر کردہ مثالوں سے سمجھا ہوں اسلئے کہ اصولیین کی اصطلاح میں وہ حکم جو عبارت  
النص سے ثابت ہو، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ نظم سے ثابت ہو اور کلام اسکے لئے چلایا گیا ہو۔ اور وہ حکم جو اشارۃ  
النص سے ثابت ہو وہ ہے جو نظم سے ثابت ہو لیکن کلام اسکے لئے چلایا نہ ہو اور نظم سے مراد لفظ ہوتا ہے۔

اور مشائخ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا قول "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الْآيَةَ" فقراء مہاجرین کے لئے غنیمت کا

حصہ ثابت کرنے کے لئے چلایا گیا ہے۔ اور اس آیت میں اشارہ ہے کہ ان محاجرین کی ملک ان اموال اور جائیدادوں سے زائل ہوئی ہے جو انہوں نے ہجرت کے وقت دارالحرب میں چھوڑا ہے۔

اور معنی اول جو غنیمت کے حصہ کا انکے لئے ثابت کرنا ہے یہاں معنی موضوع لہ ہے اور اسی معنی کو ان مشائخ نے آیت میں عبارة النص قرار دیا ہے۔ تو معنی موضوع لہ ثابت بالنظم ہوا۔ اور معنی ثانی جو دار حرب میں چھوڑی ہوئی اشیاء سے انکی ملکیت کا زائل ہونا ہے یہ موضوع لہ کا جزو ہے اسلئے کہ فقراء انکو کہا جاتا ہے۔ جو کسی شی کے مالک نہ ہوں۔ (تو کسی شی کا مالک نہ ہونا یہ کل ہے اور دار حرب میں چھوڑی ہوئی اشیاء کا مالک نہ ہونا اسکا جزو ہے۔) تو ان فقراء محاجرین کا اس طرح ہونا کہ وہ دار حرب میں چھوڑی ہوئی اشیاء میں سے کسی شی کے مالک نہ ہوں یہ انکے کسی شی کا مالک نہ ہونے کا جزو ہے تو اشارۃ النص جزو موضوع لہ ہوا۔ تو جب مشائخ نے آیت کی دلالت کو اس شی سے انکی ملکیت کے زائل ہونے کو جو انہوں نے دار حرب میں چھوڑا ہے۔ اشارۃ النص کا نام دیدیا اور یہ اشارۃ نظم سے ثابت ہے تو جزو موضوع لہ نظم سے ثابت ہوگا۔

وَأَمَّا أَنَّ اللَّازِمَ الْمُتَأَخَّرَ ثَابِتٌ بِالنِّظْمِ عِنْدَهُمْ فَلَا نُهُمْ قَالُوا إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ" سَبَقَ لَا يَنْجِبُ نَفَقَةَ الزَّوْجَاتِ عَلَى الزَّوْجِ الَّذِي وَلَدَنَ لِأَجْلِهِ وَهُوَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعُ لَهُ وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْآبَ مُنْفَرِدٌ فِي الْإِنْفَاقِ عَلَى الْوَلَدِ إِذَا لَا يُشَارِكُهُ أَحَدٌ فِي هَذِهِ النَّسَبَةِ فَكَلَّمَا فِي حُكْمِهَا وَهُوَ الْإِنْفَاقُ عَلَى الْوَلَدِ وَهَذَا الْمَعْنَى لَازِمٌ خَارِجِيٌّ لِلْمَوْضُوعِ لَهُ مُتَأَخَّرٌ عَنْهُ وَلَمَّا جَعَلُوهُ إِشَارَةً إِلَى هَذَا الْمَعْنَى جَعَلُوا اللَّازِمَ الْخَارِجِيَّ الْمُتَأَخَّرَ ثَابِتًا بِالنِّظْمِ فَالْمِثَالُ الْأَوَّلُ عِبَارَةٌ فِي الْمَوْضُوعِ لَهُ إِشَارَةٌ إِلَى جُزْئِهِ وَالْمِثَالُ الثَّانِي عِبَارَةٌ فِي الْمَوْضُوعِ لَهُ إِشَارَةٌ إِلَى لَازِمِهِ وَهُوَ الْإِنْفَاقُ بِنَفَقَةِ الْأَوْلَادِ وَابْتِذَا إِلَى جُزْئِهِ وَهُوَ أَنَّ النَّسَبَ إِلَى الْأَبَاءِ إِلَى آخِرِ مَا ذَكَرْنَا فِي الْمَتْنِ.

**ترجمہ و تشریح :-** اور جہاں تک علماء اصول کے نزدیک لازم متاخر کا نظم کے ساتھ ثابت ہونے کا تعلق ہے تو اسکی مثال یہ ہے کہ اصولیین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ" (الایہ بقرہ ۲۳۳) میں کلام کو زوج مولود لہ یعنی وہ شوہر جسکے لئے عورت نے بچہ جتا ہو پر نفقہ اور کپڑا واجب کرنے کے لئے اسکے بچہ کے لئے باپ ہونے کی وجہ سے چلایا گیا ہے۔

اور یہ معنی یعنی ایجاب النفقہ علی الزوج المولود لہ معنی موضوع لہ ہے اور اس آیت میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ باپ اپنے بچے پر خرچ کرنے میں منفرد اور اکیلا ہے اسلئے کہ اس معنی یعنی مولود لہ اور باپ ہونے میں اسکے ساتھ کوئی شریک نہیں تو باپ ہونے کے حکم یعنی بچہ پر خرچ کرنے میں بھی اسکے ساتھ کوئی شریک نہ ہوگا۔ اور یہ معنی یعنی باپ کا بچہ پر خرچ کرنے میں منفرد ہونا موضوع لہ ”ایجاب النفقہ علی الزوج“ کا لازم خارجی اور متاخر ہے۔

اور جب علماء اصول نے اس آیت کو باپ کے اپنے بچہ پر خرچ کرنے میں منفرد ہونے کی طرف اشارہ قرار دیا تو گویا انہوں نے لازم خارجی کو ثابت بالظنم قرار دیا۔ تو مثال اول ”للفقراء المهاجرين الایہ“ موضوع لہ یعنی غنیمت کے حصہ کو ان مهاجرین کے لئے مختص کرنے میں عبارتہ النص اور جزء موضوع لہ ”دار حرب میں چھوڑی ہوئی اشیاء سے انکی ملکیت کے زائل ہونے میں اشارۃ النص ہے۔

اور دوسری مثال موضوع لہ ”زوجہ کے نفقہ کا زوج پر واجب ہونے“ میں عبارتہ النص اور لازم موضوع لہ ”باپ کا اپنے بچہ پر خرچ کرنے میں منفرد ہونے“ میں اشارۃ النص ہے نیز جزء موضوع ”نسب کا صرف باپ سے ثابت ہونے“ میں بھی اشارۃ النص ہے جیسا کہ ہم متن توضیح میں مثالوں کے ذیل میں بیان کریں گے۔

وَإِذَا قَالَتِ الْمَرْأَةُ لِرَوْحَهَا نَكَحْتُ عَلَى امْرَأَةٍ فَطَلَّقَهَا فَقَالَ إِرْصَاءُ لَهَا كُلِّ امْرَأَةٍ لِي فَطَالِقٌ كُلُّهُنَّ قَضَاءٌ فَالْمَعْنَى الْمَوْضُوعُ لَهُ طَلَاَقُ جَمِيعِ نِسَائِهِ وَقَدْ سَبَقَ الْكَلَامُ لِحُزْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَهُوَ طَلَاَقُ بَعْضِهِنَّ أَيْ غَيْرِ هَذِهِ الْمَرْأَةِ فَيَكُونُ عِبَارَةً فِي حُزْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَإِشَارَةً إِلَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَهُوَ طَلَاَقُ الْكُلِّ وَابْتِذَا إِلَى الْحُزْرِ الْآخَرِ وَهُوَ طَلَاَقُ هَذِهِ الْمَرْأَةِ وَابْتِذَا إِلَى لَازِمِ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَهُوَ لَوَازِمُ الطَّلَاقِ كَوُجُوبِ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَنَحْوِهِمَا.

وقوله ”وَاحِلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا“ سَبَقَ لِلَّازِمِ الْمُتَأَخِّرِ وَهُوَ التَّفْرِقَةُ بَيْنَهُمَا فَيَكُونُ عِبَارَةً فِيهِ وَإِشَارَةً إِلَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَإِلَى أَجْزَائِهِ وَإِلَى اللَّوَاظِمِ الْآخَرِ. وَإِنَّمَا قِيلَ لِلَّازِمِ بِالْمُتَأَخِّرِ لِأَنَّهُمْ سَمَوْا دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى اللَّازِمِ الْمُتَقَدِّمِ إِقْبِضَاءً وَإِنَّمَا جَعَلُوا كَذَلِكَ لِأَنَّ دَلَالَةَ الْمَلْزُومِ عَلَى اللَّازِمِ الْمُتَأَخِّرِ كَالْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُولِ أَقْوَى مِنْ دَلَالَتِهِ عَلَى اللَّازِمِ غَيْرِ الْمُتَأَخِّرِ كَالْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ فَإِنَّ الْأَوَّلَى مُطَرِّدَةٌ

ذَوْنَ الشَّيْبَةِ إِذْ لَا دَلَالَةَ لِلْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَعْلُولًا مُسَاوِيًا وَلِأَنَّ النَّصَّ  
الْمُنْبِثَ لِلْعِلَّةِ مُنْبِثٌ لِلْمَعْلُولِ تَبَعًا لَهَا.

أَمَّا الْمُنْبِثُ لِلْمَعْلُولِ فَتَغْيِيرُ مُنْبِثٍ لِغَايَتِهِ الَّتِي هِيَ أَصْلٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَعْلُولِ فَيَحْسُنُ أَنْ  
يُقَالَ إِنَّ الْمَعْلُولَ ثَابِتٌ بِعِبَارَةِ النَّصِّ الْمُنْبِثِ لِلْعِلَّةِ وَلَا يَحْسُنُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ الْعِلَّةَ ثَابِتَةٌ  
بِعِبَارَةِ النَّصِّ الْمُنْبِثِ لِلْمَعْلُولِ فَتَبَيَّنَ مِنْ هَذِهِ الْأَبْحَاثِ خُذُودُ الْعِبَارَةِ الْإِشَارَةِ  
وَالْإِقْتِضَاءِ۔

**ترجمہ و تشریح:-** اور جب ایک عورت اپنے شوہر سے کہے آپ نے میرے اوپر ایک اور عورت سے نکاح  
کیا ہے سو آپ اسکو طلاق دیں تو اس شوہر نے اپنی اس بیوی کو خوش کرنے کے لئے کہا میری جو بھی بیوی ہوا اسکو طلاق  
ہے تو قضاء اسکی تمام بیویوں کو طلاق ہو جائے گی۔ (مطلب یہ ہے کہ اگر کہنے والی بیوی کو طلاق دینے کی اس نے نیت نہ  
کی ہے۔ تو دیا یہ یعنی فیما بینہ و بین اللہ اسکو طلاق نہ ہوگی لیکن اگر اسکا یہ قول کسی قاضی کے پاس پہنچایا مفتی سے فتویٰ  
طلب کیا تو قاضی اس کی تمام ازواج پر طلاق کا فیصلہ سنائیگا۔ اور مفتی اسکی تمام ازواج کی طلاق کا فتویٰ دیکھا واللہ اعلم۔)  
تو اس کلام کا معنی موضوع لہ تمام ازواج کی طلاق ہے اور اس شخص نے (چونکہ کہنے والی بیوی کو خوش کرنے کا ارادہ  
کرتے ہوئے یہ کلام کیا ہے۔ اسلئے اس نے) یہ کلام جزو موضوع لہ ”جو کہ کہنے والی بیوی کے علاوہ دوسری بعض  
ازواج کی طلاق ہے“ کے لئے چلایا ہے تو یہ کلام جزو موضوع لہ یعنی بعض ازواج کی طلاق میں عبارتہ النص اور  
موضوع لہ یعنی تمام ازواج کی طلاق میں اشارۃ النص ہوگا۔ نیز موضوع لہ کے دوسرے جزو یعنی اس بیوی کی طلاق  
کے لئے (بھی قضاء) اشارۃ النص ہوگا۔ اور اسی طرح لازم موضوع لہ جو کہ طلاق کے لوازم و وجوب مہر، عدت وغیرہ  
ہیں کی طرف بھی اشارۃ النص ہوگا۔

اور اللہ عزوجل کا ارشاد ”احل الله البيع وحرم الربوا الاية“ بیع اور ربوا میں فرق بیان کرنے کے  
لئے چلایا گیا ہے جو کہ لازم متاخر ہے سو یہ آیت لازم متاخر ”جو کہ بیع اور ربوا میں فرق کرنا ہے“ میں عبارتہ النص ہے  
اور موضوع لہ جو کہ بیع کا حلال ہونا اور ربوا کا حرام ہونا ہے نیز موضوع لہ کے جزو جو صرف ربوا کا حرام ہونا اور صرف  
بیع کا حلال ہونا ہے کی طرف اشارۃ النص ہے۔ نیز لوازم موضوع لہ (مثلاً بیع میں عقد کا صحیح ہونا اور مفید ملک ہونا اور  
اس عقد کے نتیجہ میں ثمن کا واجب ہونا اور بیع سے مشتری کے لئے نفع حاصل کرنے کا حلال ہونا اور ربوا میں اس سب

چیزوں کا حرام ہونا) کی طرف بھی اشارۃ النص ہوگا۔

اور سوائے اسکے نہیں کہ ہم نے لازم کو متاخر کے ساتھ مقید کیا اسلئے کہ مشائخ نے لفظ کی دلالت لازم متقدم پر اقتضاء النص کے ساتھ مٹھی کیا ہے۔ (اور اسلئے کہ عبارتۃ النص کی تعریف میں سوق لاجلہ معتبر ہے۔ اور سوق لاجلہ لازم متقدم میں متصور نہیں اس طرح اشارۃ النص کا اطلاق اس مفہوم پر ہے جو کلام سے سمجھ میں آئے نیز اشارۃ النص دلالتۃ النص سے مرتبہ میں مقدم ہے اور دلالتۃ النص، اقتضاء النص سے مقدم ہے۔ اور اقتضاء النص میں چونکہ دلالت لازم متقدم پر ہوتی ہے۔ تو اشارۃ النص میں پھر لازم متاخر پر دلالت ہوگی۔)

اور سوائے اسکے نہیں کہ عبارتۃ النص اور اشارۃ النص میں مشائخ نے لازم کو متاخر کے ساتھ مقید کیا۔ اسلئے کہ ملزوم کی دلالت لازم متاخر پر علت کی معلول پر دلالت کرنے کی طرح اقویٰ ہے ملزوم کے لازم غیر متاخر پر دلالت کرنے سے بمنزلہ معلول کے علت پر دلالت کرنے کے اسلئے کہ علت کی دلالت معلول پر مطرد ہے اور دوسری یعنی معلول کی دلالت علت پر مطرد نہیں ہے اسلئے کہ معلول علت پر صرف اس وقت دلالت کرتا ہے جبکہ معلول علت کے لئے مساوی ہو (مثلاً طلوع الشمس علت ہے زمین کے روشن ہونے کے لئے تو جب طلوع الشمس پر علم حاصل ہو تو زمین کے روشن ہونے پر بھی علم حاصل ہوگا لیکن اس کا عکس نہیں ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ کچھ زمین کا روشن ہونا چاند کی وجہ سے ہو)

اور اس لئے کہ وہ نص جو علت کو ثابت کرنے والی ہے وہ علت کی تبعیت میں معلول کو بھی ثابت کرنے والی ہے لیکن وہ نص جو معلول کو ثابت کرنے والی ہے وہ اس علت کو ثابت کرنے والی نہیں ہے جو معلول کی بنسبت اصل ہے۔ تو اس لئے مستحسن ہوگا کہ معلول اس عبارتۃ النص سے ثابت ہو جو علت کو ثابت کرنے والا ہو اور یہ ٹھیک نہ ہوگا کہ یوں کہا جائے کہ علت اس عبارتۃ النص سے ثابت ہے جو معلول کو ثابت کرنے والا ہے تو ان اسماٹ مذکورۃ سے عبارتۃ النص، اشارۃ النص اور اقتضاء النص کی تعریفیں واضح ہو گئیں۔

وَأَمَّا حَدُّ دَلَالَةِ النَّصِّ فَهُوَ قَوْلُهُ وَعَلَى الْحُكْمِ فِي شَيْءٍ أَيْ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْحُكْمِ فِي شَيْءٍ يُوجَدُ فِيهِ مَعْنَى يَفْهَمُ كُلُّ مَنْ يَعْرِفُ اللُّغَةَ أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْمَنْطُوقِ لِأَجْلِ ذَلِكَ الْمَعْنَى يُسَمَّى دَلَالَةَ النَّصِّ نَحْوُ "وَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ" يَدُلُّ عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ فَالضَّرْبُ شَيْءٌ يُوجَدُ فِيهِ الْأَذَى وَالْآذَى هُوَ مَعْنَى يَفْهَمُ كُلُّ مَنْ يَعْرِفُ اللُّغَةَ أَنَّ الْحُكْمَ

بِالْحُرْمَةِ فِي الْمَنْطُوقِ وَهُوَ التَّأْيِيفُ لِأَجْلِهِ۔

**ترجمہ تشریح:-** اور جہاں تک دلالت النص کی تعریف کا تعلق ہے تو وہ مصنف کا قول ”وعلى المحكم فى شى الخ“ ہے ”ہی ما علم علة للمحكم المنصوص عليه لغة لا اجتهداً ولا استنباطاً“ دلالت النص وہ ہے جس کا حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہو لغۃ معلوم ہو اجتہاد یا استنباطاً معلوم نہ ہو، مصنف رحمہ اللہ اس مفہوم کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں (یعنی لفظ کی دلالت کسی حکم پر ایسی شئی میں جس میں ایک ایسا معنی موجود ہو جس سے ہر وہ شخص جو لغت کو جانتا ہو یہ سمجھتا ہو کہ منطوق میں حکم اسی معنی کی وجہ سے ہے دلالت النص کے ساتھ مسٹی کیا جاتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”لا تفل لهما اب“ ماں باپ کے سامنے اف نہ کہو۔ یہ ماں باپ کو مارنے کی حرمت پر دلالت کرتا ہے۔ تو یہاں پر ضرب یعنی مارنا ایک ایسی شئی ہے جس میں تکلیف موجود ہے اور تکلیف دینا ایک ایسا معنی ہے کہ جو بھی شخص لغت سے واقفیت رکھتا ہو وہ سمجھتا ہے کہ منطوق یعنی تافیف کی حرمت تکلیف کی وجہ سے ہے۔ (یہاں تک علماء نے تصریح کی ہے کہ اگر کسی عرف میں ”اف“ کا کلمہ خوشی کے موقع پر کہا جاتا ہو تو پھر ماں باپ کے سامنے اف کہنا منع نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ ”اف“ کہنے کی ممانعت ماں باپ کو تکلیف پہنچانے کی ممانعت کی وجہ سے ہے۔)

وَوَجْهَ الْحَصْرِ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعِ أَنَّ الْمَعْنَى إِنْ كَانَ عَيْنَ الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوْ جُزْؤُهُ أَوْ لَا زِمُهُ الْغَيْرِ الْمُتَقَدِّمِ عَلَيْهِ فِعْبَارَةً إِنْ سَبَقَ الْكَلَامُ لَهُ وَإِشَارَةً إِنْ لَمْ يُسَبِّحْ وَإِنْ كَانَ لَا زِمُهُ الْمُتَقَدِّمِ فَاقْتِصَاءً وَإِنْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَإِنْ وَجَدَ فِي هَذَا الْمَعْنَى عِلَّةً يَفْهَمُ كُلُّ مَنْ يَعْرِفُ اللَّغَةَ أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْمَنْطُوقِ لَا جِلْهًا فَدَلَالَةُ النَّصِّ. وَإِنْ لَمْ يَوْجَدْ فَلَا دَلَالَةَ أَصْلًا. وَإِنَّمَا قُلْنَا يَفْهَمُ كُلُّ مَنْ يَعْرِفُ اللَّغَةَ لِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَفْهَمْ أَحَدٌ أَوْ يَفْهَمُ الْبَعْضُ دُونَ الْبَعْضِ فَلَا دَلَالَةَ مِنْ حَيْثُ اللَّفْظُ إِذَا لَدَلَالَةُ اللَّفْظِيَّةِ إِنَّمَا أُعْتَبِرَتْ بِالنَّسْبَةِ إِلَى كُلِّ مَنْ هُوَ عَالِمٌ بِالْوَضْعِ وَبِهَذَا الْقَيْدِ خَرَجَ الْقِيَاسُ فَإِنَّ الْمَعْنَى فِي الْقِيَاسِ لَا يَفْهَمُ كُلُّ مَنْ يَعْرِفُ اللَّغَةَ فَإِنَّهُ لَا يَفْهَمُ إِلَّا الْمُجْتَهِدُ: هَذَا هُوَ نَهَايَةُ إِقْدَامِ التَّحْقِيقِ وَالتَّنْقِيحِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ وَلَمْ يَسْبِقْنِي أَحَدٌ إِلَى كَشْفِ الْغَطَاءِ عَنْ وَجْهِ هَذِهِ الدَّلَالَاتِ وَمَنْ لَمْ يُصَلِّقْنِي فَعَلَيْهِ بِمُطَالَعَةِ كُتُبِ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمُتَأَخِّرِينَ وَاللَّهُ تَعَالَى الْمُؤَقِّقُ۔

**ترجمہ وتشریح:-** اور ان اقسام اربعہ میں وجہ حصر یہ ہے کہ معنی اگر عین موضوع لہ ہو یا جز و موضوع لہ

ہو۔ یا موضوع لہ کا لازم غیر متقدم ہو۔ تو پھر کلام اسکے لئے چلایا گیا ہو گا یا نہیں۔ اگر چلایا گیا ہو تو عبارتہ النص ہوگا۔ اور اگر نہیں تو اشارۃ النص ہوگا اور اگر معنی موضوع لہ کا لازم متقدم ہوگا۔ تو اقتضاء النص ہوگا اور اگر معنی موضوع لہ ان مذکورہ اشیاء میں سے کچھ نہ ہو تو پھر اگر اس معنی میں کوئی ایسی علت موجود ہو جس سے لغت سمجھنے والا سمجھ لے کہ حکم منطوق اس علت کی وجہ سے ہے تو دلالتہ النص ہوگا اور اگر اس معنی میں ایسی کوئی علت موجود نہ ہو تو پھر وہاں کوئی دلالت نہ ہوگی۔

اور ہم نے جو یہ کہا کہ ہر وہ شخص جو لغت جاننے والا ہو وہ سمجھ لے کہ حکم منطوق اس علت کی وجہ سے ہے (یہ اسلئے کہ اگر کوئی نہ سمجھے یا بعض سمجھ لے اور بعض نہ سمجھے تو وہ دلالت لفظی نہ ہوگا۔ اسلئے کہ دلالت لفظیہ کا اعتبار بنسبت ہر اس شخص کے ہے جو عالم بالوضع ہو اور اس قید کے ساتھ قیاس نکل جایگا، اسلئے کہ معنی قیاسی ہر عارف لغت نہیں سمجھتا بلکہ اسکو صرف مجتہد سمجھتا ہے۔

یہ اس مقام پر انتہائی تحقیق اور تنقیح ہے اور مجھ سے پہلے (مصنف سے پہلے) کسی ایک نے دلالت کے اقسام سے پردہ ہٹانے میں سبقت نہیں کی ہے اور اگر کوئی میری تصدیق نہ کرے تو اس پر لازم ہے کہ متقدمین اور متاخرین کی کتابوں کا مطالعہ کرے اور اللہ ہی توفیق دینے والا ہے۔ واللہ اعلم۔

(كَقَوْلِهِ تَعَالَى "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ" سَبَقَ لَا سَبْقَاقٍ سَهْمٍ مِنَ الْغَنِيمَةِ لَهُمْ وَ فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى زَوَالِ مِلْكِهِمْ عَمَّا خَلَقُوا فِي دَارِ الْحَرْبِ وَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ" سَبَقَ لَا يَجَابُ نَفَقَتُهَا عَلَى الْوَالِدِ وَ فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ النِّسْبَ إِلَى الْآبَاءِ وَ إِلَى، أَنَّ لِلْأَبِ وَلَايَةَ تَمْلِكُ مَالَهُ لِأَنَّهُ نَسَبَ إِلَيْهِ بِإِلَامِ الْمَلِكِ) فَيَقْتَضِي كَمَالَ إِخْتِصَاصِ الْوَلَدِ وَ إِخْتِصَاصِ مَالِهِ بِأَبِيهِ عَلَى قَدْرِ الإِمْكَانِ وَ تَمْلُكُ الْوَلَدِ غَيْرُ مُمَكِّنٍ لَكِنْ تَمْلُكُ مَالِهِ مُمَكِّنٌ فَيُبْنَى هَذَا (وَالْإِلَى إِنْفِرَادِهِ بِالْإِنْفَاقِ عَلَى الْوَلَدِ إِذْ لَا يُشَارِكُهُ أَحَدٌ فِي هَذِهِ النِّسْبَةِ كَذَا لَكَ فِي حُكْمِهَا وَ إِلَى أَنَّ أَجَرَ الرِّضَاعِ يَسْتَعْنَى عَنِ التَّقْدِيرِ) لِأَنَّهُ تَعَالَى أَوْ جَبَّ عَلَى الْأَبِ رِزْقُ أُمَّهَاتِ الْوَلَدِ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيرٍ فَإِنْ أَرَادَ اسْتِجَارَ الْوَالِدَةَ لِارْضَاعٍ وَلَدَيْهَا يَكُونُ ثَابِتًا بِالْإِشَارَةِ وَإِنْ أَرَادَ اسْتِجَارَ غَيْرَ الْوَالِدَةِ فَثُبُوتُهُ لِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا بِالْإِشَارَةِ لِعَدَمِ ثُبُوتِهِ

بِالْمَنْطُوقِ. (وَقَوْلِهِ تَعَالَى وَعَلَى الْوَارِثِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْوَرَثَةَ يُنْفِقُونَ بِقَدْرِ الْإِرْثِ

لِأَنَّ الْعِلَّةَ هِيَ الْإِرْثُ لِأَنَّ النِّسْبَةَ إِلَى الْمَشْتَقِّ تَوْجِبُ عَلَيْهِ الْمَاخِذَ

وَقَوْلِهِ تَعَالَى إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْأَصْلَ فِيهِ الْإِبَاحَةُ

وَالْتَمْلِيكَ مُلْحَقٌ بِهِ) وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَجُوزُ إِلَّا بِالتَّمْلِيكِ كَمَا فِي الْكِسْوَةِ (لِأَنَّ

الْإِطْعَامَ جَعَلَ الْغَيْرَ طَاعِمًا لَا جَعَلَهُ مَالِكًا وَالْحَقُّ بِهِ التَّمْلِيكَ دَلَالَةٌ لِأَنَّ

الْمَقْصُودَ قَضَاءُ حَوَائِجِهِمْ وَهِيَ كَثِيرَةٌ فَأَقِيمَ التَّمْلِيكَ مَقَامَهُ وَلَا كَذَلِكَ فِي

الْكِسْوَةِ) أَيْ لَا يَكُونُ الْأَصْلُ فِي الْكِسْوَةِ الْإِبَاحَةُ (لِأَنَّ الْكِسْوَةَ بِالْكَسْرِ التَّوْبُ

فَرَجِبَ أَنْ يُصِيرَ الْعَيْنُ كَفَّارَةً وَذَا بِتَمْلِيكِ الْعَيْنِ لَا بِالْإِغَارَةِ إِذْ هِيَ تَرُدُّ عَلَى

الْمَنْفَعَةِ عَلَى أَنَّ الْإِبَاحَةَ فِي الطَّعَامِ تَتِمُّ الْمَقْصُودُ) أَيْ سَلَّمْنَا أَنَّ الْكِسْوَةَ بِالْكَسْرِ

مَصْدَرٌ لَكِنَّ الْإِبَاحَةَ فِي الطَّعَامِ وَهِيَ أَنْ يَأْكُلُوا عَلَى مِلْكِ الْمُبِيحِ تَتِمُّ الْمَقْصُودُ (ذَوْنُ

إِغَارَةِ التَّوْبِ) وَهِيَ أَنْ يَلْبَسُوا عَلَى مِلْكِ الْمُبِيحِ فَإِنَّهُ لَا يَتِمُّ بِهَا الْمَقْصُودُ فَإِنَّ

الْمُبِيحَ وَلَا يَتِمُّ إِلَّا سِتْرًا دَادٍ فِي إِغَارَةِ التَّوْبِ وَلَا يُمَكِّنُ الرُّذُفُ فِي الطَّعَامِ بَعْدَ الْأَكْلِ-

**ترجمہ و تشریح:-** (مصنف رحمہ اللہ تقسیم رالعی کی اقسام اربع کی تعریفات کی طرف اجمالاً اشارہ کرنے

کے بعد انکی امثلہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں) جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ”للفقرآء المهاجرین“ (الایہ سورۃ

الحشر آیت ۸) میں کلام مهاجرین کے لئے غنیمت کے حصہ کے اندر مهاجرین کے استحقاق ثابت کرنے میں عبارت

الھس ہے) اور اس آیت میں اشارہ ہے کہ ان مهاجرین نے دار حرب یعنی مکہ میں جو کچھ چھوڑا ہے اس سے انکی ملکیت

زائل ہوگئی۔ (اسلئے کہ آیت میں انکو فقر آء کہا گیا ہے۔ اور فقیر وہ ہے جسکے لئے کچھ بھی نہ ہو تو اس معنی میں آیت اشارۃ

الھس ہوگئی)

اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وعلى المولود له رزقهن و كسوتهن“ (الایہ بقرہ آیت ۲۳۳) میں کلام

کو بیوی کے نفقہ کو بچے کے باپ یعنی شوہر پر واجب کرنے کے لئے چلایا گیا ہے (تو اس معنی میں آیت عبارت الھس

ہے) اور آیت میں اسطرف اشارہ ہے کہ نسب باپ سے ثابت ہوتا ہے۔ اور یہ کہ باپ کے لئے اپنے بچے کی ماں پر

ولایت تملیک حاصل ہے اسلئے کہ بچے کو باپ کی طرف لام تملیک کے ساتھ منسوب کیا ہے تو یہ لام تملیک کے ساتھ



نسبت بچے کا باپ کے ساتھ کامل اختصاص اور بچے کی ماں کا اسکے باپ کے ساتھ بقدر الامکان اختصاص کا مقتضی ہے۔ اور بچے کا مالک ہونا چونکہ غیر ممکن ہے لیکن بچے کے مال کا مالک ہونا ممکن ہے لہذا بچے کے مال کا مالک ہونا آیت سے ثابت ہوگا۔

نیز آیت میں اشارہ ہے کہ باپ اپنے بچے پر خرچ کرنے میں منفرد اور اکیلا ہے۔ اسلئے کہ باپ ہونے میں کوئی اور اسکے ساتھ شریک نہیں ہے تو اسلئے باپ ہونے کا حکم جو جو باپ الانفاق علی الاولاد ہے میں بھی کوئی اسکے ساتھ شریک نہ ہوگا۔

نیز آیت میں اشارہ ہے کہ رضاعت کی اجرت مقرر کرنے کا محتاج نہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر بچوں کی ماؤں کا رزق بغیر کسی تقدیر اور اندازے کے مقرر کیا ہے پس اگر باپ نے اپنے بچے کی ماں کو اپنے بچے کے لئے دودھ پلانے کے واسطہ اجرت پر لینے کا ارادہ کیا تو وہ اشارۃ النص سے ثابت ہوگا اور بچے کی ماں کے علاوہ کسی اور عورت کو بچے کے واسطہ دودھ پلانے کے لئے اجرت پر لینے کا ارادہ کیا تو اس کا ثبوت دلالة النص سے ہوگا۔ اور چونکہ یہ صورت منطوق نص سے ثابت نہیں ہے اسلئے اشارۃ النص سے ثابت نہ ہوگا۔

اور اس آیت میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وعلى الوارث مثل ذالک“ میں اشارہ ہے: کہ باپ کی عدم موجودگی کی صورت میں ورثہ اس بچے پر میراث کی بقدر خرچ کرینگے اسلئے کہ انفاق کی علت وارث ہونا ہے کیونکہ کسی حکم کا مشتق کی طرف منسوب ہونا ماخذ اشتقاق کی علیت کو واجب کرتا ہے۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد (کفارة یمین میں) ”اطعام عشرة مساکین“ (الایہ سورۃ المائدہ آیت ۸۹) میں اشارۃ ہے کہ اطعام میں اصل اباحت ہے اور تملیک اباحت کے ساتھ ملحق ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اطعام صرف تملیک کے ساتھ ہوگا جیسا کہ کپڑا پہنانا بھی صرف تملیک کے ساتھ ہوتا ہے۔

اسلئے کہ ”اطعام“ کا معنی کسی کو کھانے والا بنانا ہے۔ اور ”تملیک“ کا معنی کسی کو مالک بنانا نہیں ہے۔ اور تملیک کو اباحت کے ساتھ دلالتہ ملحق کیا ہے۔ اسلئے کہ مقصود مساکین کے حوائج کو پورا کرنا ہے اور وہ حوائج چونکہ بہت زیادہ ہے تو اسلئے تملیک کو اباحت کا قائم مقام کیا گیا۔ (اسلئے کہ اباحت میں مساکین کی صرف حاجت ”اکل“ پوری ہوگی جبکہ تملیک کی صورت میں وہ حاجت اکل کے علاوہ اپنی کسی اور حاجت کو بھی پوری کر سکتے ہیں) اور یہ بات کپڑا پہنانے میں نہیں۔ یعنی کپڑا پہنانے میں اصل اباحت نہیں ہو سکتی۔ اسلئے کہ ”کسوة“ کاف کے کسرہ کے ساتھ کپڑا کو

کہتے ہیں۔ تو اسلئے ضروری ہوا کہ عین کپڑا کفارہ ہو اور عین کپڑا کا کفارہ ہونا عین کے مالک بنانے کے ساتھ ہوگا عاریۃ دینے کے ساتھ نہ ہوگا۔ اسلئے کہ عاریت کا درود صرف منفعت پر ہے جبکہ کفارہ عین کپڑا ہے۔

علاوہ اسکے یہ ہے کہ اطعام میں اباحت کے ساتھ مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ ”کسوة“ کاف کے کسرہ کے ساتھ مصدر بمعنی الباس الثوب ہے۔ لیکن طعام میں اباحت سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اور وہ یہ کہ طعام کو مبیح کی ملکیت کے باوجود کھایا جائے اور مقصود حاصل کیا جائے نہ کہ اعارة الثوب سے اور وہ یہ کہ مساکین ان کپڑوں کو مبیح کی ملکیت کے باوجود پہن لیں۔ تو اس سے مقصود حاصل نہیں ہوگا کیونکہ مبیح کے لئے عاریۃ کپڑا دینے کی صورت میں واپس لینے کا اختیار ہے۔ لیکن اباحت الطعام کی شکل میں جب مساکین اس طعام کو کھالیں تو مبیح کے لئے مساکین کے کھانے کے بعد واپس لینا ممکن نہیں ہے۔

(تو خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک کفارۃ یمین میں اگر ایک آدمی کفارۃ بالا طعام کرنا چاہتا ہے تو اس میں اصل اباحت ہے اور تملیک بھی جائز ہے کہ اس مقدار کے کھانے کا) اسکو مالک بنایا جائے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں تملیک ضروری ہے اباحت کافی نہیں۔

لیکن اگر کفارۃ یمین مساکین کو کپڑا پہنانے کے ساتھ ادا کرتا ہے۔ تو اس میں بالاتفاق تملیک ہی ہوگا۔ اور یہاں اباحت یا عاریۃ کپڑا دینے سے کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ تو حضرات شافعیہ نے اطعام کو کسوة پر قیاس کیا ہے اور کہا ہے کہ جس طرح کسوة میں بغیر تملیک کے کفارہ ادا نہیں ہوتا تو اس طرح اطعام کی صورت میں بھی بغیر تملیک کے کفارہ اداء نہیں ہوگا۔

جبکہ ہمارے علماء نے اطعام اور کسوة میں فرق کیا ہے اور کہا ہے۔ اطعام کا معنی ”جعل الغير طاعماً“ ہے اور یہ ملک مبیح کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن کسوة کا معنی کپڑا ہے۔ تو اعطاء الثوب کفارہ ہوا اور یہ اعطاء الثوب اگر عاریت کے ساتھ ہو تو مقصود حاصل نہ ہوگا بلکہ کپڑا پہنانے والے کے لئے واپس لینے کا اختیار ہوگا تو فقیر کی حاجت دفع نہ ہوگی۔)

(وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ وَتَسْمِي فَخَوَى الْخِطَابِ فَكَقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ يَدْخُلُ عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ لِأَنَّ الْمَعْنَى الْمَفْهُومَ مِنْهُ وَهُوَ الْأَذَى) أَيْ الْمَعْنَى الَّتِي يُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ التَّأْلِيفَ حَرَامٌ لِأَجْلِهِ وَهُوَ الْأَذَى (مَوْجُودٌ فِي الضَّرْبِ بَلْ هُوَ أَشَدُّ

وَكَالْكَفَّارَةِ بِالْوِقَاعِ وَجَبَتْ عَلَيْهِ) اِى عَلَى الزَّوْجِ نَصًّا (وَعَلَيْهَا) اِى عَلَى  
 الْمَرْأَةِ (دَلَالَةٌ) لِأَنَّ الْمَعْنَى الَّذِي يُفْهَمُ مُوجِبًا لِلْكَفَّارَةِ هُوَ كَوْنُهُ جَنَائَةً عَلَى الصُّومِ وَهِيَ  
 مُشْتَرِكَةٌ بَيْنَهُمَا (وَكَوْنُ جُوبِ الْكَفَّارَةِ عِنْدَنَا فِي الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ بِدَلَالَةِ نَصِّ  
 وَرَدَ فِي الْوِقَاعِ لِأَنَّ الْمَعْنَى الَّذِي يُفْهَمُ فِي الْوِقَاعِ مُوجِبًا لِلْكَفَّارَةِ هُوَ كَوْنُهُ  
 جَنَائَةً عَلَى الصُّومِ فَإِنَّهُ الْإِمْسَاكُ عَنِ الْمُفْطِرَاتِ الثَّلَاثِ فَيُثْبِتُ الْحُكْمَ فِيهِمَا بَلْ  
 أَوْلَى لِأَنَّ الصَّبْرَ عَنْهُمَا أَشَدُّ وَالِدَّاعِيَةُ أَكْثَرُ لِأَلْحَرَى أَنْ يُثْبِتَ الزَّاجِرُ فِيهِمَا وَ  
 كَوْنُ جُوبِ الْحَدِّ عِنْدَهُمَا فِي اللَّوَاظَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَرَدَ فِي الزَّنَا. فَإِنَّ الْمَعْنَى  
 الَّذِي يُفْهَمُ فِيهِ قَضَاءُ الشَّهْوَةِ بِسَفْحِ الْمَاءِ فِي مَحَلٍّ مُحَرَّمٍ مُشْتَهَى وَهَذَا مَوْجُودٌ  
 فِي اللَّوَاظَةِ بَلْ زِيَادَةٌ لِأَنَّهَا فِي الْحُرْمَةِ وَسَفْحِ الْمَاءِ فَوْقَهُ) اِى فَوْقَ الزَّنَا أَمَّا الْحُرْمَةُ  
 فَلِأَنَّ حُرْمَةَ اللَّوَاظَةِ لَا تَزُولُ أَبَدًا وَأَمَّا فِي سَفْحِ الْمَاءِ فَلِأَنَّهَا تَضِيغُ الْمَاءِ عَلَى وَجْهِ  
 لَا يَتَخَلَّقُ مِنْهُ الْوَلَدُ وَفِي الشَّهْوَةِ مِثْلُهُ لَكِنَّا نَقُولُ الزَّنَا أَكْمَلُ فِي سَفْحِ الْمَاءِ وَالشَّهْوَةِ  
 لِأَنَّ فِيهِ هَلَكَ الْبَشَرِ لِأَنَّ وَلَدَ الزَّنَا هَالِكٌ حُكْمًا وَفِيهِ إِفْسَادُ الْفِرَاشِ اِى فِرَاشِ  
 الزَّوْجِ لِأَنَّهُ يَجِبُ فِيهِ اللَّعَانُ وَتَثْبُتُ الْفُرْقَةُ بَيْنَهُ وَيُسْتَبَيِّهُ النَّسَبُ  
 (وَأَمَّا تَضْيِغُ الْمَاءِ فَقَاصِرٌ) اِى مَا قَالَا مِنْ تَضْيِغِ الْمَاءِ فِي اللَّوَاظَةِ فَقَاصِرٌ فِي  
 الْحُرْمَةِ لِأَنَّهُ قَدْ يَحِلُّ بِالْعَزْلِ وَالشَّهْوَةِ فِيهِ مِنَ الطَّرْفَيْنِ فَيَغْلِبُ وَجُودُهُ) اِى وَجُودُ  
 الزَّنَا (وَالْتَرْجِيحُ بِالْحُرْمَةِ غَيْرُ نَافِعٍ) اِى تَرْجِيحُ اللَّوَاظَةِ عَلَى الزَّنَا بِالْحُرْمَةِ غَيْرُ نَافِعٍ  
 فِي وَجُوبِ الْحَدِّ (لِأَنَّ الْحُرْمَةَ الْمُجَرَّدَةَ بِذُنُونِ هَذِهِ الْمَعَانِي) اِى الْمَعَانِي  
 الْمَخْصُوصَةِ بِالزَّنَا وَهِيَ إِهْلَاكُ الْبَشَرِ وَإِفْسَادُ الْفِرَاشِ وَاشْتِبَاهُ النَّسَبِ (لَا يُوجِبُ  
 الْحَدَّ كَالْبَوْلِ مَثَلًا)

**ترجمہ و تشریح:-** اور جہاں تک دلالتِ نص کا تعلق ہے جسکو فحوی خطاب اور مقصود خطاب بھی کہا جاتا ہے۔ (تو اسکی تعریف یوں ہے۔ ”ہی ما علم علۃ للحکم المنصوص علیہ لغۃ لا اجتہاداً ولا استنباطاً“ دلالتِ نص وہ ہے جسکا حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہو ناقلۃ معلوم ہو۔ استنباطاً یا اجتہاداً معلوم نہ

(ہو) جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ولا تقل لهما اف“ (الایہ الاسراء آیت ۲۳)

چنانچہ یہ آیت حرمت ضرب (اور حرمت شتم پر دلالت کرتی ہے اسلئے کہ وہ معنی جو اس آیت سے سمجھ میں آتا ہے وہ اذی ہے یعنی وہ معنی جس کی وجہ سے تانیف یعنی ماں باپ کے سامنے ”اف“ کہنے کی حرمت سمجھ میں آتی ہے۔ وہ اذی اور تکلیف ہے (اور اذی اور تکلیف کا معنی) ضرب اور مارنے میں (نیز گالی دینے میں) بھی کامل طریقے سے موجود ہے۔ (تو آیت حرمت ضرب اور شتم پر دلالت النص کے طریقہ سے دلالت کرتا ہے)

اور جیسے (رمضان کے دن میں اپنی بیوی کے ساتھ روزے کے یاد ہونے کے باوجود) جماع کرنے کی وجہ سے کفارہ کا وجوب ہے۔ کہ اس طرح کفارہ شوہر پر عبارت النص کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ اسلئے کہ وہ معنی جس کا کفارہ کے لئے موجب ہونا سمجھ میں آتا ہے۔ وہ روزہ پر جنایت کرنا ہے۔ اور یہی معنی میاں بیوی میں (مذکورہ صورت میں) مشترک ہے۔

اور جیسے ہمارے نزدیک (رمضان کے دن میں قصداً) کھانے پینے کی صورت میں کفارہ کا دلالت النص کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ اسلئے کہ آیت کا نزول تو جماع سے متعلق ہے۔ لیکن وہ معنی جو جماع کی صورت میں کفارہ کو واجب کرتا ہے وہ جماع کا روزہ پر جنایت ہونا ہے۔ کیونکہ روزہ مفطرات ثلاثہ (کھانے پینے جماع سے اپنے آپ کو روکنا ہے تو لہذا حکم (کفارہ) کھانے پینے میں بھی ثابت ہوگا۔ بلکہ کھانے پینے میں کفارہ بطریقہ اولیٰ واجب ہوگا۔ اسلئے کہ کھانے پینے سے صبر کرنا بہت مشکل ہے اور کھانے پینے کا تقاضا بہت زیادہ ہوتا ہے۔ تو اسلئے کھانے پینے سے زاجر کا ثابت ہونا بہت زیادہ لائق ہے۔

اور جیسے صاحبین کے نزدیک لواطت میں حد کا واجب ہونا ہے اس نص کی دلالت کے ساتھ جو زنا میں وارد ہے۔ اسلئے کہ وہ معنی جو موجب حد ہے۔ وہ محل حرام جسکی طرف اشتہاء ہوتی ہے میں پانی ضائع کرنے کے ساتھ شہوت پوری کرنا ہے۔ اور یہی معنی لواطت میں نہ صرف موجود ہے بلکہ زیادت کے ساتھ یہ معنی اس میں پایا جاتا ہے۔ اسلئے کہ لواطت حرام ہونے میں اور پانی ضائع کرنے میں زنا سے زیادہ ہے حرام ہونے میں تو لواطت اسلئے زیادہ ہے کہ حرمت لواطت دائمی ہے (اور یہاں تک کہ اپنی منکوحہ بیوی سے بھی لواطت کی اجازت نہیں ہے۔) اور پانی کے ضائع کرنے میں لواطت اسلئے زیادہ ہے کہ لواطت میں پانی کو ایسے طریقہ کے ساتھ ضائع کرنا ہے کہ اس سے بچے کی تخلیق ہوتی ہی نہیں اور شہوت میں لواطت زنا کی مانند ہے۔

لیکن ہم (جمہور احناف) کہتے ہیں کہ زنا پانی کے ضائع کرنے اور شہوت میں لواطت کی بنسبت زیادہ کامل ہے اسلئے کہ زنا میں انسانیت کو ہلاک کرنا لازم آتا ہے۔ اسلئے کہ ولد الزنا حکماً ہلاک ہے نیز زنا میں زوج کے فراش کو فاسد کرنا ہے۔ اسلئے کہ شوہر اگر اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگاتا ہے۔ اور چار گواہ پیش نہیں کرتا تو (یہ لعان واجب کرتا ہے۔ اور اس لعان کے ساتھ جدائی ثابت ہوتی ہے۔ اور نسب مشتبہ ہوتا ہے۔

اور جہاں تک تھمیع ماء کا تعلق ہے۔ تو وہ قاصر اور کم درجہ کی ہے یعنی صاحبین کا یہ کہنا کہ لواطت میں تھمیع ماء ہے۔ تو یہ تھمیع ماء کا حرمت قاصر ہے۔ چنانچہ عزل بالاتفاق جائز ہے اور اس میں بھی تھمیع ماء ہوتا ہے اور زنا میں شہوت جانی سے ہونے کی وجہ سے زنا کثیر الوجود ہوگا، بخلاف لواطت کے کہ اس میں شہوت صرف فاعل کے لئے ہوتی ہے اور مفعول اس سے متغیر ہوتا ہے نیز محل لواطت لین اور حرارت میں گو قیل کے مانند ہے لیکن استمقدار اور نجاست میں طبعاً فاعل کے لئے متغیر ہے اس لئے لواطت کا وجود زنا کے بنسبت کم ہوگا) اور لواطت کا حرمت میں زنا پر رائج ہونا وجوب حد میں مفید نہیں ہے۔ اسلئے کہ زنا کے ساتھ مخصوص معانی جو اہلاک البشر اور افساد الفرائش اور اشتباہ النسب ہیں کے بغیر خالی حرمت حد کو واجب نہیں کرتا مثلاً پیشاب پی لینا حرمت میں شرب خمر سے زیادہ ہے لیکن شرب خمر پر حد جاری ہوتی ہے اور شرب بول پر حد جاری نہیں ہوتی۔

(وَكُوجُوبِ الْقِصَاصِ بِالْمُثْقَلِ عِنْدَهُمَا بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا قَوْلَ إِلَّا  
بِالسَّيْفِ) يَحْتَمِلُ مَعْنَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّ الْقِصَاصَ لَا يَقَامُ إِلَّا بِالسَّيْفِ وَالثَّانِي أَنَّ لَا قَوْلَ  
إِلَّا بِسَبَبِ الْقَتْلِ بِالسَّيْفِ (فَبِإِنْ الْمَعْنَى الَّذِي يُفْهَمُ مُوجِبًا) حَالٌ عَنِ الضَّمِيرِ فِي  
يُفْهَمُ (لِلْجَزَاءِ الْكَامِلِ عَنْ إِنْتِهَاكِ حُرْمَةِ النَّفْسِ) مُتَعَلِّقٌ بِالْجَزَاءِ وَالْإِنْتِهَاكِ  
إِفْتِعَالٌ مِنَ النَّهْكِ وَهُوَ الْقَطْعُ يُقَالُ سَيْفٌ نَهَيْكَ أَيْ قَاطِعٌ وَمَعْنَاهُ قَطَعَ الْحُرْمَةَ بِمَا  
لَا يَحِلُّ وَفِي تَأْجِ الْمَصَادِرِ الْإِنْتِهَاكِ حُرْمَةً كَسِي شَكْسْتَن (الضَرْبُ) خَيْرٌ إِنْ (بِمَا لَا  
يُطِيقُهُ الْبَدَنُ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ الْمَعْنَى جَرَحَ يَنْقُضُ الْبُنْيَةَ (۱) ظَاهِرًا وَ  
بَاطِنًا فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ يَقَعُ الْجَنَایَةُ قَصْدًا عَلَى النَّفْسِ الْحَيَوَانِيَّةِ الَّتِي بِهَا الْحَيَوَةُ  
فَتَكُونُ أَكْمَلُ)

**ترجمہ و تشریح:-** (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ دلالت النص کی چوتھی مثال کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں) اور جیسے صاحبین کے نزدیک بھاری چیز سے مارنے سے قتل واقع ہونے کی صورت میں قصاص کا واجب ہونا حضور ﷺ کے قول ”لا قود الا بالسيف“ کی دلالت کے ساتھ چنانچہ لفظ حدیث میں دو احتمال ہیں۔ (۱) قصاص صرف تلوار کے ساتھ قائم کیا جائیگا۔ (یعنی تلوار کے علاوہ کسی اور آلہ قتل کے ساتھ قصاص نہیں لیا جائیگا۔) (۲) قصاص صرف اس قتل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ جو تلوار کے ساتھ واقع ہوا ہو۔ (تلوار یعنی آلہ قتل کے علاوہ اگر کسی اور شی کے ساتھ مثلاً کسی موٹی سوئی کے ساتھ کسی نے قتل کیا تو اس میں قصاص واجب نہ ہوگا۔)

اسلئے کہ وہ معنی جس سے حرمت نفس کے قطع کرنے کی جزاء کامل (قصاص) سمجھ میں آتی ہے۔ وہ ایسی شی کے ساتھ مارنا ہے جسکو بدن انسان برداشت نہیں کر سکتا۔ تو مصنف کا قول ”موجباً“ ”یفہم“ کی تفسیر سے حال ہے۔ اور مصنف کا قول ”عن انتہاک الخ“ جزاء کے ساتھ متعلق ہے اور انتہاک باب افعال کا مصدر ہے جسکا مجرد ”نہک“ آتا ہے اور اس کا معنی قطع کرنا ہے کہا جاتا ہے ”سيف نهيك اى سيف قاطع“ اور اس کا معنی ہے حرمت قطع کرنا ایسی شی کے ساتھ جو حلال نہیں۔ اور تاج المصادر میں ”الانتہاک“ حرمت کے شکستن“ کسی کی حرمت اور عزت کو توڑنا اور مصنف کا قول ”الضرب“ ”ان“ کی خبر ہے۔ اور بما لا يطيقه البدن ”الضرب“ کے ساتھ متعلق ہے۔

اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ معنی جس سے حرمت نفس کے قطع کرنے کی جزاء کامل (قصاص) سمجھ میں آتی ہے۔ وہ ایسا زخم ہے جو ظاہر اور باطناً ڈھانچہ کو توڑ دیتا ہے کیونکہ اس صورت میں اس نفس حیوانیہ پر جنایت قصد واقع ہوگی نفس حیوانیہ کے ساتھ حیوانیہ ہو تو اس وجہ سے وہ اکمل ہوگا، لہذا صرف آلہ جارحہ کے ساتھ قتل کرنے کی صورت میں قصاص واجب ہوگا۔ (مسئلہ اختلافیہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قتل بالمثقل کے ساتھ قصاص واجب نہیں ہوتا۔ البتہ اس میں دیت مغلطہ واجب ہوگی اور صاحبین اور جمہور علماء کے نزدیک قتل بالمثقل کے ساتھ قصاص واجب ہوگی۔ اور دونوں فریقوں نے ”لا قود الا بالسيف“ سے استدلال کیا۔ تو صاحبین کہتے ہیں کہ وہ معنی جو موجب للقصاص ہے۔ وہ ایسی شی کے ساتھ مارنا ہے جسکی برداشت کرنے کا بدن انسانی طاقت نہیں رکھتی۔ اور وہ مثقل اور بھاری چیز کے ساتھ مارنے میں بھی موجود ہے لہذا اگر کسی نے کسی مسلمان کو کسی بھاری چیز کے ساتھ مارا اور اسکی موت واقع ہوگئی تو اس مارنے والے کو قصاص میں قتل کرینگے اور

یہ حکم ”لا قود الا بالسیف“ سے دلالت ثابت ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ وہ معنی جو موجب قصاص ہے۔ وہ ایسا زخم ہے جو انسانی ڈھانچہ کو ظاہراً اور باطناً توڑ دیتا ہے۔ اور یہ معنی الہ جرحہ کے ساتھ قتل کرنے میں موجود ہے لہذا حدیث کسی بھاری چیز کے ساتھ مارنے کی صورت میں موت واقع ہونے کی وجہ سے وجوب قصاص پر دلالت نہیں کرتی واللہ اعلم

(وَكُوجُوبِ الْكَفَّارَةِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْقَتْلِ الْعَمْدِ وَالْيَمِينِ الْغُمُوسِ  
بِدَلَالَةِ نَصِّ وَارِدٍ فِي الْخَطَاءِ وَالْمَعْقُودَةِ أَوْجَبَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ الْكَفَّارَةَ فِي  
الْقَتْلِ الْعَمْدِ بِدَلَالَةِ نَصِّ وَرَدٍ فِي الْخَطَاءِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ  
رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَأَوْجَبَ الْكَفَّارَةَ فِي الْغُمُوسِ بِدَلَالَةِ نَصِّ وَرَدٍ فِي الْمَعْقُودَةِ وَهُوَ قَوْلُهُ  
تَعَالَى "وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ الْآيَةُ (لأنه لما أوجب في  
الْقَتْلِ الْخَطَاءِ الْكَفَّارَةَ مَعَ وَجُودِ الْعُدْرِ فَأَوْلَى أَنْ تَجِبَ بِدُونِهِ وَإِذَا وَجَبَتْ فِي  
الْمَعْقُودَةِ إِذَا كَذَبَتْ فَأَوْلَى أَنْ تَجِبَ فِي الْغُمُوسِ وَهِيَ كَاذِبَةٌ فِي الْأَصْلِ لَكِنَّا  
نَقُولُ الْكَفَّارَةَ عِبَادَةً لِيَصِيرَ ثَوَابُهَا جَبْرًا لِمَا إِرْتَكَبَ فَلِهَذَا تُؤْذَى بِالصُّومِ وَفِيهَا  
مَعْنَى الْعُقُوبَةِ لِأَنَّهَا جَزَاءٌ يَزْجُرُهُ عَنْ إِرْتِكَابِ الْمُحْظُورِ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ سَبَبُهَا  
دَائِرًا بَيْنَ الْحَظَرِ وَلَا بَاحَةِ كَقَتْلِ الْخَطَاءِ وَالْمَعْقُودَةِ فَإِنَّ الْيَمِينَ مَشْرُوعَةٌ  
وَالْكَذِبُ حَرَامٌ فَأَمَّا الْعَمْدُ وَالْغُمُوسُ فَكَبِيرَةٌ مُحَضَّةٌ وَهِيَ لَا تَلَايِمُ الْعِبَادَةَ وَهِيَ  
تَمْحُو الصَّغَائِرَ لَا الْكَبَائِرَ. وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ)

**ترجمہ و تشریح:-** اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دلالت النص کی پانچویں اور چھٹی مثال کا ذکر کیا ہے لیکن یہ دونوں مثالیں حضرات شافعیہ کے نزدیک ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ دلالت النص کی مثالیں نہیں ہیں۔  
ملاحظہ قتل پانچ قسم پر ہے۔ (۱)..... قتل عمد (۲)..... قتل شبیہ بالعمد (۳)..... قتل خطاء (۴)..... قتل جاری مجرا  
خطاء (۵)..... قتل بسبب۔

(۱)..... امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قتل عمد ایسی شے کے ساتھ مارنا ہے جو اجزاء میں تفریق پیدا کرتا ہو یعنی الہ جرحہ یعنی وہ الہ جو قتل کے لئے وضع ہوا ہے، کے ساتھ قتل کرنا قتل عمد کہلاتا ہے۔

(۲).....قتل شبیه بالعمد ہو عند ابی حنیفہ ضرب بما لا یفرق الاجزاء، وعندہما قتل العمد ضرب قصداً بما لا یطیقه البدن غالباً۔

(۳).....قتل الخطاء ہو قتل عن اختیار و قصد فی نفس الفعل دون المفعول مثلاً ایک آدمی شکار مارنے کے لئے فائر کرتا ہے۔ اور وہ کسی انسان کو لگ جاتا ہے تو فائر تو اس نے اپنے اختیار سے کیا لیکن نشانہ غلط ہوا۔ یا مثلاً کوئی چیز دور سے دیکھ کر اسکو شکار سمجھ لیا اور اس پر فائر کیا لیکن وہ شکار نہیں تھا۔ بلکہ انسان تھا تو یہ دونوں صورتیں قتل خطاء کی ہیں۔

(۴) والقتل الجاری مجری الخطاء ہو القتل لا عن اختیار جیسے مثلاً ایک آدمی اوپر سو رہا ہے اور اس نے کروٹ تبدیل کی تو نیچے کسی کے اوپر گرا اور نیچے سونے والا مر گیا تو اس میں گرنے والے کا کوئی اختیار نہیں۔

(۵) القتل بسبب ہو قتل لا یكون عن مباشرة بل عن السبب جیسے ایک آدمی نے کسی کی زمین میں کنواں کھودا پھر وہاں سے کوئی شخص گزر رہا تھا اور وہ اس کنویں میں گر اور فوت ہو گیا، تو ادھر اس قتل کا سبب اس آدمی کا کنواں کھودنا ہے اور علت اس آدمی کا قتل ہے۔

تو قتل عمد میں ہمارے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قتل عمد میں بھی کفارہ واجب ہوتا ہے۔

اور دوسری قسم جو شبیہ بالعمد ہے۔ اسمیں ہمارے یہاں دو قول ہیں۔

(۱) عمد کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے اس میں کفارہ نہیں ہے اور اسلئے کہ قتل شبیہ بالعمد میں گناہ کامل ہونے کی وجہ سے دیت مغلطہ واجب ہوتی ہے۔ تو اس وجہ سے اس میں کفارہ نہ ہوگا اسلئے کہ وجوب کفارہ تخفیف کی قبیل سے ہے۔

(۲) خطاء کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے اس میں کفارہ واجب ہوگا اور تیسری قسم جو قتل خطاء اور قتل جاری مجری خطاء ہیں میں کفارہ واجب ہوگا۔

اور پانچویں قسم میں بالاتفاق کفارہ نہیں ہے۔

قسم کی تین قسمیں ہیں۔ (۱).....بیمن لغو۔ (۲).....بیمن غموس (۳).....بیمن منعقدہ۔ بیمن لغو ہمارے نزدیک ماضی پر سچ سمجھ کر جھوٹی قسم کھانا ہے۔ اور حضرات شافعیہ کے نزدیک آدمی کا قول واللہ اور علی واللہ وغیرہ ہیں اس قسم میں بالاتفاق کفارہ نہیں ہے۔



یمین غموس ماضی کے کسی واقعہ پر جان بوجھکر جھوٹی قسم کھانا ہے۔ اس قسم میں ہمارے نزدیک گناہ لازم ہو جاتا ہے۔ اور اس میں کوئی کفارہ نہیں جبکہ حضرات شافعیہ اس کو یمین منعقدہ پر قیاس کر کے اکسین کفارہ کے قائل ہیں۔ یمین منعقدہ مستقبل کے متعلق قسم کھانا۔ مثلاً یوں کہنا کہ خدا کی قسم میں فلاں کام نہیں کروں گا۔ تو پھر اگر کر لیا تو کفارہ واجب ہوگا اور اگر نہیں کیا تو اپنے قسم میں بری ہو جائیگا۔

اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ کریں۔

اور جیسے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ کا واجب ہونا اور اسی طرح یمین غموس میں کفارہ کا واجب ہونا اس نص کی دلالت کے ساتھ جو قتل خطاء میں اور اس نص کی دلالت کے ساتھ جو یمین منعقدہ کے کفارہ میں وارد ہوئی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے قتل عمد میں کفارہ واجب قرار دیا اس نص کی دلالت کے ساتھ جو قتل خطاء میں وارد ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ومن قتل مؤمنا خطاء فتحریر رقبة مؤمنة (الایہ سورۃ النساء آیت ۹۲) اور جس نے کسی مؤمن کو خطاء قتل کیا تو اس پر مؤمن غلام کو آزاد کرنا (اور ایسی دیت جو مقتول کے اہل کو سپرد کی جائے واجب ہے ہاں اگر مقتول کے اہل بیت چھوڑ ہی دیں تو الگ بات ہے اخیر میں فرمایا کہ اگر مسلمان غلام دستیاب نہ ہو پھر دو مہینے لگاتا روزے رکھنا ہے یہ اللہ کی طرف سے توبہ قبول ہونے کے لئے شرط ہے اور اللہ عز وجل علم والے حکمت والے ہیں۔)

اور اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ نے یمین غموس میں کبھی کفارہ واجب قرار دیا اس نص کے ساتھ جو یمین منعقدہ کے کفارہ میں وارد ہوا ہے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته (الایہ۔ (ماندہ ۸۹)) اور طریقہ استدلال یہ ہے کہ اسلئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے قتل خطاء میں باوجود عذر خطاء کے کفارہ واجب کیا ہے۔ تو قتل عمد جس میں کوئی عذر بھی نہیں میں کفارہ بطریقہ اولیٰ واجب ہوگا۔

اور اسی طرح جب اللہ تعالیٰ نے یمین منعقدہ کے جھوٹی ہونے کی صورت میں (حادث ہونے کی وجہ سے) کفارہ واجب کیا تو یمین غموس تو ابتداء جھوٹی قسم ہے اسلئے اس میں بطریقہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا۔ لیکن ہمارے علماء جواب میں فرماتے ہیں کہ کفارہ عبادت ہے اور اس کا ثواب اس گناہ کا جبرہ بنتا ہے جس کا آدمی نے ارتکاب کیا ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ کفارہ روزے کے ساتھ بھی اداء ہوتا ہے۔ اور اس کفارہ میں عقوبت اور سزا کا معنی بھی موجود

ہے۔ چنانچہ یہ کفارہ ایسا بدلہ ہے جو اسکو گناہ کے ارتکاب سے روکے گا لہذا اسکا سبب حرمت اور جواز میں دائر ہونا چاہیے۔ جیسے قتل خطاء اور یحییٰ منعقدہ (چنانچہ شکار کرنا حلال ہے لیکن نشانہ باندھنے میں بے احتیاطی کرنا حرام ہے) اور قسم کھانا جائز ہے اور جھوٹ حرام ہے جہاں تک قتل عمد اور یحییٰ غموس کا تعلق ہے تو وہ دونوں کبیرہ محضہ ہیں اور وہ عبادت کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتے نیز عبادت سے صغائر معاف ہوتے ہیں کبائر معاف نہیں ہوتے اللہ عزوجل نے فرمایا ان الحسنات یذهبن السیئات الایہ۔ نیکیاں گناہوں کو ختم کرتی ہیں۔

(فَإِنْ قِيلَ يَنْبَغِي أَنْ لَا تَجِبَ فِي الْقَتْلِ بِالْمُتَقِلِّ لِأَنَّهُ حَرَامٌ مَحْضٌ) هَذَا إِشْكَالٌ عَلَى قَوْلِهِ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ سَبَبُهَا دَائِرًا بَيْنَ الْحَظَرِ وَالْبَاحَةِ فَإِنَّ الْقَتْلَ بِالْمُتَقِلِّ حَرَامٌ فَيَجِبُ أَنْ لَا تَجِبَ فِيهِ الْكَفَّارَةُ. (قُلْنَا فِيهِ شَبَهَةُ الْخَطَاءِ) أَيْ فِي الْقَتْلِ بِالْمُتَقِلِّ شَبَهَةُ الْخَطَاءِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِأَلَّةِ الْقَتْلِ (وَهِيَ) أَيْ الْكَفَّارَةُ مِمَّا يُحْتَاطُ فِي إِبْتَائِهِ فَتَجِبُ بِشَبَهَةِ السَّبَبِ وَالسَّبَبُ الْقَتْلُ الْخَطَاءُ.

**ترجمہ و تشریح:-** (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک اعتراض اور اسکے جواب کا ذکر کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ) اگر کوئی کہے (کہ جب کفارہ عبادت ہے اور اسکا ثواب اس گناہ کا جبرہ بنتا ہے۔ جسکا اس شخص نے ارتکاب کیا ہوتا ہے تو اس وجہ سے اس کفارہ کا سبب حرمت اور اباحت میں دائر ہونا چاہیے تو اگر یہ بات ہے تو پھر ہونا چاہیے کہ قتل بالمتقل (جس سے تم قتل شبیہ بالعمد کے ساتھ تعبیر کرتے ہو) میں بھی کفارہ واجب نہ ہو اسلئے کہ وہ بھی حرام محض ہے۔

قلنا الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ قتل بالمتقل میں شبہ خطاء ہے اسلئے کہ وہ القتل نہیں۔ (اور ادب سکھانا جائز ہے لیکن ایسے موٹے ڈنڈے کے ساتھ پھر خاص طور سے ایسے جگہ پر مارنا جس سے موت واقع ہونے کا خطرہ ہو یہ حرام ہے۔ تو گویا یہ بھی دائر بین الحظر والا باحہ ہو گیا)

اور کفارہ ایسی چیز ہے کہ اسکے وجوب میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے۔ اسلئے کہ اگر کفارہ واجب نہ ہو اور ادا کیا جائے تو نفل کا ثواب ہوگا۔ لیکن اگر واجب ہو اور ادا نہ کیا جائے تو خالص گناہ ہوگا (تو اس وجہ سے سبب جو کہ قتل خطاء ہے کے شبہ کے ساتھ کفارہ واجب ہوگا۔

(فَإِنْ قِيلَ يَنْبَغِي أَنْ تَجِبَ فِيمَا إِذَا قُتِلَ مُسْتَمِئًا عَمْدًا فَإِنَّ الشَّبَهَةَ قَائِمَةً) هَذَا

إشكالٌ على قوله فيه شبهة الخطأ فإن قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب  
المحل فإن المستأمن كافر حربى فظنه محلاً يباح قتله كما إذا قتل مسلماً ظنه  
صيداً أو حربياً وإذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي أن تجب فيه الكفارة كما فى القتل  
بالمثقل تجب الكفارة بشبهة الخطأ

(قلنا الشبهة فى محل الفعل فاعتبرت فى القود فإنه مقابل بالمحل من وجه  
لقوله أن النفس بالنفس فأما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفى  
المثقل الشبهة فى الفعل فأوجب الكفارة وأسقطت القصاص فإنه جزاء الفعل  
أيضاً من وجه) يعنى شبهة الخطأ فى قتل المستأمن إنما هى فى محل الفعل لا فى  
الفعل

فإن قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء  
المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب  
القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل  
الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة فى قتل المستأمن أما القتل بالمثقل فإن  
شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو  
الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو  
القصاص حتى لم يجب القصاص فيه.

وينبغى أن يعلم أن الشبهة مما ثبتت الكفارة ويسقط القصاص وإنما قلنا إن القصاص  
من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل أما الأول فلقوله تعالى إن النفس  
بالنفس الآية وكونه حقاً لا ولياً للمقتول يدل على هذا وأما الثانى فلأنه شرع ليكون  
زاجراً عن هدم بنيان الرب والزواج كالحدد والكفارات إنما هو اجزاية الأفعال  
ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل.

**ترجمه وتشریح :-** (جب مصنف رحمہ اللہ نے اعتراض سابق کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ قتل بالمثقل

میں کفارہ اسلئے واجب ہوتا ہے کہ اس میں قتل خطاء کے ساتھ مشابہت ہے بایں معنی کہ اس شخص نے قتل کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ بلکہ اتفاقاً قتل واقع ہوا جیسا کہ قتل خطاء میں شکار قتل کرنے کا ارادہ ہوتا ہے۔ لیکن نشانہ باندھنے میں خطا واقع ہونے کی وجہ سے قتل واقع ہوتا ہے۔ تو اعتراض ہوا کہ

اگر کوئی کہے کہ پھر اگر کوئی متامن کو عمدہ قتل کر لے تو اس میں بھی کفارہ واجب ہونا چاہیے اسلئے کہ اس میں بھی شبہ موجود ہے۔ اسلئے کہ قتل متامن میں بھی محل کی وجہ سے خطاء کا شبہ موجود ہے چنانچہ متامن کا فرحربى ہے۔ (لیکن کچھ وقت کے لئے امن لیکر دار اسلام میں آیا ہے۔ لہذا اس وقت کے بعد اگر وہ دار اسلام سے نکلے اور دار حرب نہ جائے۔ تو پھر اس کا قتل عام حربی کی طرح مباح محض ہو جاتا ہے۔) تو اسلئے اس قتل کرنے والے نے اسکو ایسا محل سمجھا ہوگا جس کا قتل مباح ہے۔ جیسا اگر کوئی آدمی مسلمان شخص کو شکار یا حربی سمجھ کر قتل کرے تو وہ قتل خطاء ہوتا ہے (تو اس طرح متامن کو حربی سمجھ کر قتل کرنا بھی قتل خطاء ہوگا) اور جب اس میں خطاء ہونے کا شبہ موجود ہے۔ تو پھر اس حربی متامن کے قتل میں بھی کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ جس طرح قتل بالمقتل میں قتل خطاء ہونے کے شبہ کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔

قلنا الخ ہم اس اعتراض کے جواب میں کہتے ہیں کہ قتل متامن میں شبہ محل فعل میں ہے۔ تو اسلئے قصاص میں اس کا اعتبار کیا گیا اسلئے کہ قصاص محل کے مقابل ہے۔ اللہ عز وجل کے اس ارشاد کی وجہ سے ”ان النفس بالنفس“ نفس نفس کے بدلہ میں ہے۔ اور جہاں تک متامن کے قتل کا عمل ہے۔ تو یہ تو عمدہ محض ہے۔ اور کفارہ چونکہ جزاء فعل ہے (تو جب متامن کو قتل کرنا عمدہ محض ہے۔ تو اسلئے فعل میں شبہ خطاء نہ ہونے کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔) اور قتل بالمقتل میں شبہ فعل میں ہے۔ (کیونکہ ضرب اس نے ایک ایسی چیز کے ساتھ کی ہے جو نفس انسانی برداشت نہیں کر سکتا۔) تو اسلئے اس میں کفارہ واجب ہوگا اور قصاص ساقط ہوگا اسلئے کہ قصاص ایک اعتبار سے جزاء فعل بھی ہے (اور فعل میں خطاء کا شبہ ہے اور قصاص اس وقت واجب ہوتا ہے جب فعل عمدہ واقع ہوا ہو۔)

مصنف فرماتے ہیں کہ حربی متامن کو قتل کرنے میں شبہ فقط محل فعل میں ہے۔ اور خود فعل میں نہیں ہے اسلئے کہ متامن حربی کو قتل کرنا فعل قتل کے اعتبار سے صرف قصد اور ارادہ ہے تو اسلئے شبہ کا اعتبار صرف جزاء محل میں ہوگا اور قصاص ایک اعتبار سے جزاء محل ہے تو اسلئے جزاء محل میں شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے متامن حربی کے قتل کے ساتھ قصاص واجب نہ ہوگا۔ اور اس شبہ کا اعتبار جزاء الفعل یعنی کفارہ میں کسی اعتبار سے بھی نہیں کیا۔ تو اسلئے

مستامن حربی کے قتل میں کفارہ واجب نہ ہوا۔ البتہ قتل بالمشغل میں فعل کے اعتبار سے شبہ خطا موجود ہے۔ تو اسلئے اس شبہ کا اعتبار اس شی میں جو کہ ہر اعتبار سے جزاء الفعل ہے یعنی کفارہ میں کر دیا گیا۔ (تو قتل بالمشغل میں کفارہ واجب ہوا اور) قصاص واجب نہ ہوا۔

(اعتراض ہوا کہ مستامن حربی کے قتل میں شبہ خطا کا اعتبار کرتے ہوئے آپ نے کہا کہ قصاص ساقط ہوا اور قتل بالمشغل میں شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے آپ نے کہا کہ کفارہ واجب ہوا تو دونوں میں فرق کیا ہے۔ تو اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ جاننا چاہیے کہ شبہ کفارہ کو ثابت کرتا ہے (اسلئے کہ احتیاط کفارہ کے ثابت ہونے میں ہے۔) اور قصاص کو ساقط کرتا ہے۔ (اسلئے کہ حدود اور قصاص شیمات سے ساقط ہوتے ہیں) پھر اعتراض ہوا کہ آپ کے بیان میں تضاد ہے۔ اسلئے کہ آپ نے ایک مرتبہ قصاص و جزاء الحکل قرار دیا۔ اور پھر دوبارہ اسکو جزاء الفعل قرار دیا۔ تو مصنفؒ نے اسکے جواب میں فرمایا) کہ ہم نے جو یہ کہا کہ قصاص ایک اعتبار سے جزاء الحکل اور دوسرے اعتبار سے جزاء الفعل ہے۔ تو اسکی جزاء الحکل ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ان النفس بالنفس الا یہ“ ہے کیونکہ اس میں آدمی کو آدمی کے مقابلہ میں ذکر کیا ہے۔ اور قصاص کا اولیاء مقتول کا حق ہونا بھی اسکا تقاضا کرتا ہے۔ کہ یہ جزاء الحکل ہے۔ (کیونکہ قاتل نے اولیاء مقتول کے خاندان کے ایک آدمی میں قتل کر کے انکو غم پہنچایا ہے۔ تو وہ اپنے مقتول کے قاتل کو سرعام قصاصاً قتل کروا کر اپنے دل کو تسکین پہنچا بیٹھے)

اور قصاص جزاء الفعل اسلئے قرار دیا۔ کہ قصاص اسلئے مشروع ہوا ہے کہ یہ قصاص رب تعالیٰ کے بیان (انسان) کو ڈھانے سے مانع بن جائے۔ اور زواج حدود اور کفارات کی طرح جزاء الافعال ہوتے ہیں۔ اور جب کئی لوگ ایک آدمی کے قتل میں شریک ہو تو پھر قصاصاً سب کو قتل کیا جاتا ہے۔ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قصاص جزاء الفعل ہے۔ (اسلئے کہ اگر صرف جزاء الحکل ہو اور جزاء الفعل نہ ہو تو ایک آدمی کے بدلہ میں کئی لوگوں کو قتل کرنا جائز نہ ہوتا۔ واللہ اعلم)

(وَالْقَابِثُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ كَالثَّابِتِ بِالْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ إِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ وَهُوَ فَوْقَ

الْقِيَاسِ لِأَنَّ الْمَعْنَى فِي الْقِيَاسِ مُدْرِكٌ رَأْيًا لَا لُغَةً بِخِلَافِ الدَّلَالَةِ فَيُثَبِّتُ بِهَا مَا

يُنْذَرُ بِالشُّبُهَاتِ وَلَا يَثْبُتُ ذَا بِالْقِيَاسِ) أَيْ مَا يُنْذَرُ بِالشُّبُهَاتِ كَمَا لِلْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذْ رَوَا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ. وَاعْلَمْ أَنَّ فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ الْمَذْكُورَةِ فِي

الْمَتْنِ كَلَامًا فِي أَنَّهَا ثَابِتَةٌ بِدَلَالَةِ النَّصِّ أَمْ بِالْقِيَاسِ فَعَلَيْكَ بِالتَّأْمُلِ فِيهَا.

**ترجمہ و تشریح:-** اور وہ حکم جو دلالت النص سے ثابت ہو۔ وہ اس حکم کے ساتھ جو عبارت النص یا اشارۃ النص سے ثابت ہو۔ برابر ہے لیکن جب عبارت النص اور اشارۃ النص میں یا اشارۃ النص اور دلالت النص میں یا دلالت النص اور اقتضاء النص میں تعارض ہو جائے تو پھر تعارض کی صورت میں اول الذکر کو ترجیح ہوتی ہے۔

(عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض کی مثال ہے کہ آپ ﷺ نے خواتین کے بارے میں فرمایا ”انھن ناقصات عقل و دین فقیل ما نقصان دینھن قال تقعد احدیھن فی قعر بینھا لا تصلی“ تو یہ حدیث عورتوں کے ناقصات العقل ہونے میں نص ہے اسلئے کہ ان کی عقل کے نقصان کے لئے حدیث کو چلایا گیا ہے۔ لیکن اشارۃ النص کے ساتھ حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہیں اور اسی سے امام شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے۔ اسلئے کہ عورت کے حیض کا اکثر مدت جب ہر مہینہ میں پندرہ دن ہوں تو پھر عورت نصف عمر میں نماز اور روزہ چھوڑنے والی ہوگی۔

اور یہ حدیث ابو امامہ باہلی رضی اللہ عنہ کی روایت کے ساتھ معارض ہے۔ اس میں آپ ﷺ سے منقول ہے ”اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام“ تو یہ حدیث مدت حیض کے بیان میں عبارت النص ہے اسلئے کہ بیان مدت کے لئے اسکو چلایا گیا ہے۔ تو بیان مدت حیض میں عبارت النص جو حدیث ابو امامہ اور اشارۃ النص جو گذشتہ حدیث ہے۔ میں تعارض ہوا تو عبارت النص کو ترجیح دیکر کہیں گے۔ کہ اقل مدت حیض تین دن اور اکثر مدت حیض دس دن ہیں اور اشارۃ النص اور دلالت النص میں تعارض کی مثال یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ قتل عمد میں کفارۃ کے وجوب کے قائل ہیں۔ اس نص کی دلالت کے ساتھ جو قتل خطاء میں وارد ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کا ارشاد قتل عمد کے بیان میں ”ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جہنم الا یہ“ (سورۃ النساء آیت ۹۳) سے اشارۃ النص کے طور پر معلوم ہوتا ہے کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے اسلئے کہ قتل عمد کی پوری جزاء اللہ تعالیٰ نے جہنم قرار دی ہے۔ تو اگر کفارہ بھی اس میں واجب ہو تو پھر پوری جزاء جہنم نہ ہوگی۔ تو اشارۃ النص کو ترجیح دیتے ہوئے کہیں گے کہ قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

پھر یہ عبارت النص کو اشارۃ النص پر اسلئے ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ کہ وہ مقصود بالسوق ہوتا ہے۔ بخلاف اشارۃ النص کے کہ اس میں سوق نہیں ہوتا۔ اور اشارۃ النص کو دلالت النص پر اسلئے ترجیح ہے کہ اشارۃ النص کے ساتھ

جو ثابت ہوتا ہے وہ ثابت بالنظم والمعنی ہوتا ہے اور دلالت النص سے جو ثابت ہوتا ہے وہ فقط ثابت بمعنی النص ہوتا ہے۔ اور دلالت النص کو انتفاء النص پر اسلئے ترجیح حاصل ہے کہ ثابت بالانتفاء ثابت بمعنی النظم نہیں ہوتا جبکہ ثابت بدلالة النص ثابت بمعنی النص ہوتا ہے۔)

اور دلالت النص کا درجہ قیاس سے اوپر ہے اسلئے کہ وہ معنی جو قیاس میں علت بنتا ہے۔ وہ راۓ سے معلوم ہوتا ہے۔ بخلاف دلالت النص کے کہ وہ معنی جو دلالت النص میں حکم کے لئے علت بنتا ہے وہ لغت سے معلوم ہوتا۔ (اور لغت چونکہ قطعی اور قیاس ظنی ہے) اسلئے دلالت النص سے وہ حکم ثابت ہوگا جو شہادت سے دفع ہو جاتا ہے۔ اور وہ حکم جو شہادت سے دفع ہوتا ہے۔ وہ قیاس سے ثابت نہیں ہوتا جیسے حدود اور قصاص حضور ﷺ نے فرمایا ”ادرو الحدود بالشبہات“ حدود کو شہادت سے زائل کرو۔

اور یہ بات ملحوظ خاطر رہے۔ کہ بعض مسائل جو متن میں مذکور ہیں۔ ان میں اختلاف ہے کہ آیا وہ دلالت النص سے ثابت ہیں یا قیاس سے لہذا آپکو خود اس میں غور اور تدبر سے کام لینا چاہیے۔ (چنانچہ وجوب کفارہ فی قتل العمد بدلالة نص ورد فی قتل الخطاء۔ اور وجوب القصاص فی القتل بالمشغل بدلالة نص ورد فی العمد بقولہ لا قود الا بالسيف اسی قبیل سے ہیں پہلے مسئلہ میں ہمارا اختلاف امام شافعیؒ کے ساتھ ہے اور دوسرے مسئلہ میں صاحبین کا اختلاف امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہے۔ واللہ اعلم)

(وَأَمَّا الْمُقْتَضَىٰ فَنَحْوُ أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنْی بِالْفِ يَقْتَضِي الْبَيْعَ ضَرْوَةً صَحَّةِ الْعَتَقِ) فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ بَعَّ عَبْدَكَ عَنْی بِالْفِ وَكُنْ وَكِيلِي فِي الْإِعْتَاكِ فَيُثْبِتُ أَيُّ الْبَيْعِ (بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ وَلَا يَكُونُ كَالْمَلْفُوظِ حَتَّى لَا يَثْبُتَ شَرْوَةٌ) أَي لَا يَجِبُ أَنْ يَثْبُتَ جَمِيعُ شُرُوطِهِ بَلْ يَثْبُتُ مِنَ الْأَرْكَانِ وَالشَّرُوطِ مَا لَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطُ أَصْلًا لَكِنْ مَا يَحْتَمِلُ سَقُوطَهُ فِي الْجُمْلَةِ لَا يَثْبُتُ (فَقَالَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ) هَذَا تَفْرِيعٌ لِمَا مَرَّ أَنَّهُ لَا يَثْبُتُ شَرْوَتُهُ (لَوْ قَالَ أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنْی بِغَيْرِ شَيْءٍ أَنَّهُ يَصِحُّ عَنِ الْأَمْرِ وَتَسْتَعْنِي الْهَبَةُ عَنِ الْقَبْضِ وَهُوَ شَرْطُ كَمَا يَسْتَعْنِي الْبَيْعُ ثَمَةً عَنِ الْقَبُولِ وَهُوَ رُكْنٌ قُلْنَا يَسْقُطُ مَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطُ وَالْقَبُولُ مِمَّا يَحْتَمِلُهُ) أَي الْقَبُولُ بِاللِّسَانِ فِي الْبَيْعِ مِمَّا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ (كَمَا فِي التَّعَاطِي لَا الْقَبْضِ) أَي فِي الْهَبَةِ.

**ترجمہ وتشریح:**۔ اور بہر حال مقتضی (اسم فاعل کا مینہ ہے ض کے کسرہ کے ساتھ ہے تو اسکی مثال) جیسے اسکا قول ”لا اعتق عبدک عنی بالف“ تو یہ کلام عتق کے صحیح ہونے کے لئے بدیہی طور پر بیع کا تقاضا کرتا ہے۔ تو یہ ایسا ہوا کہ گویا اس شخص نے کہا کہ اپنا غلام مجھ پر ایک ہزار درہم کے بدلے بیچو اور آزاد کرنے کے لئے میرے وکیل بن جاؤ۔ اور اسکو میری طرف سے آزاد کرو۔ تو بیع اس کلام میں بقدر ضرورت ثابت ہوگی۔ اور یہ بیع محفوظ کی مانند نہ ہوگی۔ یہاں تک کہ اسکی تمام شروط ثابت ہو جائیں۔ یعنی اس بیع کی تمام شروط کا ثابت ہونا واجب نہیں۔ بلکہ ارکان اور شروط بیع میں سے صرف وہ ثابت ہونگے جو سقوط کا احتمال قطعی طور پر نہیں رکھتے لیکن جو شروط فی الجملہ سقوط کا احتمال رکھتے ہیں وہ ثابت نہیں ہونگے۔

”لا یثبت شروطہ“ پر تفریع کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا پس امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اگر ایک آدمی نے کسی سے کہا۔ ”اعتق عبدک عنی بغير شیء“ (اور اس شخص نے کہنے والے کے کہنے پر اس غلام کو آزاد کیا) تو یہ آمر کی جانب سے ہو جائیگا۔ (اور یہاں اقتضاء ہبہ ثابت ہو جائیگا۔ جیسا کہ پچھلی مثال میں اقتضاء بیع ثابت ہوئی تھی۔ اور ہبہ میں اگر موصوبہ کا قبض کرنا شرط ہے لیکن ادھر ہبہ قبض سے شرط ہونے کے باوجود مستغنی ہوگا جس طرح وہاں بیع قبول سے باوجود رکن ہونے کے مستغنی ہوا تھا۔

تو ہم (جہور احتاف امام ابو یوسف سے) کہیں گے کہ جو چیز سقوط کا احتمال رکھتی ہے صرف وہی ساقط ہوگی۔ اور چونکہ قبول ہی سقوط کا احتمال رکھتا ہے یعنی زبان سے قبول کرنا بیع میں سقوط کا احتمال رکھتا ہے۔ جیسا کہ بیع تعاطی میں ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی دکان پر جاتا ہے اور ماچس کا ڈبہ اٹھاتا ہے اور ایک روپیہ رکھتا ہے۔ اور وہاں کوئی ایجاب اور قبول زبان سے نہیں ہوتا لیکن عملاً ہو جاتا ہے تو یہ جائز ہے۔) اور ہبہ میں قبض سقوط کا احتمال نہیں رکھتا۔

(وَلَا غَمُومٌ لِلْمُقْتَضَى) اِذَا كَانَ الْمَعْنَى الْمُقْتَضَى مَعْنَى تَحْتَهُ الْفَرَادُ لَا يَجِبُ اَنْ

يُثَبِّتَ جَمِيعَ اَفْرَادِهِ (لَا اِنَّهُ ثَابِتٌ ضَرْوَرَةً فَيَقْدَرُ بِقَدْرِهَا وَلَمَّا لَمْ يَغْمُ لَا يَقْبَلُ

التَّخْصِصَ فِي قَوْلِهِ وَاللَّهِ لَا أَكُلُ لِأَنَّ طَعَامًا ثَابِتٌ اِقْتِضَاءً وَابْتِغَاءً لَا تَخْصِصَ

إِلَّا فِي اللَّفْظِ فَإِنْ قِيلَ يَقْدَرُ أَكْلًا) وَهُوَ مَصْدَرٌ ثَابِتٌ لُغَةً وَدَلَالَةُ الْفِعْلِ عَلَى الْمَصْدَرِ

بِطَرِيقِ الْمَنْطُوقِ لِأَنَّهَا دَلَالَةٌ تَضْمُنِيَّةٌ فَالْثَابِتُ لُغَةً عَلَى قِسْمَيْنِ حَقِيقِيٍّ مَنْطُوقٍ

كَالْمَصْدَرِ وَمَجَازِيٍّ مَحْذُوفٍ نَحْوُ وَاسَّالِ الْقَرْيَةَ (فَيَصِيرُ قَوْلُهُ لَا أَكُلُ أَكْلًا) وَ



نِيَّةُ التَّخْصِصِ فِي لَا أَكُلُ أَكْلًا صَحِيحَةً بِالِاتِّفَاقِ (قُلْنَا الْمَصْدَرُ الثَّابِتُ لُغَةً هُوَ

الدَّلَالُ عَلَى الْمَاهِيَةِ لَا عَلَى الْأَفْرَادِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ لَا أَكُلُ أَكْلًا فَإِنَّ "أَكْلًا" نَكْرَةً

فِي مَوَاضِعِ النَّفْيِ وَهِيَ عَامَّةٌ فَيَجُوزُ تَخْصِصُهَا بِالنِّيَّةِ)

**ترجمہ و تشریح:-** اور مقتضی کے لئے عموم نہیں۔ یعنی جب معنی مقتضی ایک ایسا معنی ہو جسکے نیچے متعدد افراد ہوں تو تمام افراد کا ثابت ہونا ضروری نہیں۔ اسلئے کہ مقتضی ضرورۃً ثابت ہے۔ (اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہو) تو وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے۔ (اور ضرورت ایک فرد سے پوری ہو جاتی ہے۔ تو زیادہ کا اعتبار کرنا بلا ضرورت ہوگا، مطلب یہ ہے کہ ہمارے احناف کے نزدیک مقتضی میں عموم کا احتمال نہیں جبکہ حضرات شافعیہ رحمہم اللہ مقتضی کے لئے عموم کے قائل ہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک مقتضی بمنزلہ نص ہے بمنزلہ قیاس نہیں ہے، تو ان کے نزدیک مقتضی میں عموم جائز ہے، جس طرح نص میں عموم جائز ہے، اور ہمارے نزدیک عموم الفاظ کے عوارض میں سے ہے اور مقتضی الفاظ کے قبل سے نہیں ہے)

اور جب مقتضی عام نہیں ہوتا تو تخصیص کو بھی قبول نہیں کریگا۔ (اسلئے کہ جسکے لئے عموم نہ ہو تو اسکے لئے تخصیص بھی نہیں ہوتی) اس آدمی کے اس قول میں جو وہ کہتا ہے "واللہ لا اکل" خدا کی قسم میں نہیں کھاؤں گا۔ اسلئے کہ یہاں "واللہ لا اکل" میں طعناً اقتضاء ثابت ہے۔ نیز مقتضی چونکہ معنی ہے اور تخصیص صرف لفظ میں ہوتی ہے۔ (اسلئے یہ تخصیص کو قبول نہیں کریگا۔ لہذا اگر اس شخص نے اپنی اس قسم کے بعد کچھ بھی کھایا تو حائث ہو جائیگا اور وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ میری مراد فلاں قسم کے طعام کی تھی)

فان قيل الخ۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہاں پر "واللہ لا اکل" میں "اکلا" کو مقدر مانیں گے اور وہ اکلا چونکہ مصدر ہے جو لفظ ثابت ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ فعل کی دلالت مصدر پر بطریقہ منطوق ہوتی ہے۔ اسلئے کہ (فعل چونکہ کل ہے اور مصدر اسکا جزو ہے اور لفظ کی دلالت جزو موضوع لہ پر تقسیمی ہوتی ہے تو) مصدر پر دلالت دلالت تقسیمی ہوتی ہے۔ تو (حاصل یہ ہوا کہ) ثابت لفظ کی دو قسمیں ہوں گی۔ (۱) حقیقی منطوق جیسے مصدر اور (۲) مجازی محذوف جیسے واسل القریۃ (تو واللہ لا اکل معنی) اسکے قول "واللہ لا اکل اکلا" کی طرح ہوگا۔ اور "واللہ لا اکل اکلا" میں تخصیص اور اکل دون اکل یعنی کسی خاص قسم کے کھانے کی نیت کرنا بالاتفاق صحیح ہے (تو اسکے قول "واللہ لا اکل" میں بھی صحیح ہوگا تو اگر وہ تخصیص کی نیت کرتا ہے تو حائث نہیں ہوگا۔)

قلنا الخ وہ مصدر جولختہ ثابت ہوتا ہے وہ ماہیت اور حقیقت پر دلالت کرتا ہے افراد پر دلالت نہیں کرتا اور یہاں ”لا اکل اکل“ میں ماہیت پر دلالت نہیں کرتا بلکہ افراد پر دلالت کرتا ہے۔ اسلئے کہ یہاں پر ”اکل“ مکرہ ہے جو تحت الہی واقع ہوا ہے۔ اور وہ عموم کے لئے ہوتا ہے۔ تو اس وجہ سے اسکی تخصیص جائز ہے۔ (تو خلاصہ یہ ہوا کہ ”واللہ لا اکل“ کو ”لا اکل اکل“ پر قیاس کرنا جائز نہیں اسلئے کہ ”لا اکل اکل“ میں مکرہ تحت الہی ہونے کی وجہ سے عموم ہے تو اس میں تخصیص کی نیت جائز ہے بخلاف ”واللہ لا اکل“ کے کہ یہاں طعاماً اقتضاء ثابت ہے۔ اور اقتضاء جو ثابت ہوتا ہے تو وہ ضرورۃ ثابت ہوتا ہے اور جو چیز ضرورۃ ثابت ہو تو وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور وہ ضرورت ادنی مقدار سے پوری ہو جاتی ہے تو جب اس میں عموم نہیں تو تخصیص بھی نہیں تو تخصیص کا دعویٰ کر کے اپنے آپ کو حنث سے نہیں بچا سکتا واللہ اعلم)

(فَإِنْ قِيلَ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَا أَكُلْ عَامًّا يَنْبَغِي أَنْ لَا يَحْنُثَ بِكُلِّ أَكَلٍ قُلْنَا إِنَّمَا يَحْنُثُ لِأَنَّهُ مُنْدَرِجٌ تَحْتَ مَا هِيَ الْأَكْلُ) فَإِنْ قَوْلُهُ لَا أَكُلْ مَعْنَاهُ لَا يُوجَدُ مِنْهُ مَا هِيَ الْأَكْلُ وَاعْدَمُ وَجُودِ مَا هِيَ الْأَكْلُ مَوْقُوفٌ عَلَى أَنْ لَا يُوجَدُ مِنْهُ فَرْدٌ مِنْ أَفْرَادِ الْأَكْلِ أَصْلًا فَالذَّلَالَةُ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ (لَا لِأَنَّ اللَّفْظَ يَدُلُّ عَلَى جَمِيعِ الْأَفْرَادِ) أَيْ بِطَرِيقِ الْمَنْطُوقِ

**ترجمہ و تشریح:-** اگر کوئی اعتراض کرے کہ جب اسکا قول ”لا اکل“ عام نہیں ہے تو پھر کسی چیز کے کھانے سے حانث نہیں ہونا چاہیے۔ (اسلئے کہ جو بھی چیز وہ کھائے گا تو وہ خاص ہوگا) ہم اس اعتراض کے جواب میں کہتے ہیں کہ طعام کے کھانے سے اسکا حانث ہونا اسلئے ہے کہ اسکا یہ عمل ماہیت اکل کے نیچے داخل ہے اسلئے کہ اسکے قول ”واللہ لا اکل“ کا معنی یہ ہے کہ اس سے ماہیت اکل موجود نہیں ہوگی اور ماہیت اکل کا موجود نہ ہونا اس پر موقوف ہے کہ اس سے افراد اکل میں سے کوئی فرد موجود نہ ہو۔ تو اس معنی پر دلالت چونکہ بطریقہ اقتضاء ہے نہ کہ اسلئے کہ لفظ تمام افراد پر بطریق المنطوق دلالت کرتا ہے، (اس لئے افراد اکل میں سے کسی ایک فرد کے پائے جانے سے حانث ہوگا)

(فَإِنْ قِيلَ إِنْ قَالَ لَا أَسَاكِنُ فَلَانًا وَنَوَى فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ تَصَحُّ نِيَّتُهُ وَالْبَيْتُ ثَابِتٌ

إِقْتِضَاءً قُلْنَا إِنَّمَا تَصَحُّ نِيَّتُهُ لِأَنَّ الْمَسَاكِنَةَ نَوْعَانِ قَاصِرَةٌ وَهِيَ أَنْ يَكُونَ فِي دَارٍ

واحدة و كاملة وهی هذه) أى المساكنة الكاملة هى التى يسكنان فى بيت واحد  
فنية البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية أحد محتملى  
اللفظ المشترك أو نية أحد نوعى الجنس و سیأتى تمامه فى هذا الفصل وقد  
غیرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخیر هكذا (فنوى الكامل ولذلك قلنا فى  
”انت طالق و طلقتك“ و نوى الثلث إن نية باطله لأن المصدر الذى یثبت  
من المتكلم إنشاء امر شرعى لا لغوى فیکون ثابتاً اقتضاءً بخلاف ”طلقى  
نفسک“ فإنه یصح نية الثلث لأن معناه افعلى فعل الطلاق فثبوت المصدر فى  
المستقبل بطریق اللغة فیکون كالمفروق كسائر أسماء الأجناس على ما یأتى)

**ترجمہ وتشریح:-** اگر کوئی اعتراض کرے کہ اگر کوئی آدمی یوں کہتا ہے ”لا اساکن فلانا“ اور اس سے ایک  
کمرہ میں رہنے کی نیت کرے تو اسکی نیت صحیح ہوتی ہے (اگر وہ اس شخص کے ساتھ ایک دار ”حویلی“ میں رہے۔ اور  
ایک کمرہ میں نہ رہے تو حادث نہیں ہوتا) حالانکہ یہاں بیت اور ”کمرہ“ اقتضاء ثابت ہے (اور آپ نے کہا ہے کہ  
اقتضاء کے لئے عموم نہیں اور جسکے لئے عموم نہ ہو تو اسکے لئے خصوص نہیں ہوتا تو پھر کمرہ میں رہائش کی نیت یہاں پر کیسے  
صحیح ہوتی ہے)

قلنا الخ (اس کلام میں بیت اقتضاء ثابت نہیں ہے بلکہ یہاں پر اس شخص نے قسم کھائی ہے کہ فلان صاحب کے ساتھ  
مساکنت نہیں کروں گا اور مساکنت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مساکنہ قاصرہ اور وہ یہ ہے کہ ایک دار اور ایک حویلی میں  
ہو۔ (۲) مساکنہ کاملہ اور وہ یہ ہے کہ دونوں ایک کمرہ میں اکٹھے رہ لیں۔ تو ایک ہی کمرہ میں رہائش کی نیت عموم  
مقتضی کے باب سے نہیں بلکہ لفظ مشترک کے دو متملین میں سے ایک محتمل اور ایک جنس کی دو انواع میں سے ایک  
نوع کی نیت کی قبیل سے ہے اور اسکی پوری تفصیل اسی فصل میں آرہی ہے اور یہاں پر میں (مصنف) نے متن کی  
عبارت میں تقدیم اور تاخیر کے ساتھ اس طرح تبدیلی کی ہے پس اس شخص نے کامل یعنی مساکنہ کاملہ جو بیت واحد میں  
ہوتی ہے۔ کی نیت کی ہے

اور اسی وجہ سے کہ مقتضی کے لئے عموم نہیں ہے۔ ہم (احناف) نے آدمی کی اپنی بیوی کو ”انت طالق اور  
طلقتك“ میں کہا ہے کہ اگر وہ تین طلاقوں کی نیت کرے تو اسکی نیت باطل ہوگی (اور صرف ایک طلاق واقع

ہوگی) اسلئے کہ وہ مصدر جو متکلم کی جانب سے ثابت ہوتا ہے۔ وہ امر شرعی کی انشاء ہے نہ کہ امر لغوی کی لہذا طلاق اقضاء ثابت ہوگی یعنی جب تک اس عورت کے ساتھ طلاق قائم نہ ہو تو اسکو ”انت طالق یا طلقک“ کہنا صحیح نہیں تو مطلب یہ ہوا کہ ”انت طالق یا طلقک“ کے ساتھ طلاق کا واقع ہونا اقضاء ثابت ہے اور اقضاء کے لئے عموم نہیں ہے تو اسلئے تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔)

بخلاف ”طلقى نفسک“ کے کہ یہاں تین کی نیت صحیح ہے۔ اسلئے کہ ”طلقى نفسک“ کا معنی ”افعلی فعل الطلاق“ ہے۔ تو مصدر کا ثبوت مستقبل میں یعنی امر کے صیغہ میں بطریقہ لغت ہے۔ تو یہ باقی اسماء اجناس کی طرح ملفوظ کی مانند ہوں گے، جیسا کہ آئندہ آجائیگا۔ (تو اس میں عموم کی نیت صحیح ہوگی اسلئے کہ جب مصدر کا ثبوت یہاں بطریقہ لغت ہے تو وہ مصدر چونکہ اسم جنس ہے اور اسکے لئے دو فرد ہیں فرد حقیقی اور وہ ”ایک“ ہے اور فرد حکمی اور وہ کل جنس ہے اور وہ حرہ میں تین طلاق اور باندی میں دو طلاق ہیں لہذا اگر اسکے نکاح میں حرہ ہوگی اور اس نے اسکو ”طلقى نفسک“ کہا اور تین کی نیت کی تو تین واقع ہوگی لیکن اگر دو کی نیت کی تو دو واقع نہیں ہوگی۔ اور اگر نکاح میں باندی ہو تو پھر ”دو“ بھی چونکہ اسکے حق میں فرد حکمی ہے اسلئے دو کی نیت بھی صحیح ہوگی۔)

(فإن قيل ثبوت البينة في "أنت بائن" أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه

نية التلث قلنا لكن البينة على نوعين فيصح نية أحدهما ولا كذلك الطلاق

فإنه لا اختلاف فيه إلا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير

إثباته المنطوق بخلاف المقتضى واسئل القرية أى أهلها فإنباته يغير الكلام

بنقل النسبة من القرية إليه فالمسؤل حقيقة هو الأهل فيكون ثابتاً لغة فيكون

كالملفوظ فيجوز فيه العموم والخصوص)

قوله ولذا لك أى لما ذكرنا أن المقتضى لا عموم له أصلاً لا يصح نية التلث في

"أنت طالق و طلقك" فإن دلالة أنت طالق و طلقك على الطلاق بطريق

الإيضاح لا بطريق اللغة لأنه من حيث اللغة يدل على إتصاف المرأة بالطلاق لكن

لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الإنشاء عن المتكلم بهذا اللفظ وإنما ذالك أمر

شرعي لا ثابت لغة.

**ترجمہ وتشریح:-** فان قيل الخ اعتراض یہ ہے کہ انت بائن“ میں ثبوت بینوہ بھی امر شرعی ہے (لہذا اس میں بھی بینوہ ”انت طالق“ میں طلاق کی طرح امر شرعی ہونے کی وجہ سے اقتضاء ثابت ہوگا تو جس طرح ”انت طالق“ میں تین کی نیت صحیح نہیں تو اسی طرح انت بائن میں بھی) تین کی نیت صحیح نہیں ہونی چاہیے۔

قلنا الخ۔ ہم اس اعتراض کے جواب میں کہیں گے کہ ٹھیک ہے مان لیا کہ ”انت بائن“ میں بینوہ امر شرعی ہے لیکن بینوہ کی دو قسمیں ہیں (بینوہ خفیہہ اور وہ ایک طلاق بائن ہے اور بینوہ غلیظہ اور وہ تین طلاق بائن ہیں۔ اور بینوہ میں دونوں صورتوں میں طلاق بائن واقع ہونے کے بعد شوہر سے پردہ کرنا واجب ہو جاتا ہے لیکن بینوہ خفیہہ میں تجدید نکاح بغیر حلالہ کے صحیح ہو جاتا ہے۔ جبکہ بینوہ غلیظہ میں بغیر حلالہ کے تجدید نکاح صحیح نہیں ہوتا) تو اسلئے ایک قسم (یعنی بینوہ غلیظہ کی نیت صحیح ہوگی اور طلاق کی حالت ایسی نہیں) اسلئے کہ وہاں بھی اگرچہ طلاق کی دو قسمیں ہیں۔ رجعی اور طلاق مغلطہ لیکن اس میں دونوں کا حکم الگ الگ ہے۔ چنانچہ طلاق رجعی میں عورت اپنے شوہر کے ساتھ ایک ہی کمرہ میں رہ سکتی ہے اور اسکے لئے حکم ہے کہ وہ اپنے طلاق دینے والے شوہر کے سامنے اپنا بناؤ سنگار ظاہر کرے وغیرہ بخلاف طلاق مغلطہ کے کہ اس میں یہ احکام نہیں) اسلئے کہ طلاق کی دونوں قسموں میں اختلاف صرف عدد کے ساتھ ہے)

اور مقتضی کے ملحکات میں سے محذوف ہے اور محذوف وہ ہے کہ اسکا ثابت ہونا یعنی مذکور ہونا منطوق یعنی ملفوظ کو مغیر کرتا ہو بخلاف مقتضی کے (کہ اس کے مذکور ہونے سے منطوق میں تبدیلی نہیں آتی) جیسے ”واسئل القرية“ ای اہلہا تو یہاں ”اہل“ کے ذکر سے کلام میں تبدیلی آ جاتی ہے۔ چنانچہ سوال کی نسبت قریہ سے اہل قریہ کی طرف منتقل ہو جائیگی۔ پس مسؤل ہیئتہ ”اہل“ ہی ہے لہذا اہل ثابت لفظ ہوگا۔ تو یہ محذوف جو اہل ہے ملفوظ کی مانند ہوگا۔ تو جس طرح ملفوظ میں عموم اور خصوص جاری ہوتا ہے تو اس میں بھی عموم اور خصوص جاری ہوگا۔

(ملوظ:- جمہور اصولیین ہمارے متقدمین حنفیہ اور اصحاب الشافعی سب نے محذوف کو مقتضی میں داخل کیا ہے۔ اور محذوف اور مقتضی میں کوئی فرق نہ کرتے ہوئے مقتضی کی تعریف یوں کی ہو جعل غیر المنطوق منطوقاً لتصحیح المنطوق چنانچہ ظاہر ہے کہ یہ تعریف محذوف اور مقتضی دونوں کو شامل ہے۔

لیکن امام فخر الاسلام اور عام متاخرین نے جب یہ دیکھا کہ محذوف بسا اوقات عموم کو قبول کرتا ہے جبکہ مقتضی کسی صورت میں بھی عموم کو قبول نہیں کرتا مثلاً ”طلقى نفسک“ اور ”ان خرجت فعبدى حر“ میں

پہلی مثال میں ”طلاق“ اور دوسری مثال میں ”خروجاً“ مذکور نہیں ہے اور اسکے باوجود یہاں پر پہلی مثال میں تین طلاقوں کی نیت اور دوسری مثال میں ”خروج“ میں عموم کی نیت صحیح ہے۔ تو علماء نے ان مواقع کو جہاں یہ عموم کو قبول کرتا ہے۔ اور جہاں نہیں کرتا کی تفصیل کی تو انہوں نے اول کو مقتضی سے خارج قرار دیکر اسکو محذوف کا نام دیا اور پھر کہا کہ محذوف اور مقتضی میں چند وجوہ سے فرق ہے۔

(۱) مقتضی کا ثبوت شرعی ہے اور محذوف کا ثبوت لغوی ہے۔

(۲) مقتضی پر تصریح کرنے سے کلام مغیر نہیں ہوتا۔ لیکن محذوف پر تصریح کرنے سے کلام مغیر ہوتا ہے۔

(۳) محذوف کی شرائط میں سے یہ نہیں کہ اس کا رتبہ مذکور سے کم ہے جبکہ مقتضی میں یہ شرط ہے، کہ اس کا رتبہ مذکور سے کم ہوگا۔

(۴) محذوف کے لئے عموم ہے جبکہ مقتضی کے لئے عموم نہیں ہے۔

قوله ولذا لک الخ (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ اپنے کلام سابق کی تشریح کرنا چاہتے ہیں۔)

یعنی اسلئے کہ ہم نے ذکر کیا کہ مقتضی کے لئے عموم نہیں ہے۔ ’انت طالق‘ اور ’طلقتک‘ میں تین طلاقوں کی نیت صحیح نہیں۔ اسلئے کہ ’انت طالق‘ اور ’طلقتک‘ کی دلالت طلاق پر بطریق الاقتضاء ہے بطریق اللغة نہیں ہے اسلئے کہ ’انت طالق‘ اور ’طلقتک‘ لغت کے اعتبار سے عورت کی طلاق کے ساتھ متصف ہونے پر دلالت کرتے ہیں لیکن یہ متکلم کی طرف سے بطریق الانشاء ثبوت طلاق پر دلالت نہیں کرتے اور اس لفظ کے ساتھ متکلم کی جانب سے بطریق الانشاء طلاق واقع ہونا ایک امر شرعی ہے اور یہ لفظ ثابت نہیں ہے۔ (اور جو چیز متکلم کی جانب سے بطریق الانشاء شرعاً ثابت ہو تو وہ مقتضی ہوتی ہے اور مقتضی کے لئے عموم نہیں تو یہاں پھر طلاق میں بھی عموم نہیں ہوگا تو تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔)

فَإِنْ قِيلَ الطَّلَاقُ الَّذِي يَثْبُتُ عَنِ الْمُتَكَلِّمِ بِطَرِيقِ الْإِنْشَاءِ كَيْفَ يَكُونُ ثَابِتًا بِالْإِقْتِضَاءِ مِنْهُ.

لَأَنَّ الْمُقْتَضَى فِي إِصْطِلَاحِهِمْ هُوَ اللَّازِمُ الْمُحْتَاجُ إِلَيْهِ وَهَذَا لَيْسَ كَذَلِكَ لِأَنَّ الطَّلَاقَ

يَثْبُتُ بِهَذَا اللَّفْظِ قَبُولُهُ يَكُونُ مُتَأَخَّرًا فَيَكُونُ مِنْ بَابِ الْعِبَارَةِ فَيَصِحُّ بِإِثْبَاتِ الثَّلَاثِ

فَلَمَّا عَنَّا جَوَابًا أَنْ أَحَدَهُمَا أَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ بِوَضْعِ الشَّرْعِ هَذَا اللَّفْظَ لِلْإِنْشَاءِ أَنَّ

الشَّرْعَ أَسْقَطَ إِعْتِبَارَ مَعْنَى الْإِخْبَارِ بِالْكُلِّيَّةِ وَوَضَعَهُ لِلْإِنْشَاءِ إِبْتِدَاءً بَلِ الشَّرْعُ فِي

جَمِيعِ أَوْضَاعِهِ إعتَبَرْنَا وَصَاعَ اللُّغَوِيَّةِ. حَتَّى إختَارَ لِلإِنشَاءِ أَلْفَاظًا تَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ  
مَعَانِيهَا فِي الْحَالِ كَأَلْفَاظِ الْمَاضِي وَالْأَلْفَاظِ الْمَخْصُوصَةِ بِالْحَالِ فَإِذَا قَالَ " أَنْتِ  
طَالِقٌ " وَهُوَ فِي اللُّغَةِ لِلإِخْبَارِ يَجِبُ كَوْنُ الْمَرَأَةِ مَوْصُوفَةً بِهِ فِي الْحَالِ فَيُنْبِثُ الشَّرْعُ  
الإِيقَاعَ مِنْ جِهَةِ الْمُتَكَلِّمِ إقتِضَاءَ لِيَصِحَّ هَذَا الْكَلَامُ فَيَكُونُ الطَّلَاقُ ثَابِتًا إقتِضَاءَ فَهَذَا  
مَعْنَى وَضْعِ الشَّرْعِ لِلإِنشَاءِ وَإِذَا كَانَ الطَّلَاقُ ثَابِتًا إقتِضَاءَ لَا يَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ لِأَنَّهُ  
لَا غُمُومَ لِلْمُقْتَضَى وَلِأَنَّ نِيَّةَ الثَّلَاثِ إِنَّمَا تَصِحُّ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الثَّلَاثَ  
وَاحِدٌ إعتِبَارِيٌّ وَلَا تَصِحُّ نِيَّةُ الْمَجَازِ إِلَّا فِي اللَّفْظِ كَنِيَّةِ التَّخْصِصِ

وَتَأْنِيهِمَا أَنَّ قَوْلَهُ " أَنْتِ طَالِقٌ " يَدُلُّ عَلَى الطَّلَاقِ الَّذِي هُوَ صِفَةُ الْمَرَأَةِ لُغَةً وَيَدُلُّ  
عَلَى التَّطْلِيقِ الَّذِي هُوَ صِفَةُ الرَّجُلِ إقتِضَاءَ فَالَّذِي هُوَ صِفَةُ الْمَرَأَةِ لَا تَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ  
الثَّلَاثِ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُتَعَدِّدٍ فِي ذَاتِهِ.

وَأَمَّا التَّعَدُّدُ فِي التَّطْلِيقِ حَقِيقَةً وَباعتِبَارِ تَعَدُّدِهِ يَتَعَدَّدُ لِأَنَّهُ أَيْ الَّذِي هُوَ صِفَةُ  
الْمَرَأَةِ فَلَا تَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ وَأَمَّا الَّذِي هُوَ صِفَةُ الرَّجُلِ فَلَا يَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ  
أَيْضًا لِأَنَّهُ ثَابِتٌ إقتِضَاءَ وَهَذَا الْجَوَابُ مَذْكُورٌ فِي الْهَدَايَةِ وَالْجَوَابُ الْأَوَّلُ شَامِلٌ  
لِأَنْتِ طَالِقٌ وَطَلَقْتِكِ وَالثَّانِي مَخْصُوصٌ بِأَنْتِ طَالِقٌ

**ترجمہ وتشریح:** - اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک اعتراض اور اسکے دو جوابات ذکر کئے ہیں  
پہلے اعتراض اور دونوں جوابوں کا خلاصہ سمجھ لیں پھر ترجمہ۔

اعتراض یہ ہے کہ وہ طلاق جو " انت طالق " میں متکلم کی جانب سے بطریق انشاء ثابت ہوتی ہے۔ ہم  
نہیں مانتے کہ وہ متکلم کی طرف سے اقتضاء ثابت ہے اسلئے کہ مقتضی اصولیین کی اصطلاح میں " لازم محتاج  
الیہ " کو کہتے ہیں یعنی جسکی طرف کلام کی صحت کے لئے ضرورت ہوتی ہے تو ثبوت طلاق اس لفظ سے متاخر ہوا۔ تو  
گویا " انت طالق " نے ثبوت طلاق پر دلالت کیا تو پھر اس لفظ کے ساتھ ثبوت طلاق بطریق العبارة ہوا تو پھر اس  
میں تین کی نیت کیونکر صحیح نہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کا کسی لفظ

کو انشاء کے لئے وضع کرنے کا یہ معنی نہیں کہ شریعت نے اس لفظ میں معنی اخبار کو بالکلیہ ساقط کیا اور اسکو نئے سرے سے انشاء کے لئے وضع کیا۔ بلکہ شریعت کا کسی لفظ کو انشاء کے لئے وضع کرنے کا یہ معنی ہے کہ شریعت نے اپنے تمام اوضاع میں اوضاع لغویہ کا اعتبار کیا ہے۔ یہاں تک کہ شریعت نے انشاء کے لئے ایسے الفاظ کو اختیار کیا جو حال ہی میں اپنے معانی کے ثبوت پر دلالت کریں چنانچہ شریعت نے انشاء عقود کے لئے ایسے الفاظ اختیار کئے جو فی الحال انکے معانی کے ثبوت پر دلالت کرے مثلاً عقود کے لئے الفاظ ماضی ”بعت“ اور ”اشتریت“ اور ”زوجت“ اور ”نکحت“ وغیرہ کا اعتبار کیا۔ اسی طرح ان الفاظ کا اعتبار کیا جو حال کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مثلاً ”زوجتی“ لفظ امر کے ساتھ یا ”ازوجک“ لفظ مستقبل جو کہ حال کے معنی میں ہے۔ تو جب ایک شخص اپنی بیوی سے کہیگا ”انت طالق“ تو یہ لفظ لغت میں اخبار کے لئے ہونے کی وجہ سے اس عورت کا فی الحال طلاق کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوگا۔ اور وہ عورت طلاق کے ساتھ اس وقت موصوف ہو سکتی ہے کہ شوہر کی جانب سے طلاق واقع ہو جائے تو شریعت نے اس صورت میں شوہر کی جانب سے ایقاع طلاق کو اقتضاء ثابت کیا تا کہ اس شخص کا یہ کلام جھوٹ نہ ہو تو طلاق اقتضاء ثابت ہوگی اور جب طلاق اقتضاء ثابت ہوگی تو چونکہ اقتضاء کے لئے عموم نہیں ہے اسلئے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔

اور اسلئے کہ تین کی نیت یہاں پر بطریقہ مجاز صحیح ہوتی ہے۔ اسلئے کہ تین واحد اعتباری ہے اور نیت مجاز صرف لفظ میں صحیح ہوتا ہے۔ جس طرح نیت تخصیص بھی صرف لفظ میں صحیح ہوتی ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ ”انت طالق“ از روئے لغت اس طلاق پر دلالت کرتا ہے جو عورت کی صفت ہے اور وہ طلاق یعنی تطلق جو مرد کی صفت ہے پر اقتضاء دلالت کرتا ہے۔ تو وہ طلاق جو عورت کی صفت ہے جس پر ”انت طالق“ لغت دلالت کرتا ہے میں تین کی نیت صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں کوئی تعدد نہیں اور وہ تطلق جس میں ہقیقہ تعدد ہوتا ہے اور اسکے تعدد کی وجہ سے اسکے لازم یعنی اس طلاق میں بھی تعدد ہو جاتا ہے جو عورت کی صفت ہے تو وہ طلاق عورت کی صفت ہے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں اسلئے کہ اس میں تعدد ہے ہی نہیں۔ اور جس میں تعدد ہے وہ مرد کی صفت ہے وہ چونکہ اقتضاء ثابت ہے اسلئے اس میں بھی تعدد نہ ہوگا۔

اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔

اگر کوئی کہے کہ وہ طلاق جو مکلم کی جانب سے بطریق الانشاء ثابت ہوتی ہے کیسے مکلم کی طرف سے اقتضاء ثابت ہوگی۔



حالانکہ مقتضی انکی اصطلاح میں لازم محتاج الیہ کو کہتے ہیں اور یہاں پر ایسا نہیں ہے اسلئے کہ وہ طلاق اس لفظ کے ساتھ ثابت ہوتی ہے تو طلاق کا ثبوت اس لفظ کے ساتھ بطریق العبارة ہوگا۔ تو پھر اس میں تین کی نیت صحیح ہوگی۔

قلنا لٰخ۔ ہم اس اعتراض کے دو جواب دیتے ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ شریعت مطہرہ کا کسی لفظ کو انشاء کے لئے وضع کرنے کا یہ معنی نہیں ہے کہ شریعت نے اس لفظ سے معنی اخبار کے اعتبار کو مکمل طور پر ساقط کیا ہے۔ اور اس لفظ کو ابتداء انشاء کے لئے وضع کیا بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شریعت نے اپنے تمام اوضاع میں اوضاع لغویہ کا اعتبار کرتے ہوئے انشاء کے لئے ایسے الفاظ کو اختیار کیا جو فی الحال ان الفاظ کے معانی کے ثبوت پر دلالت کرے مثلاً عقود میں الفاظ ماضی اور الفاظ مخصوصہ بالمال کو اختیار کرنا۔

پس جب ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ”انت طالق“ اور یہ لفظ لغت میں اخبار کے لئے ہے تو اس عورت کا اسی وقت طلاق کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے تو شریعت متکلم کی جانب سے طلاق کے واقع کرنے کو اقتضاء ثابت کرتا ہے تاکہ یہ کلام صحیح ہو جائے۔ تو طلاق اقتضاء ثابت ہو جائیگی۔ تو یہی معنی ہے شریعت کے کسی لفظ کو انشاء کے لئے وضع کرنے کا اور جب طلاق اقتضاء ثابت ہوگی تو اس میں تین کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ اسلئے کہ مقتضی کے لئے عموم نہیں ہے۔

نیز یہاں پر تین کی نیت اگر صحیح ہوگی تو بطریقہ مجاز صحیح ہوگی۔ اسلئے کہ تین واحد اعتباری یعنی فرد حکمی ہے اور مجازی کی نیت بغیر لفظ کے صحیح نہیں ہوتی۔ جس طرح تخصیص کی نیت بغیر لفظ کے صحیح نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس شخص کا قول ”انت طالق“ از روئے لغت اس طلاق پر دلالت کرتا ہے۔ جو عورت کی صفت ہے اور وہ تطلق جو مرد کی صفت ہے پر اقتضاء دلالت کرتی ہے۔ تو وہ طلاق جو مرد کی صفت ہے۔ پر اقتضاء دلالت کرتا ہے۔ تو وہ طلاق جو عورت کی صفت ہے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں اسلئے کہ وہ متعدد نہیں ہے اور تعدد تو حقیقت میں اس تطلق میں ہے جو کہ مرد کی صفت ہے۔ اور اس تطلق میں تعدد کی وجہ سے اسکے لازم یعنی اس طلاق میں تعدد ہو جاتی ہے۔ جو عورت کی صفت ہے تو جو طلاق عورت کی صفت ہے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں۔ اور وہ طلاق یعنی تطلق جو مرد کی صفت ہے وہ چونکہ اقتضاء ثابت ہے تو اس میں بھی تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی اسلئے کہ اقتضاء کے لئے عموم نہیں ہے اور یہ جواب ہدایہ میں مذکور ہے۔ ہدایہ (ص ۶۰: ۳ ج ۲) اور پہلا جواب ’انت

طالق“ اور ” طلقک “ دونوں کو شامل ہے اور دوسرا جواب ” انت طالق “ کے ساتھ مختص ہے۔

وإذا قال أنت طالق طلاقاً أو أنت الطلاق فإنه يصح فيه ما نية الثلث ووجهه على هذا الجواب الثاني مُشْكِلٌ لِأَنَّ الجواب الثاني هُوَ أَنَّ الطلاق الذي هُوَ صِفَةُ المَرَأَةِ لَا يَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ وَفِي قَوْلِهِ ” أَنْتِ طَالِقٌ طَلَقاً “ لَا شَكَّ أَنَّ طَلَقاً هُوَ صِفَةُ المَرَأَةِ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ فَنَقُولُ إِذَا نَوَى الثَّلَاثُ تَعَيَّنَ أَنَّ المَرَأَةَ بِالطَّلَاقِ هُوَ التَّطْلِيقُ فَيَكُونُ مَضْطَرّاً لِإِعْمَالِ مَحْذُوفٍ تَقْدِيرُهُ أَنْتِ طَالِقٌ لِأَنِّي طَلَقْتُكَ تَطْلِيقَاتٍ ثَلَاثاً وَقَوْلُهُ أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا نَوَى الثَّلَاثُ فَمَعْنَاهُ أَنْتِ ذَاتٌ وَقَعَ عَلَيْكَ تَطْلِيقَاتُ الثَّلَاثِ .

وَأَمَّا عَلَى الجوابِ الأوَّلِ فَلَا يَجُوزُ هَذَا الْإِشْكَالُ إِذْ لَمْ يَقُلْ إِنَّ الطَّلَاقَ الَّذِي هُوَ صِفَةُ المَرَأَةِ لَا يَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ بَلْ يَجُوزُ ذَالِكُ. وَالطَّلَاقُ مَلْفُوظٌ فَيَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ وَإِنْ كَانَ صِفَةً لِلْمَرَأَةِ -

**ترجمہ وتشریح:-** اور جب ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے ” انت طالق طلاقاً “ یا ” انت الطلاق “ (اور تین کی نیت کرے تو اس میں تین واقع ہو جاتی ہیں) اسلئے کہ اس صورت میں تین کی نیت کرنا صحیح ہے۔ (تو اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ابھی آپ نے دوسرے جواب میں کہا کہ ” طلاق “ عورت کی صفت ہے۔ اور اس میں تعدد نہیں ہے اور تطلیق جو مرد کی صفت ہے اس میں اگرچہ تعدد ہے لیکن وہ اقتضاء ثابت ہے اور اقتضاء کے لئے عموم نہیں ہے تو اسلئے اگر بیوی سے کہا ” انت طالق “ اور تین کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہوگی۔ تو پھر یہاں جب اس نے انت طالق طلاقاً یا انت الطلاق کہا تو اس میں بھی تو طلاق ہی مذکور ہے اور وہ بقول آپ کے عورت کی صفت ہے اور اس میں تعدد نہیں تو پھر یہاں کیوں تین کی نیت صحیح ہے تو اس کلام کی طرف مصنف رحمہ اللہ نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ) اسکی صورت جواب ثانی کی صورت میں مشکل ہے۔ اسلئے کہ دوسرا جواب یہ تھا کہ ” طلاق “ جو کہ عورت کی صفت ہے۔ اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہے۔ اور اسکے قول ” انت طالق طلاقاً “ میں قطعی طور پر طلاق عورت کی صفت ہے تو اسلئے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہونی چاہیے۔

تو اس اشکال کے جواب میں ہم کہیں گے کہ جب ” انت طالق طلاقاً “ اور ” انت الطلاق “ میں اس نے تین کی نیت کر لی تو معلوم ہوا کہ طلاق سے مراد تطلیق ہے تو یہ طلاق فعل محذوف کے لئے مفعول مطلق ہوگی اور

تقدیر یہ ہے انت طالق لآتی طلقک تطلیقات ثلاثاً۔ اور ”انت الطلاق“ میں جب تین کی نیت کی تو اس کا معنی یہ ہوا کہ ”انت ذات وقع علیک التطلیقات الثلاث“۔

اور پہلے جواب کی صورت میں یہ اشکال واقع نہیں ہوگا اسلئے کہ اس میں یہ نہیں کہ وہ طلاق جو عورت کی صفت ہے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں بلکہ یہ جائز ہے یعنی اس میں تین کی نیت صحیح ہے اسلئے کہ طلاق ملفوظ ہے تو اس میں تین کی نیت صحیح ہے گو وہ عورت کی صفت ہے۔

وقوله كسائر أسماء الأجناس أي إذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الإعتباري كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل على الواحد إما حقيقة أو اعتباراً على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه أن الأمر لا يدل على العموم والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن أن يراد به الواحد إلا اعتباري أي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث

**ترجمہ و تشریح :-** (مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا تھا کہ اگر ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے ”طلق نفسک“ اور وہ عورت جواب میں کہے ”طلقت نفسی ثلاثاً“ اور شوہر نے بھی تین کی نیت کی ہو تو تین طلاق واقع ہوں گی اسلئے کہ ”طلق نفسک“ کا معنی ہے افعلى فعل الطلاق تو مصدر کا ثابت ہونا مستقبل میں بطریق اللغۃ ہے۔ تو اسلئے یہ ملفوظ کی مانند ہوگا۔ جس طرح تمام اسماء اجناس میں ہوتا ہے تو مصنف رحمہ اللہ اس کلام کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔)

کہ جب مستقبل کے صیغہ میں ثبوت مصدر ملفوظ کی مانند ہے۔ لیکن وہ مصدر اسم جنس ہے اور اسم جنس اسم فرد ہوتا ہے جو عدد پر دلالت نہیں کرتا بلکہ واحد پر دلالت کرتا ہے خواہ واحد حقیقی ہو یا واحد اعتباری ہو جیسے تمام اسماء اجناس جب ملفوظ ہوں تو عدد پر دلالت نہیں کرتے۔ بلکہ واحد پر دلالت کرتے ہیں۔ خواہ واحد حقیقی ہو یا واحد اعتباری ہو جیسا کہ اس فصل میں آئیگا جس میں ذکر کیا ہے کہ امر عموم اور تکرار پر دلالت نہیں کرتا کہ طلاق اسم فرد ہے جو واحد حقیقی کو شامل ہے اور اس سے واحد اعتباری یعنی مجموع من حیث المجموع جو کل جنس ہے۔ بھی مراد ہو سکتا ہے اور کل جنس طلاق میں (حراز کے حق میں) تین ہیں۔

وقوله فَبَانَ قِيلُ ثُبُوتِ الْبَيِّنَةِ "هذا إشكالٌ على بطلانِ نِيَّةِ الثَّلَاثِ فِي أَنْتِ طَالِقٌ" وَتَقْرِيرُهُ أَنْكُمْ قُلْتُمْ إِنَّ الْمَصْدَرَ الَّذِي يَثْبُتُ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ إِنْشَاءً أَمْرٌ شَرْعِيٌّ لَا لُغَوِيٌّ فَيَكُونُ ثَابِتاً إِقْتِضَاءً فَلَا يَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ فَكَذَلِكَ ثُبُوتُ الْبَيِّنَةِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ بِقَوْلِهِ "أَنْتِ بَائِنٌ" أَمْرٌ شَرْعِيٌّ أَيْضاً فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ اور مصنف کا قول فان قيل الخ میں "انت طالق" میں تین طلاقیں کی نیت کے بطلان پر اشکال تھا۔ اشکال کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ "انت طالق" میں طلاق مصدر کا ثبوت متکلم کی جانب سے امر شرعی کی انشاء ہے اور یہ امر لغوی نہیں ہے۔ تو پھر یہ اقتضاء ثابت ہوگا تو آپس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی تو اسی طرح بیونہ کا ثبوت متکلم کی جانب سے اسکے قول "انت بائن" میں بھی امر شرعی ہے تو یہ بھی اقتضاء ثابت ہوگی تو اس میں بھی تین کی نیت صحیح نہیں ہونی چاہیے۔

وقوله قُلْنَا نَعَمْ لَكِنَّ الْبَيِّنَةَ: جَوَابٌ عَنْ هَذَا الْإِشْكَالِ وَوَجْهُهُ إِنَّا سَلَّمْنَا أَنَّ الْبَيِّنَةَ ثَابِتَةٌ بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ لَكِنَّ الْبَيِّنَةَ مِنْ حَيْثُ الْبَيِّنَةُ مُشْتَرِكَةٌ بَيْنَ الْخَفِيفَةِ وَهِيَ الَّتِي يُمَكِّنُ رَفْعَهَا وَالْغَلِيظَةَ وَهِيَ الَّتِي لَا يُمَكِّنُ رَفْعَهَا وَهِيَ الثَّلَاثُ أَوْ هِيَ جِنْسٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمَا وَنِيَّةُ أَحَدِ الْمُحْتَمَلَيْنِ صَحِيحَةٌ فِي الْمُقْتَضَى وَكَذَلِكَ نِيَّةُ أَحَدِ التَّوَعِينِ لِأَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَثْبُتَ أَحَدُهُمَا وَلَا يُمَكِّنُ اجْتِمَاعُهُمَا فَلَا بُدَّ أَنْ يُتَوَى أَحَدُهُمَا لَكِنْ لَا يَصِحُّ نِيَّةُ عَدَدٍ مُعَيَّنٍ فِيهِ إِذْ لَا غُمُومَ لِلْمُقْتَضَى فَلَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى الْإِفْرَادِ أَصْلًا وَلِأَنَّ الْمُقْتَضَى ثَابِتٌ ضَرُورَةً وَلَا ضَرُورَةً فِي الْعَدَدِ الْمُعَيَّنِ فَيَثْبُتُ مَا يَرْتَفِعُ بِهِ الضَّرُورَةُ وَهُوَ الْأَقْلُ الْمُتَيَقَّنُ وَلَا كَذَلِكَ فِي التَّوَعِينِ لِأَنَّهُ لَا يُتَصَوَّرُ فِيهِمَا الْأَقْلُ الْمُتَيَقَّنُ لِأَنَّ الْأَنْوَاعَ لَا تَكُونُ إِلَّا مُتَنَافِيَةً فَلَا بُدَّ أَنْ يُصَحَّ نِيَّةُ أَحَدِ التَّوَعِينِ وَ أَيْضاً لَا يَصِحُّ نِيَّةُ الْمَجَازِ فِي الْمُقْتَضَى كَنِيَّةِ ثَلَاثِ تَطْلِيقَاتٍ فِي "أَنْتِ طَالِقٌ طَلِيقًا" بِنَاءً عَلَى أَنَّهَا وَاحِدٌ اِعْتِبَارِيٌّ كَمَا ذَكَرْنَا۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ اور مصنف کا قول قُلْنَا نَعَمْ لَكِنَّ الْبَيِّنَةَ الخ اس اشکال حقدم کا جواب ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہم نے مان لیا کہ "انت بائن" میں بیونہ بطریق الاقتضاء ثابت ہے لیکن بیونہ اپنی

ذات کے اعتبار سے بیئوہ خفیہ جسکی رفع محض تجدید نکاح کے ساتھ ممکن ہے اور بیئوہ غلیظہ جسکی رفع صرف تجدید نکاح کے ساتھ نہیں ہوتی بلکہ اسکی حلالہ کی بھی ضرورت ہوتی ہے جو کہ تین طلاقیں ہیں۔ میں مشترک ہے یا یہی بیئوہ بیئوہ خفیہ اور غلیظہ کی بنسبت جنس ہے۔

تو پہلی صورت میں بیئوہ میں دو احتمال ہوئے اور دوسری صورت میں بیئوہ کی دو انواع ہوئیں۔ اور مقتضی کے دو احتمالات میں سے کسی ایک احتمال اور دو انواع میں سے کسی ایک نوع کی نیت کرنا صحیح ہے۔ اسلئے کہ کسی ایک کا ثابت ہونا ضروری ہے اور دونوں کا اجتماع ناممکن ہے۔ تو لہذا کسی ایک کی نیت کرنا ضروری ہے (لہذا جب اس نے بیئوہ غلیظہ یعنی تین کی نیت کر لی تو صحیح ہوا اور تین طلاقیں واقع ہو گئیں) لیکن مقتضی میں عدد معین کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ مقتضی کے لئے عموم نہیں ہے۔ تو اسلئے یہ افراد پر قطعاً دلالت نہیں کریگا اور اسلئے کہ مقتضی ضرورۃً ثابت ہے۔ اور عدد معین کے مراد لینے کی کوئی ضرورت نہیں تو صرف وہ مقدار ثابت ہوگی جس سے ضرورت پوری ہو اور وہ کم از کم ہے جو کہ یقینی ہے اور یہی بات نوعین یعنی بیئوہ غلیظہ اور خفیہ میں نہیں اسلئے کہ اس میں اقل متیقن متصور نہیں ہے کیونکہ انواع میں آپس میں منافات ہوتی ہے تو اسلئے کسی ایک نوع کی نیت کرنے کے بغیر چارہ کار نہیں نیز مقتضی یعنی بیئوہ میں مجاز یعنی طلاق رجعی کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ ”انت طالق طلاقاً“ میں مجاز یعنی تین طلاقیں کی نیت واحد اعتباری یعنی کل جنس اور فرد حکمی ہونے کے اعتبار سے صحیح ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

وقوله ولا کذاک الطلاق فانه لا اختلاف بین افرادہ بحسب النوع بل یختلف

بحسب العدد فقط و لا یمکن ان یقال ان الطلاق یتنوع علی ما یمکن رفعہ و علی ما

لا یمکن رفعہ فان الطلاق لا یمکن رفعہ اصلاً۔

**ترجمہ و تشریح:-** مصنف رحمہ اللہ نے گزشتہ جواب کے آخر میں متن میں فرمایا تھا کہ بیئوہ کی دو انواع کی طرح طلاق میں دو انواع کا اعتبار رجعی اور مغلظہ کے ساتھ نہیں کر سکتے اسلئے کہ طلاق کے افراد میں نوع کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں بلکہ صرف عدد کے اعتبار سے اس میں اختلاف ہوتا ہے۔ اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ طلاق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وہ جسکا رفع ممکن ہو۔ اور (۲) جسکا رفع ممکن نہ ہو اسلئے کہ طلاق کا رفع بالکل ممکن نہیں (چنانچہ طلاق رجعی کے بعد جو رجوع کا حق دیا گیا ہے اس سے اصل طلاق رفع نہیں ہوتی اسلئے کہ مثلاً اگر پہلے ایک طلاق دی ہے اور پھر رجوع کیا تو اب اسکی اختیار میں صرف دو طلاقیں رہ گئیں تو اس سے معلوم ہوا کہ طلاق کا رفع ممکن نہیں)

وقولہ وِمِمَّا یَتَّصِلُ بِذَالِکَ اٰی بِالْمُقْتَضٰی هُوَ الْمَحْذُوْفُ وَاَعْلَمُ اَنَّهُ یَسْتَبٰی عَلٰی  
بَعْضِ النَّاسِ الْمَحْذُوْفُ بِالْمُقْتَضٰی وَلَا یَعْرِفُوْنَ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا فِیَعْمَلُوْنَ اَحَدَهُمَا حُكْمَ  
الْاٰخَرِ فِیَغْلُطُوْنَ فِی کَثِیْرٍ مِّنَ الْاَحْکَامِ وَاِنْ تَوَهَّمُ مُتَوَهَّمٌ اَنَّ الْمَحْذُوْفَ یَبْصِرُ قِسْمًا  
خَامِسًا بَعْدَ الْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ وَالْاِیْضَاءِ فِیْبَطِلُ الْحَصْرُ فِی الْاَرْبَعَةِ  
الْمَذْکُوْرَةِ فَهٰذَا وَهْمٌ بَاطِلٌ لِاَنَّ مُرَادَنَا بِاللَّفْظِ الذَّالِّ عَلٰی الْمَعْنٰی فِی مَوْرِدِ الْقِسْمَةِ  
اللَّفْظُ اِمَّا حَقِیْقَةً وَاِمَّا تَقْدِیْرًا وَكُلُّ مَا هُوَ مَحْذُوْفٌ فَهُوَ غَیْرُ مَلْفُوْظٍ لِّکُنْهٖ ثَابِتٌ لِّغَةِ قَائِلِهِ  
فِی حُکْمِ الْمَلْفُوْظِ فِیْکُوْنُ اللَّفْظُ الْمَنْطُوْقُ ذَالًا عَلٰی اللَّفْظِ الْمَحْذُوْفِ ثُمَّ اللَّفْظُ  
الْمَحْذُوْفُ ذَالٌ عَلٰی مَعْنَاهُ بِاَحَدِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ الْاَرْبَعَةِ فَالذَّلَالَةُ الْمُنْقَسِمَةُ عَلٰی  
الْاَرْبَعِ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰی الْمَعْنٰی اَمَّا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰی لَفْظٍ اٰخَرَ فَلَیْسَتْ مِنْ بَابِ دَلَالَةِ  
اللَّفْظِ عَلٰی الْمَعْنٰی۔

**ترجمہ وتشریح:-** اور مصنف رحمہ اللہ کے قول و مما يتصل بذلك ای بالمقتضی کے ساتھ متصل اور ملحق ہوتا ہے وہ محذوف ہے۔  
اور خیال رہے کہ بعض حضرات پر محذوف مقتضی کے ساتھ مشتبہ ہوا ہے اور وہ محذوف اور مقتضی میں فرق نہیں سمجھتے  
(کیونکہ انہوں نے مقتضی کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہو جعل غیر المنطوق فی حکم المنطوق لصحة  
المنطوق) تو اسلئے وہ محذوف اور مقتضی میں سے ہر ایک کا حکم دوسرے کو دیتے رہتے ہیں اور اسی وجہ سے بہت  
سارے احکام میں غلطی میں پڑ جاتے ہیں۔

اور اگر کسی کو وہم لاحق ہو جائے کہ محذوف عبارت النص اشاره النص، دلالة النص اور اقتضاء النص کے بعد  
پانچویں قسم ہوگئی تو چار مذکورہ میں حصر باطل ہو گیا۔ تو انکا یہ وہم بالکل غلط ہے اسلئے کہ معنی پر دلالت کرنے والے لفظ  
سے تقسیم کے بیان میں ہماری مراد لفظ ہے خواہ ہیئت ہو یا تقدیر اور محذوف ملفوظ نہیں ہے لیکن چونکہ محذوف لفظ ثابت  
ہوتا ہے۔ اسلئے یہ ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے تو لفظ منطوق لفظ محذوف پر دلالت کریگا پھر لفظ محذوف اپنے معنی پر ان  
اقسام اربعہ میں سے کسی طریقہ سے دلالت کریگا تو جس دلالت کی تقسیم ان اقسام اربعہ کی طرف ہے وہ لفظ کی دلالت  
ہے اسلئے معنی پر اور جہاں لفظ کی دلالت دوسرے لفظ پر ہے تو لفظ کے معنی پر دلالت کرنے کی قبیل سے نہیں ہے۔

(فَضْلٌ عَلِمَ أَنَّ بَعْضَ النَّاسِ يَقُولُونَ بِمَفْهُومِ الْمُخَالَفَةِ وَهُوَ أَنَّ يُثْبِتَ الْحُكْمُ فِي الْمَسْكُوتِ عَنْهُ عَلَى خِلَافِ مَا ثَبَتَ فِي الْمَنْطُوقِ وَشَرْطُهُ) أَيُّ شَرْطُ مَفْهُومِ الْمُخَالَفَةِ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِهِ (أَنْ لَا يَظْهَرَ أَوْ لَوْ يَتَّهَى) أَيْ أَوْ لَوْ يُثَبِّتُ الْمَسْكُوتُ عَنْهُ مِنَ الْمَنْطُوقِ بِالْحُكْمِ الثَّابِتِ لِلْمَنْطُوقِ (وَلَا مَسَاوَاتِهِ إِيَّاهُ) أَيْ مَسَاوَاتِ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ الْمَنْطُوقِ فِي الْحُكْمِ الثَّابِتِ لِلْمَنْطُوقِ حَتَّى لَوْ ظَهَرَ أَوْ لَوْ يُثَبِّتُ الْمَسْكُوتُ عَنْهُ أَوْ مَسَاوَاتِهِ يُثَبِّتُ الْحُكْمُ فِي الْمَسْكُوتِ عَنْهُ بِدَلَالَةٍ نَصٌّ وَرَدَ فِي الْمَنْطُوقِ أَوْ بَقِيَا بِهِ (وَلَا يَخْرُجُ) أَيْ الْمَنْطُوقِ (مَخْرَجَ الْعَادَةِ نَحْوُ قَوْلِهِ وَرَبَائِصُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) حَرَّمَ الرَّبَائِبَ عَلَى أَزْوَاجِ الْأَمْهَاتِ وَوَصَفَهُنَّ بِكُورِهِنَّ فِي حُجُورِهِمْ فَلَوْ لَمْ يُوْجَدْ هَذَا الْوَصْفُ لَا يُقَالُ بِانْتِفَاءٍ الْحَرْمَةِ لِأَنَّهُ إِنَّمَا وَصَفَ الرَّبَائِبَ بِكُورِهِنَّ فِي حُجُورِهِمْ إِخْرَاجاً لِلْكَلَامِ مَخْرَجَ الْعَادَةِ فَإِنَّ الْعَادَةَ جَرَتْ بِكَوْنِ الرَّبَائِبِ فِي حُجُورِهِمْ فَحِينَئِذٍ لَا يَدُلُّ عَلَى نَفْسِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ (وَلَا يَكُونُ) أَيْ الْمَنْطُوقِ (لِسُؤَالٍ أَوْ حَادِثَةٍ) كَمَا إِذَا سُئِلَ عَنْ وَجُوبِ الزَّكَاةِ فِي الْإِبِلِ السَّائِمَةِ مَثَلًا فَقَالَ بِنَاءً عَلَى السُّؤَالِ أَوْ بِنَاءً عَلَى وَقُوعِ الْحَادِثَةِ أَنَّ فِي الْإِبِلِ السَّائِمَةِ زَكَاةً فَوَضَعَهَا بِالسُّؤَالِ هُنَا لَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ الزَّكَاةِ عِنْدَ عَدَمِ السُّؤَالِ (أَوْ عَلِمَ الْمُتَكَلِّمُ) بِالْجَرِّ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ لِسُؤَالٍ (بِأَنَّ السَّامِعَ يَجْهَلُ هَذَا الْحُكْمَ الْمَخْصُوصَ) كَمَا إِذَا عَلِمَ أَنَّ السَّامِعَ لَا يَعْلَمُ بِوَجُوبِ الزَّكَاةِ فِي الْإِبِلِ السَّائِمَةِ فَقَالَ بِنَاءً عَلَى هَذَا أَنَّ فِي الْإِبِلِ السَّائِمَةِ زَكَاةً لَا يَدُلُّ أَيْضاً عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ السُّؤَالِ فَإِذَا بَيَّنَّ شَرَائِطَ مَفْهُومِ الْمُخَالَفَةِ شَرَعَ فِي أَقْسَامِهِ فَقَالَ -

**ترجمہ و تشریح :-** فصل (یا توقف کے ساتھ ہے اسلئے کہ اسکے لئے اعراب کا کوئی محل نہیں اور یہاں پر

فصل ذکر کیا تاکہ دونوں بحثوں میں جدائی واقع ہو۔ اور یا فصل مرفوع ہے مبتداء ہے یا خبر اور تقدیر یہ ہے ہذا

فصل مفهوم المخالفة یا فصل مفهوم المخالفة هذا۔

اگر کوئی کہے کہ اس فصل کو تقسیم رابع کے بعد کیوں ذکر کیا تو ہم اسکا جواب یہ دینگے کہ اسلئے کہ تقسیم رابع دلالت

صحیح کے بیان میں تھی۔ اور یہ فصل ہمارے نزدیک دلالت فاسدہ کے بیان میں ہے تو دونوں میں مناسبت کی وجہ سے اس فصل کو تقسیم رابع کے بعد لایا چنانچہ حضرات شافعیہ نے دلالت اللفظ کو منطوق اور مفہوم کی طرف منقسم کیا اور اول جو دلالت اللفظ علی المنطوق ہے اسکے لئے اگر سوق اللفظ ہوا ہو تو عبارة النص ہے اور اگر نہ ہوا ہو تو پھر یا تو لازم مقدم ہوگا تو اقتضاء النص اور یا نہیں تو اشارۃ النص اور دوسرا جو لفظ کی دلالت ہے غیر منطوق پر وہ یا تو مفہوم موافق ہوگا یا مخالف اور اول جو کہ مفہوم موافق ہے تو اس میں یا تو مسکوت عنہ مفہوم حکم میں منطوق کے موافق ہوگا اور اسکو فوی خطاب اور دلالت النص کہا جاتا ہے۔ اور یا مسکوت عنہ مفہوم حکم میں منطوق کے موافق نہ ہوگا اور اسکو دلیل الخطاب اور مفہوم مخالف کہتے ہیں تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ (جان لو کہ بعض علماء مفہوم مخالف کے قائل ہیں اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ حکم مسکوت عنہ اس حکم کے خلاف ثابت ہو جو منطوق میں ثابت ہے۔ اور مفہوم مخالف کے قائلین کے ہاں مفہوم مخالف کی شرط یہ ہے کہ۔ (۱) مسکوت عنہ کی اولویت یعنی بہتر ہونا حکم منطوق بہ پر ظاہر نہ ہو۔ اور (۲) نہ مسکوت عنہ کا درجہ میں برابر ہونا حکم منطوق کے لئے ثابت ہو۔

اسلئے کہ اگر مسکوت عنہ کا اولویت یا اسکا مساوی ہونا حکم منطوق کے لئے ثابت ہو تو پھر مسکوت عنہ میں حکم دلالت النص کے ساتھ ثابت ہوگا۔ یا حکم مسکوت عنہ کو حکم منطوق پر قیاس کرنے کے ساتھ ثابت ہوگا۔

(۳) اور فقہ حکم منطوق کا خروج مخرج عادت پر نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”و ربائبکم اللہ فی حجبہ“ یہاں ربائب یعنی سوتیلی بیٹیاں انکی ماؤں کے شوہروں یعنی سوتیلے باپوں پر حرام کیا گیا۔ اور ان ربائب کو انکے سوتیلے باپوں کی پرورش میں ہونے کے ساتھ موصوف کیا۔ تو اگر یہ وصف نہ بھی پایا جائے تو پھر بھی وہ ربائب اپنے سوتیلے باپوں کے اوپر حرام کی گئیں ہیں۔ اسلئے کہ ربائب کے ازواج امہات کی پرورش میں ہونے پر عادت جاری ہوئی ہے۔ (اسلئے کہ بیوہ عورت بسا اوقات نکاح جدید صرف اسلئے کرتی ہے۔ کہ انکی اور انکی اولاد صغار کی پرورش کا انتظام ہو جائے۔ اور جہاں اس بیوہ کو اپنی اور اولاد صغار کی پرورش کی ضرورت نہ ہو تو پھر وہ نکاح جدید نہیں کرتی) تو اسلئے یہ قید (یعنی ربائب کا ازواج امہات کے پرورش میں ہونے کے وصف کی بناء پر ازواج امہات پر حرام ہونا) اسکے علاوہ سے حکم کے منصفی ہونے پر دلالت نہیں کریگا۔

(۴) اور وہ منطوق کسی سوال یا حادثہ کے جواب میں بھی نہ ہو مثلاً جب چرنے والے اونٹوں میں زکوٰۃ کے واجب ہونے سے متعلق سوال کیا جائے تو سوال کی وجہ سے حادثہ کے اس خاص صورت میں واقع ہونے کی وجہ سے



جواب میں کہا جائے۔ ”ان فی الابل السائمة زکوة“ تو وجوب زکوة فی الابل کو ”سوم“ (یعنی چرنے) کے ساتھ موصوف کرنا نہ چرنے کی صورت میں زکوة کے عدم وجوب پر دلالت نہیں کریگا۔

(۵) یا وہ منطوق علم متکلم کی بناء پر نہ ہو ”علم المتکلم“ کا عطف مصنف کے قول ”لسؤال“ پر ہے۔ (اور مطلب یہ ہے کہ) منطوق علم متکلم میں واقع ہونے کی بناء پر نہ ہو اس طرح کہ متکلم کے علم میں یہ بات ہو کہ سامع اس خاص حکم کو نہیں جانتا مثلاً متکلم کے علم میں ہو کہ سامع چرنے والے اونٹوں میں زکوة کے وجوب کے حکم کو نہیں جانتا تو سامع کو اس سے متعلق خبر دینے کے لئے کہا کہ ”ان فی الابل السائمة زکوة“ تو یہ نص اونٹوں کے نہ چرنے کی صورت میں ان میں زکوة کے واجب ہونے کی نفی پر دلالت نہیں کریگا (یہاں تک مصنف رحمہ اللہ نے قائلین مفہوم مخالف کے حجیت کے لئے پانچ شرائط عدلی بیان کیں۔ لیکن ان پانچ میں حصر نہیں ہے۔ بہر حال) جب مصنف رحمہ اللہ نے مفہوم مخالف کی حجیت کی شرط کو بیان کیا تو اب اسکی اقسام میں شروع کرتے ہوئے فرمایا۔

(منہ) اى من مفہوم المخالفة هذه المسئلة وهى (ان تخصيص الشئ باسمه) سواء كان اسم جنس او اسم علم (يدل على نفي الحكم عما عداه) اى عما عدا ذلك الشئ (عند البعض لان الانصار فهمو من قوله عليه السلام الماء من الماء) اى الفصل من المنى (عدم وجوب الفصل) بالاكمال وهو ان يفتقر الذكر قبل الانزال (وعندنا لا يدل ولا يلزم الكفر والكذب فى ”محمد رسول الله“ وفى ”زيد موجود“ ونحوهما) اى ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر و يلزم الكذب فى ”زيد موجود“ لانه يلزم حينئذ ان لا يكون غير زيد موجودا (ولا جماع العلماء على جواز التعليل) فبان الإجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لأن القياس هو إثبات حكم مثل حكم الأصل فى صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم فى الأصل على الحكم المخالف فيما عداه

**ترجمہ و تشریح :-** بعض علماء مثلاً حضرات شافعیہ وغیرہ کے نزدیک کسی شی کو اسکے نام کے ساتھ خواہ وہ نام

اسم جنس ہو یا اسم علم ہو ذکر کرنا اسکے علاوہ سے حکم کی نفی کرنے پر دلالت کرتا ہے۔

(ان بعض علماء کی دلیل کو سمجھنے اور اسکے جواب دینے سے پہلے یہ بات ذہن نشین رہے کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک مفہوم مخالف صرف نصوص شارح میں معتبر نہیں ہے۔ البتہ کلام الناس اور عرف فقہاء میں مفہوم مخالف کی حیثیت میں حضرات حنفیہ کا کوئی اختلاف نہیں۔ نیز مصنف رحمہ اللہ نے جب شروع میں کہا کہ بعض علماء مفہوم مخالف کے قائل ہیں۔ تو پھر یہاں دوبارہ عند البعض کہنا تکرار ہے۔ تو اسکی توجیہ میں کہا جاسکتا ہے کہ یہاں عند البعض کہنے سے تحقیر پر تنبیہ کرنا ہے اور یہ کہ ان لوگوں کے مفہوم مخالف کی حیثیت کا قائل ہونا تحقیق کے خلاف نیز یہ کہ بعض سے مراد یہاں پر امام شافعی رحمہ اللہ نہیں ہیں۔ اسلئے کہ مصنف رحمہ اللہ نے بعد میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نام کے ساتھ تصریح کی ہے تو یہاں بعض سے مراد، ابو بکر دقاق، ابو حامد مروزی اور بعض حنابلہ اور اشعریہ ہیں ان سب نے مفہوم مخالف کی حیثیت پر دلیل دیتے ہوئے کہا کہ

(۱) تخصیص بالذکر اگر اس شی کے ساتھ حکم کی تخصیص کا موجب نہ ہو تو پھر اس کا کوئی فائدہ نہ ہوگا لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص بالذکر کا فائدہ کلام کا سوال کے ساتھ یا اس حادثہ اور واقعہ کے ساتھ اور یا عادت کے ساتھ موافق ہونا یا دفع توہم وغیرہ ہو سکتا ہے۔ نیز اس بات پر تنبیہ بھی ہو سکتی ہے کہ مذکور اصل ہے۔ اور مسکوت عنہ حکم میں اسکے تابع ہیں۔ مثلاً ایک شخص نے قتل عہد کیا ہو۔ اور اسکے متعلق پوچھا جائے تو جواب میں کہا جائیگا ”یجب علیہ القود“ اس شخص پر قصاص واجب ہے۔ تو اسکا یہ مطلب نہ ہوگا کہ اگر عورت نے قتل عہد کیا ہو تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا۔

جبکہ مفہوم مخالف کے حجت نہ ہونے میں فائدہ یہ ہے کہ آئمہ مجتہدین علیہ الصلوٰۃ والسلام میں غور اور فکر کریں گے اور غیر منصوص میں حکم معلوم کریں گے تو مجتہدین کے درجہ اور ثواب کو پہنچیں گے۔

(۲) دوسری دلیل تخصیص شی بالذکر کی حیثیت کے قائلین کا یہ ہے کہ اگر ایک آدمی کسی شخص سے کہے کہ ”ما زنت امی ولا اختی“ تو اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ”بل زنت امک و اختک“ اور یہی تو تخصیص بالذکر کی حیثیت کی بناء پر ہے اسکا جواب یہ ہے کہ یہ تو آپ نے عرف کی بات کی جبکہ ہم نے ابھی کہا کہ کلام الناس اور عرف فقہاء میں مفہوم مخالف یعنی تخصیص اشی بالذکر کے حجت کے ہم بھی قائل نہیں یہاں تک قائلین تخصیص کے دو دلائل اور انکے جوابات آگئے۔ انکی تیسری دلیل کا بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ

(۳) اسلئے کہ انصار نے (باوجود اہل لسان ہونے کے) آپ ﷺ کے قول ”الماء من الماء“ (رواہ ابو

داؤد (ص: ۳۲ ج: ۱) سے یہ سمجھ لیا کہ آپ ﷺ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ غسل منی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے یعنی اکسال یعنی بغیر انزال کے جماع ختم کرنا موجب غسل نہیں (لیکن یاد رہے کہ اب اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور مطلق غیوبت حشفہ موجب غسل ہے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو) اور ہمارے نزدیک تخصیص الشی بالذکر، اسکے علاوہ سے نفی حکم پر دلالت نہیں کرتا اور نہ کفر لازم آئے گا "لا اله الا الله محمد رسول الله" میں اسلئے کہ مطلب یہ ہوگا کہ نعوذ باللہ محمد ﷺ کے علاوہ رسول نہیں اور یہ کفر ہے نیز زید موجود وغیرہ میں جھوٹ لازم آئے گا۔ اسلئے کہ معنی یہ ہوگا کہ زید کے علاوہ دوسرے لوگ موجود نہیں۔ حالانکہ بسا اوقات موجود ہوتے ہیں۔ (یہاں تک ہماری پہلی دلیل کا بیان تھا دوسری دلیل یہ ہے)

دوسری دلیل :- اسلئے کہ علماء مجتہدین نے جواز تعلیل پر اجماع کیا ہے۔ چنانچہ جواز تعلیل اور قیاس پر اجماع کا انعقاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ تخصیص الشی بالذکر اسکے علاوہ سے نفی حکم پر دلالت نہیں کرتا اسلئے کہ قیاس اصل منصوص علیہ کے حکم کو فرع مقیس میں ثابت کرنا ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل مقیس علیہ میں جو حکم ہے وہ اسکے علاوہ میں حکم مخالف کے موجود ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔

(وَأَنَّمَا فَهِمُوا ذَلِكَ) أَيْ عَدَمَ وَجُوبِ الْغُسْلِ بِالإِكْسَالِ (مِنْ اللَّامِ وَهُوَ لِلِاسْتِغْرَاقِ غَيْرِ أَنَّ الْمَاءَ يَثْبُتُ مَرَّةً عَيَانًا وَ مَرَّةً دَلَالَةً) جَوَابُ إِشْكَالٍ وَهُوَ أَنَّ يَقَالُ لَمَّا قُلْتُمْ أَنَّ اللَّامَ لِلِاسْتِغْرَاقِ كَانَ مَعْنَاهُ أَنَّ جَمِيعَ أَفْرَادِ الْغُسْلِ فِي صُورَةِ وَجُودِ الْمَنِيِّ فَلَا يَجِبُ الْغُسْلُ بِالنِّقَاءِ الْخَتَانَيْنِ بِلَا مَاءٍ فَاجَابَ عَنْ هَذَا بِأَنَّ الْغُسْلَ لَا يَجِبُ بِذَوْنِ الْمَاءِ إِلَّا أَنَّ النِّقَاءَ الْخَتَانَيْنِ دَلِيلُ الْإِنْزَالِ وَالْإِنْزَالُ أَمْرٌ خَفِيَ فَيُذَوِّرُ الْحُكْمَ مَعَ دَلِيلِ الْإِنْزَالِ وَهُوَ النِّقَاءُ الْخَتَانَيْنِ كَمَا يُذَوِّرُ الرُّخْصَةُ مَعَ دَلِيلِ الْمُشَقَّةِ وَهُوَ السَّفَرُ.

**ترجمہ و تشریح :-** (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ہماری بیان کردہ تشریح کے مطابق بعض حضرات کی تیسری دلیل کا جواب دیا ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ انصار کا الماء من الماء سے الغسل من المني سمجھنا مفہوم مخالف کے طور پر نہیں ہے یہاں تک النقاء الختانیین بلا انزال موجب غسل نہ ہو) بلکہ انکا یہ سمجھنا کہ اکسال سے غسل واجب نہیں ہوتا لام استغراق سے ہے۔ (تو گویا انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ "الماء من الماء" کا معنی ہے جمیع افراد الغسل من المني تو اعتراض وارد ہوا کہ اسکا تو مطلب یہ ہوا کہ صرف النقاء ختانیین بغیر انزال کے موجب غسل نہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا صرف اتنی بات ہے پانی یعنی انزال کبھی عیانا

ثابت ہوتا ہے۔ (یعنی آدمی محسوس کر لیتا ہے کہ انزال ہو گیا۔) اور کبھی دلالت ثابت ہوتا ہے۔ (مصنف رحمہ اللہ مذکورہ جواب اور اشکال کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ) ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب تم نے کہا کہ لام استغراق کے لئے ہے تو ”الماء من الماء“ کا معنی ہوا جمیع افراد الغسل فی صورة وجود المني تو صرف التقاء ختائین بغیر انزال کے موجب غسل نہ ہوگا تو مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیا کہ یہ بات ٹھیک ہے کہ کوئی غسل بغیر انزال کے واجب نہیں ہوتا لیکن التقاء الختائین انزال کی دلیل ہے اور انزال ایک پوشیدہ چیز ہے (اسلئے کہ ذکر جماع کے وقت آدمی کی نظروں سے غائب ہوتا ہے) تو اسلئے حکم دلیل انزال یعنی التقاء الختائین پر دائر ہوگا لہذا جب التقاء ختائین ہوگا یعنی غیوبت حشفہ ہوگا تو غسل واجب ہوگا۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ رخصت قصر فی الصلوٰۃ دلیل مشقت یعنی سفر پر دائر ہے (اور جیسا نقض وضوء خروج ریح کی دلیل نوم مضطجعا پر دائر ہے اور جیسا کہ حرمت مصاہرہ فرج داخل کی طرف دیکھنے پر دائر ہے وغیرہ وغیرہ یہ جواب اس وقت ہے جب کہ حدیث محکم ہو اور منسوخ نہ ہو لیکن اگر حدیث ابتداء اسلام پر حمل کی جائے اسلئے کہ ابتداء اسلام میں غربت کی وجہ سے کپڑوں کی کمی تھی اور ایک ہی بستر پر سونا پڑتا تھا جسکی وجہ سے جماع میں بھی کثرت واقع ہوتی تھی۔ تو اسلئے ابتداء اسلام میں اسکا سال کی صورت میں ترک غسل کی اجازت دی گئی بعد میں جب آپ ﷺ نے فرمایا۔

”اذا التقى الختانان وجب الغسل انزل او لم ينزل“ تو پہلا حکم حالت یقظہ یعنی بیداری کے حق میں منسوخ ہوا البتہ احتلام کے حق میں وہ اب بھی محکم ہے چنانچہ اگر کسی کا احتلام ہو جائے لیکن انزال نہ ہو تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا واللہ اعلم

(وَمِنْهُ) اى مِنْ مَفْهُومِ الْمُخَالَفَةِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةُ وَهِيَ (اَنْ تَخْصِيصُ الشَّيْءِ بِالْوَصْفِ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ) اَوْ نَقُولُ تَخْصِيصُ الشَّيْءِ مُبْتَدَأٌ وَمِنْهُ خَبْرُهُ وَقَوْلُهُ ”يَدُلُّ“ خَبَرُ مُبْتَدَأٍ مَحْذُوفٍ اِى وَهُوَ الرَّاجِعُ إِلَى تَخْصِيصِ الشَّيْءِ وَقَوْلُهُ عَمَّا عَدَاهُ اى مَا عَدَا ذَلِكَ الْوَصْفِ وَالْمُرَادُ نَفْيُ الْحُكْمِ عَنْ ذَلِكَ الشَّيْءِ يَدْخُلُ ذَلِكَ الْوَصْفُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى مِنْ فَتْيَاتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ خَصَّ الْجِلَّ بِالْفَتَيَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَلِئَلَّامُ عَنْهُمْ عَدَمُ جِلِّ نِكَاحِ الْفَتَيَاتِ اِى الْأُمَمَاءِ غَيْرِ الْمُؤْمِنَاتِ (لِلْعَرَفِ فَإِنَّ قَوْلَهُ الْإِنْسَانُ الطَّوِيلُ لَا يَطِيرُ يَتَبَادَرُ الْفَهْمُ مِنْهُ إِلَى مَا ذَكَرْنَا وَلِهَذَا

يَسْتَقْبَحُ الْعُقُلَاءَ) وَ الْاِسْقَابَ ح لَيْسَ لِاَجْلِ نِسْبَةِ عَدَمِ الطَّيْرَانِ إِلَى الْاِنْسَانِ الطَّوِيلِ  
لَاَنَّهُ لَوْ قَالَ الْاِنْسَانُ الطَّوِيلُ وَغَيْرُ الطَّوِيلِ لَا يَطِيرُ لَا يَسْتَقْبَحُ الْعُقُلَاءَ فَعَلِمَ أَنَّ  
الْاِسْقَابَ ح لَا جَلَّ أَنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ غَيْرَ الطَّوِيلِ يَطِيرُ.

**ترجمہ و تشریح:-** اور مفہوم مخالف میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ کسی شئی کو کسی وصف کے ساتھ خاص کرنا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسکے علاوہ سے حکم منفی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ یا ہم کہتے ہیں کہ (متن میں) تخصیص اثنی مبتداء ہے اور ”منہ“ اسکی خبر ہے اور مصنف کا قول ”یدل علی نفی الحکم“ خبر ہے مبتداء محذوف کی اور وہ ”لفظ“ ”ہو“ ہے جو ”تخصیص اثنی بالوصف“ کی طرف راجع ہے۔ اور مصنف کا قول ”عما عداہ“ کا مطلب یہ ہے کہ اس وصف کے علاوہ سے اور مطلب عبارت کا یہ ہے کہ اس شئی سے اس وصف کے بغیر حکم منتفی ہوگا۔ (جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد و من لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات فمن ما ملک ایمانکم من فتياتکم المؤمنات الا یہ۔ چنانچہ اس آیت میں مفہوم مخالف کی حجت ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے دو جگہ اختلاف ہے۔

(۱) حضرات شافعیہ کے نزدیک باندی سے نکاح صرف اس وقت حلال ہوگا جبکہ آزاد عورت سے اس شخص کے لئے نکاح کرنے کی طاقت نہ ہو اور ہمارے نزدیک باندی سے نکاح کرنا مطلقاً جائز ہے خواہ حرہ کے ساتھ نکاح کی طاقت ہو یا نہ ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہوئے فرمایا۔ کہ باندیوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے نکاح اس وقت حلال کیا ہے جبکہ آدمی حرہ کے ساتھ نکاح کی طاقت نہ رکھتا ہو۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ مفہوم مخالف حجت نہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”واحل لکم ما وراہ ذالکم“ کے عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ محرمات کے علاوہ تمام عورتوں سے قاعدہ شرعیہ کے مطابق نکاح کرنا حلال ہے اور اس میں آزاد اور باندی برابر ہے۔

(۲) حضرات شافعیہ کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت نہ ہونے کی تقدیر پر صرف مؤمن باندی سے نکاح حلال ہوگا اور کتابیہ باندی سے نکاح حلال نہ ہوگا جبکہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں جس طرح مؤمن باندی کے ساتھ نکاح جائز ہے تو اس طرح کتابیہ باندی سے بھی نکاح جائز ہے۔ یہاں پر مثال سے مقصود یہ دوسری صورت ہے اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ (جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”من فتياتکم المؤمنات“ تو اس آیت میں حلال ہونے کو یعنی نکاح کے حلال ہونے کو مؤمن باندیوں کے

ساتھ خاص کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ غیر مؤمن باندی خواہ مجوسہ ہو یا کتابیہ ہو کسی کے ساتھ نکاح حلال نہیں۔  
حضرات شافعیہ نے اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہوئے فرمایا عرف کی وجہ سے اسلئے کہ جب کہا جاتا ہے  
کہ ”الانسان الطویل لا یطیر“ قد آور انسان نہیں اڑ سکتا تو اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ انسان جو قد آور نہ ہو اڑ  
سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ عقلاً اس ترکیب کو قبیح سمجھتے ہیں اور قبیح سمجھنے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ عدم طیران کی نسبت انسان طویل  
کی طرف کی گئی ہے۔ اسلئے کہ اگر اس مقام پر یوں کہا جائے کہ ”الانسان الطویل و غیر الطویل لا یطیر“ تو پھر  
عقلاء اس کو قبیح نہیں سمجھتے تو اس سے معلوم ہوا کہ قبیح سمجھنا صرف اس لئے ہے کہ اس ترکیب سے سمجھ میں آتا ہے کہ بہتہ قد  
انسان اڑتا ہے۔ حالانکہ وہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جھوٹ ہے اسلئے اس کو قبیح سمجھا جاتا ہے۔

(وَلِكَثِيرِ الْفَائِدَةِ وَلِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ تِلْكَ الْفَائِدَةُ لَكَانَ ذِكْرُهُ تَرْجِيحاً مِنْ  
غَيْرِ مُرْجِحٍ) لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَدُلْ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ لَكَانَ الْحُكْمُ فِيمَا عَدَا  
الْمَوْصُوفِ ثَابِتاً فَتَخْصِصُ الْحُكْمِ بِالْمَوْصُوفِ يَكُونُ تَرْجِيحاً مِنْ غَيْرِ مُرْجِحٍ لِأَنَّ  
التَّقْدِيرَ تَقْدِيرُ عَدَمِ الْمُرْجِحَاتِ الْآخِرِ كَالْخُرُوجِ مَخْرَجِ الْعَادَةِ إِلَى آخِرِهِ

(وَلِأَنَّ مِثْلَ هَذَا الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلَى عِلِّيَّةِ هَذَا الْوَصْفِ نَحْوُ فِي الْإِبِلِ السَّائِمَةِ  
زَكْوَةً فَيَقْتَضِي الْعَدَمَ عِنْدَ عَدَمِهِ وَعِنْدَنَا لَا يَدُلُّ لِأَنَّ مُوجِبَاتِ التَّخْصِصِ  
لَا تَنْحَصِرُ فِيمَا ذَكَرَ إِغْلَمَ أَنَّ الْقَائِلِينَ بِمَفْهُومِ الْمُخَالَفَةِ ذَكَرُوا فِي شَرَاهِطِهِ أَنَّ  
التَّخْصِصَ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ إِذَا لَمْ يَخْرُجْ مَخْرَجَ الْعَادَةِ وَلَمْ يَكُنْ  
لِسَوَالٍ أَوْ حَادِثَةٍ أَوْ عِلْمِ الْمُتَكَلِّمِ بَأَنَّ السَّامِعَ يَجْهَلُ هَذَا الْحُكْمَ الْمَخْصُوصَ فَجَعَلُوا  
مُوجِبَاتِ التَّخْصِصِ مُنْخَصِرَةً فِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ فِي نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ فَإِذَا لَمْ  
تُوجَدْ هَذِهِ الْأَرْبَعَةُ غُلِمَ أَنَّ التَّخْصِصَ لِنَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ فَأَقُولُ إِنَّ مُوجِبَاتِ  
التَّخْصِصِ لَا تَنْحَصِرُ فِي تِلْكَ الْمَذْكُورَاتِ . (نَحْوُ الْجِسْمِ الطَّوِيلِ الْعَرِيضِ  
الْعَمِيقِ مُتَحَيِّقٍ فَإِنَّ شَيْئاً مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ لَا يُوجَدُ إِلَّا فِيهِ وَمَعَ ذَلِكَ لَا يُرَادُ مِنْهُ نَفْيُ  
الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ لِنَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ يَلْزَمُ أَنَّ الْجِسْمَ الَّذِي لَا يُوجَدُ  
فِيهِ ذَلِكَ الْوَصْفُ لَا يَكُونُ مُتَحَيِّزاً وَهَذَا مُحَالٌ لِأَنَّ الْجِسْمَ لَا يُوجَدُ بِدُونِ هَذِهِ

الصِّفَةِ وَإِنَّمَا وَصَفَهُ تَعْرِيفًا لِلْجِسْمِ وَإِشَارَةً إِلَى أَنَّ عِلَّةَ التَّحْيِزِ هَذَا الْوَصْفُ۔

**ترجمہ و تشریح:-** ("ولتکثیر الفائدة" تخصیص الہی بالوصف کہ اس وصف کے نہ ہونے کی تقدیر پر اسکے علاوہ سے حکم کے نفی ہونے پر دلالت کرنے پر دوسری دلیل ہے اور مطلب یہ ہے کہ) تخصیص الہی بالوصف کے اسکے علاوہ سے حکم کے نفی کرنے پر دلالت کرنے میں تکثیر فوائد ہیں۔ (چنانچہ تخصیص الہی بالوصف کے اس وصف کے نہ ہونے کی تقدیر پر حکم کے نفی پر دلالت کرنے میں ایک زائد فائدہ ہے لیکن یہ دلیل صحیح نہیں اسلئے کہ تخصیص الہی بالوصف کے بہت سارے معانی ہیں اور ہر ایک معنی پر دلالت کرنے میں تکثیر فائدہ ہے۔ حالانکہ ہر ایک معنی پر دلالت کرنے کا ارادہ نہیں کیا جاتا)

"ولانه لو لم یکن الخ" سے تیسری دلیل ہے کہ اگر تخصیص الہی بالوصف کی صورت میں اسکے علاوہ سے حکم کے نفی ہونے کا فائدہ نہ دیں تو پھر اس وصف کو ذکر کرنا ترجیح بلا مرجح ہوگا۔ اسلئے کہ تخصیص الہی بالوصف اسکے علاوہ سے حکم کے نفی کرنے پر دلالت نہ کرے تو حکم موصوف کے علاوہ میں بھی ثابت ہوگا۔ تو حکم کا موصوف کے ساتھ خاص کرنا ترجیح بلا مرجح ہوگا اسلئے کہ مفروض یہ ہے کہ دوسرے مرجحات مثلاً عادت کی جگہ پر ٹکنا وغیرہ موجود نہیں ہیں۔

(ولان مثل هذا الکلام الخ سے چوتھی دلیل کا بیان ہے وہ یہ کہ) اسلئے کہ اس جیسا کلام اس وصف کی علت ہونے پر دلالت کرتا ہے مثلاً "فی الابل السائمة زکوة" (تو یہاں سوم یعنی چرنا و جو زکوة کے لئے علت ہے) تو وصف کے نہ ہونے کی صورت میں حکم کے نہ ہونے کا تقاضا کریگا۔

(خصم کے مدعی اور دلائل کو بیان کرنے کے بعد اپنے مدعی اور دلائل کو بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں) اور ہمارے نزدیک تخصیص الہی بالوصف اس وصف کے نہ ہونے کی صورت میں موصوف کے علاوہ سے حکم کے نفی ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ اسلئے کہ موجبات تخصیص ہمارے نزدیک چار مذکورہ موجبات میں منحصر نہیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں جان لو کہ جو حضرات مفہوم مخالف کی حجیت کے قائل ہیں انہوں نے مفہوم مخالف کی حجیت کی شرائط میں ذکر کیا کہ تخصیص الہی بالذکر اسکے علاوہ سے نفی حکم پر دلالت اس وقت کریگا جب اس وصف کا ذکر مقتضائے عادت پر نہ ہو اور سائل کے سوال کی وجہ سے نہ ہو اور کسی خاص واقعہ کی وجہ سے نہ ہو اور متکلم کے اس علم کی بناء پر نہ ہو کہ سامع اس مخصوص حکم کو نہیں جانتا تو ان حضرات نے موجبات تخصیص کو ان چار اور موصوف

کے علاوہ سے حکم کے نفی کرنے میں منحصر کیا تو جب پہلے چار موجبات میں سے کوئی ایک نہ ہو تو معلوم ہوگا کہ تخصیص بالوصف اسکے علاوہ سے حکم کے نفی ہونے کے لئے ہے تو میں (مصنف) کہتا ہوں کہ موجبات تخصیص ان مذکورہ چار وجوہات میں منحصر نہیں مثلاً کہا جاتا ہے ”الجسم الطویل العریض العمیق متحیز“ تو یہاں پر جسم کی توصیف طویل عریض عمیق کے ساتھ نہ تو عادت کی بنا پر ہے اور نہ سوال، حادثہ اور علم متکلم کی بنا پر ہے۔ اور اسکے باوجود اسکا یہ مطلب نہیں کہ جسم اگر ان اوصاف کے ساتھ متصف نہ ہو تو وہ متحیز نہ ہوگا اسلئے کہ اگر ان اوصاف کے ساتھ متصف ہونا اسکے علاوہ سے حکم کے نفی ہونے پر دلالت کرے تو لازم آئے گا کہ جس جسم میں یہ وصف نہ ہو وہ متحیز نہ ہوگا حالانکہ یہ محال ہے کہ جسم ہو اور متحیز نہ ہو اسلئے کہ کوئی جسم متحیز ہوئے بغیر موجود نہیں البتہ اس وصف کے ساتھ اسلئے متصف کیا کہ تحیز کی علت یہی وصف ہے، اور یہی اوصاف جسم کی تعریف ہیں۔

(وَكَالْمَدْحِ أَوْ اللَّذَمِّ) فَإِنَّهُ قَدْ يُوصَفُ الشَّيْءُ لِلْمَدْحِ أَوْ اللَّذَمِّ وَلَا يُرَادُ بِالْوَصْفِ نَفْيُ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ مَعَ أَنَّ الْأُمُورَ الْأَرْبَعَةَ الْمَذْكُورَةَ غَيْرُ مُتَحَقِّقَةٍ وَقَوْلُهُ وَكَالْمَدْحِ غَطَّفَ عَلَى قَوْلِهِ نَحْوَ الْجِسْمِ أَيْ مُوجِبَاتِ التَّخْصِصِ لَا تَنْخَصِرُ فِيمَا ذَكَرْتُ ثُمَّ نَحْوُ الْجِسْمِ إِلَى آخِرِهِ وَنَحْوُ الْمَدْحِ أَوْ اللَّذَمِّ فَإِنَّ مُوجِبَاتِ التَّخْصِصِ فِي هَذِهِ الصُّورِ أَشْيَاءٌ أُخَرُ غَيْرُ مَا ذَكَرُوا

(أَوْ التَّكْيِيدِ نَحْوِ أَمْسِ الذَّائِرِ لَا يَعُودُ أَوْ غَيْرُهُ) أَيْ غَيْرُ التَّكْيِيدِ (نَحْوُ وَمَا مِنْ ذَائِبَةٍ

فِي الْأَرْضِ فَلَمْ يُوجَدْ الْجَزْمُ بِأَنَّ الْمُوجِبَاتِ مُنْتَفِيَةً إِلَّا نَفَى الْحُكْمَ عَمَّا عَدَاهُ) فَقَوْلُهُ تَعَالَى وَمَا مِنْ ذَائِبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَصَفَ الذَّائِبَةَ بِكُونِهَا فِي الْأَرْضِ وَلَا يُرَادُ نَفْيُ الْحُكْمِ بِذَلِكَ الْوَصْفِ لِأَنَّ الذَّائِبَةَ لَا تَكُونُ إِلَّا فِي الْأَرْضِ مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ شَيْءٌ مِنْ مُوجِبَاتِ التَّخْصِصِ الْمَذْكُورَةِ وَقَدْ ذُكِرَ فِي الْمِفْتَاحِ أَنَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا وَصَفَهَا بِكُونِهَا فِي الْأَرْضِ لِيُعْلَمَ أَنَّ الْمُرَادَ لَيْسَ ذَائِبَةً مَخْصُوصَةً بَلِ الْمُرَادُ كُلُّ مَا يَدْبُ فِي الْأَرْضِ فَعُلِمَ أَنَّ مُوجِبَاتِ التَّخْصِصِ وَقَوْلُهُ أَشْيَاءٌ كَثِيرَةٌ غَيْرُ مَحْضُورَةٍ فَلَا يَحْضُلُ الْجَزْمُ بِأَنَّ كُلَّ مُوجِبَاتِ التَّخْصِصِ مُنْتَفِيَةٌ إِلَّا نَفَى الْحُكْمَ عَمَّا عَدَاهُ وَمَا ذَكَرُوا مِنْ اسْتِفْهَاحِ الْعُقَلَاءِ فَلَا نَهَمَ لَمْ يَجِدُوا فِي هَذَا الْمِثَالِ لَوْصَفِ الْإِنْسَانِ



بِالطُّورِ فَإِنَّهُ أَصْلًا لِكِنَّ الْمِثَالِ الْوَاحِدَ لَا يُفِيدُ الْحُكْمَ الْكُلِّيَّ عَلَى أَنَّهُ كَثِيرًا مَا يَكُونُ  
فِي كِتَابِ اللَّهِ وَكَلَامِ الرَّسُولِ لِكَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ أَلْفَ فَإِنَّهُ تَعَجُّزٌ عَنْ ذَرْكِهَا أَفْهَامُ  
الْعُقَلَاءِ وَقَوْلُهُ لَكَانَ ذِكْرُهُ تَرْجِيحًا مِنْ غَيْرِ مُرْجِّحٍ فِي حَيْزِ الْمَنْعِ لِأَنَّ الْمُرْجِّحَ لَا  
يُنْخَصِرُ فِيمَا ذُكِرَ۔

**ترجمہ و تشریح:-** (اور موجبات تخصیص کا انحصار مذکورہ چار اور نفی الحکم عمادہ میں نہیں ہے اسلئے کہ کبھی  
تخصیص بالوصف ان مذکورہ وجوہات کے علاوہ کے لئے ہوتا ہے) جیسے مثلاً مدح کے لئے یا ذم کے لئے اسلئے کہ بسا  
اوقات کسی شئی کو مدح کے لئے موصوف کیا جاتا ہے۔ (مثلاً بسم اللہ الرحمن الرحیم تو یہاں تو صیغہ مدح کیلئے ہے) اور  
یا ذم کے لئے ہوتا ہے (مثلاً اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم تو یہاں تو صیغہ ذم کے لئے ہے۔ اور ان دونوں مثالوں میں  
تخصیص بالوصف نفی الحکم عمادہ پر دلالت نہیں کرتا تو یہ مطلب نہ ہوگا کہ العیاذ باللہ کوئی رالہ ایسا بھی ہے جو رحمن اور  
رحیم نہیں کہ اس کے نام کے ساتھ ابتداء نہ کیا جائے اور نہ کوئی شیطان ایسا ہے جو رحیم نہیں کہ اس سے پناہ طلب نہ کی  
جائے) حالانکہ امور اور بعد مذکورہ جو موجبات تخصیص ہیں وہ یہاں پر متحقق نہیں ہیں۔

اور مصنف رحمہ اللہ کا قول ”و کالمدح“ اس کے قول نحو الجسم پر عطف ہے۔ مطلب یہ ہے کہ موجبات تخصیص  
ان میں منحصر نہیں جو آپ نے ذکر کئے ہیں۔ جیسے الجسم الی آخرہ اور جیسے المدح او الذم کیونکہ موجبات تخصیص ان  
صورتوں میں مذکورہ چار کے علاوہ ہیں۔

یا مثلاً تخصیص بالوصف کبھی تاکید کے لئے ہوا کرتا ہے۔ جیسے مثلاً امس الدابر لا یعود“ کل گزشتہ  
لوٹے گا نہیں (تو یہاں امس کو دابر کے وصف کے ساتھ متصف کرنا فقط تاکید کے لئے ہے، اس لئے کہ امس کہتے  
ہی اس کو ہیں جو گزر گیا ہو) اور یا تاکید کے علاوہ کسی اور سبب کی بناء پر تخصیص بالوصف ہوتا ہے۔ مثلاً ”و ما من  
دابة فی الارض“ تو جب وجوہ اور بعد مذکورہ کے علاوہ بھی موجبات تخصیص پائے جاتے ہیں تو یقین حاصل نہ ہوگا  
کہ ”نفی الحکم عما عداہ“ کے علاوہ موجبات تخصیص منتفی ہے۔

تو اللہ عزوجل کے قول ”و ما من دابة فی الارض“ میں ”دابة“ کو زمین میں ہونے کے ساتھ  
موصوف کیا گیا لیکن یہ مطلب نہیں کہ اس وصف کے بغیر حکم منتفی ہو اسلئے کہ دابة تو زمین ہی میں ہوتے ہیں حالانکہ  
مذکورہ موجبات تخصیص میں سے کوئی وجہ موجود نہیں ہے۔

اور مفتاح العلوم میں ذکر کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ”دایہ“ کو زمین میں ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ مراد کوئی مخصوص دایہ نہیں ہے بلکہ مراد ہر وہ شئی ہے جو زمین پر رہتی ہو تو معلوم ہوا کہ موجبات تخصیص اور فوائد تخصیص بہت ساری اشیاء ہیں جو مذکورہ چار اور نفی الحکم عمادہ میں منحصر نہیں ہیں تو اسلئے نفی الحکم عمادہ کے علاوہ تمام موجبات تخصیص کے مستفی ہونے پر یقین حاصل نہ ہوگا۔ اور جو قائلین تخصیص بالوصف نے استقبال عقلاء وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ ”الانسان الطویل لا یطیر“ میں تو اسکی وجہ یہ ہے کہ اس مثال میں انسان کو طول کے ساتھ موصوف کرنے کا کوئی فائدہ نہیں اسلئے عقلاء اسکو قبیح سمجھتے ہیں لیکن ایک مثال حکم کلی کا فائدہ نہیں دیتی۔ پھر یہ کہ کتاب اللہ اور کلام رسول اللہ ﷺ میں بسا اوقات ایک کلمہ کے ہزاروں فوائد ہوتے ہیں جسکے معلوم کرنے سے عقلاء کے عقول عاجز ہوتے ہیں۔

اور خصم کا یہ کہنا کہ اگر تخصیص بالوصف میں نفی الحکم عمادہ کا فائدہ نہ ہو تو پھر اس وصف کا ذکر کرنا ترجیح بلا مرجح ہوگا اسکو ہم تسلیم نہیں کرتے اسلئے کہ مرجح مذکورہ چار اور نفی الحکم عمادہ میں منحصر نہیں۔

(وَلَا أَقْصَىٰ دَرْجَاتِهِ) أَى الْوَصْفِ (أَنْ يَكُونَ عِلَّةً وَهِيَ لَا تَدُلُّ عَلَى مَا ذَكَرْنَا) الْحُكْمُ يَثْبُتُ بِعِلَلٍ شَتَّى) جَوَابٌ عَنْ قَوْلِهِ وَلَآئِنْ مِثْلَ هَذَا الْكَلَامِ (وَنَحْنُ نَقُولُ أَيْضًا بَعْدَ الْحُكْمِ) أَى عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ (لَكِنْ بِنَاءً عَلَى عَدَمِ الْعِلَّةِ) فَيَكُونُ عَدَمُ الْحُكْمِ عَدَمًا أَصْلِيًّا لَا حُكْمًا شَرْعِيًّا (لَا أَنَّهُ عِلَّةٌ لِعَدَمِهِ) أَى لَا بِنَاءً عَلَى أَنَّ عَدَمَ الْوَصْفِ عِلَّةٌ لِعَدَمِ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ وَمِنْ ثَمَرَاتِ الْإِخْلَافِ أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْحُكْمُ الْمَذْكُورُ حُكْمًا عَدَمِيًّا لَا يَثْبُتُ إِلَّا الْحُكْمُ الثَّبُوتِيُّ فِيمَا عَدَا الْوَصْفِ عِنْدَنَا كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ فِي الْعُلُوفَةِ زَكَاةٌ فَإِنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ الْإِبِلَ إِذَا لَمْ تَكُنْ عُلُوفَةً كَانَ فِيهَا زَكَاةٌ عِنْدَنَا لِأَنَّ الْحُكْمَ الثَّبُوتِيُّ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَثْبُتَ بِنَاءً عَلَى الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ وَعِنْدَهُ يَثْبُتُ فِيمَا عَدَا الْوَصْفِ الْحُكْمُ الثَّبُوتِيُّ وَأَيْضًا مِنْ ثَمَرَاتِ الْإِخْلَافِ صِحَّةُ التَّعْدِيَةِ وَعَدَمُهَا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ هَلْ تَصِحُّ تَعْدِيَةٌ عَدَمِ جَوَازِ الْكَافِرَةِ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ إِلَى كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَقَدْ مَرَّ فِي فَصْلِ الْمُطْلَقِ وَالْمُقَيَّدِ (وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى مِنْ فَيَايَكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ هَذَا لَا يُوجِبُ تَحْرِيمَ نِكَاحِ الْأُمَةِ الْكِتَابِيَّةِ عِنْدَنَا خِلَافًا لَهُ مَعَ

أَنَّهُ يَحْتَمِلُ الْخُرُوجَ مَخْرَجَ الْعَادَةِ فَإِنَّ الْعَادَةَ أَنْ لَا يَنْكَحَ الْمُؤْمِنُ إِلَّا الْمُؤْمِنَةَ۔

**ترجمہ و تشریح:-** (مضمون نے کہا تھا کہ اس جیسا کلام جس میں تخصیص بالوصف ہو علیہ وصف پر دلالت کرتا ہے اور انشاء علت انشاء حکم کو مستلزم ہے تو اسلئے عدم وصف بھی عدم حکم کو مستلزم ہوگا۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے انکی اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ عدم وصف عدم حکم پر دلالت نہیں کریگا) اسلئے کہ تخصیص بالوصف کا سب سے اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وصف حکم کے لئے علت ہو اور یہ علیہ الوصف للحکم عام وصف کے تقدیر پر عدم حکم پر دلالت نہیں کرتا۔

اسلئے کہ حکم بسا اوقات متعدد علل اور اسباب کے ساتھ ثابت ہوتا ہے تو اسلئے کسی ایک وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوگا۔

و نحن نقول ايضا بعدم الحكم الخ سے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم یعنی فقہاء حنفیہ رحمہم اللہ بھی بعض صورتوں میں عدم وصف کی بناء پر عدم حکم کے قائل ہیں۔ (جیسے اللہ تعالیٰ نے کفارہ قتل میں فرمایا۔ ”فتححریو رقبۃ مؤمنۃ“ تو ادر ہم رقبۃ غیر مؤمنہ کے ساتھ کفارہ کے اداء ہونے کے قائل نہیں لیکن یہ عدم حکم عدم وصف کی بناء پر اسلئے نہیں کہ تخصیص بالوصف نفی الحكم عما عداہ پر دلالت کرتا ہے) بلکہ یہ عدم حکم عدم علت کی بناء پر ہے لہذا یہ عدم حکم عدم اصلی ہوگا حکم شرعی نہ ہوگا اسلئے نہیں کہ عدم وصف علت ہے عدم حکم کے لئے وصف نہ ہونے کی صورت میں اور اختلاف کے ثمرات میں سے یہ ہے کہ جب حکم مذکور حکم عدی ہو۔ تو وصف کے علاوہ میں حکم ثبوتی ہمارے نزدیک ثابت نہ ہوگا مثلاً آپ ﷺ کا ارشاد ”لیس فی العلوفۃ زکوۃ“ گھر میں گھاس دانہ کھانے والے جانوروں میں زکوۃ نہیں۔

تو اس سے لازم نہیں آئیگا کہ اونٹ اور جانور جب گھر میں گھاس دانہ کھانے والے نہ ہوں تو ان میں ہمارے نزدیک زکوۃ واجب ہو جائے اسلئے کہ حکم ثبوتی عدم اصلی کی بناء پر ثابت نہیں ہو سکتا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وصف کے علاوہ میں حکم ثبوتی ثابت ہوگا (تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ”لیس فی العلوفۃ زکوۃ“ غیر علوفۃ یعنی سائہ میں زکوۃ کے وجوب پر دلالت کریگا) اور اسی طرح ثمرات خلاف میں سے اس وصف کے متعدی ہونے کا صحیح ہونا ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اور غیر صحیح ہونا ہے ہمارے نزدیک جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”فتححریو رقبۃ مؤمنۃ“ آیا رقبۃ کافرۃ کا کفارہ قتل میں جائز نہ ہونا کفارہ یمین کی طرف متعدی ہوگا یا نہیں چنانچہ انکے ہاں متعدی ہو جاتا ہے اور

ہمارے نزدیک متحدی نہیں ہوتا اور اسکی تفصیل مطلق اور مقید کی فصل میں گزر گئی۔

اور تخصیص بالوصف کے وصف کے علاوہ سے نفی حکم پر دلالت کرنے کی نظیر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”من ھما تکم المؤمنات ھے۔“ (تو ہم چونکہ تخصیص بالوصف کے قائل نہیں اسلئے یہ نص ہمارے نزدیک کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کے حرام ہونے پر دلالت نہیں کریگی۔

برخلاف امام شافعی کے۔ (اسلئے کہ وہ تخصیص بالوصف کے قائل ہیں) حالانکہ یہاں پر ”المؤمنات“ کی قید عادت کے تقاضے کی بناء پر بھی ہو سکتی ہے۔ اسلئے کہ عادت یہ ہے کہ مؤمن آدمی صرف مؤمنہ عورت سے نکاح کرتا ہے۔)

ثُمَّ أَوْزَدَ مَسْئَلَتَيْنِ يَتَوَهَّمُ فِيهِمَا أَنَا قَائِلُونَ بِأَنَّ التَّخْصِصَ بِالْوَصْفِ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَهُمَا مَسْئَلَتَا الدَّعْوَةِ وَالشَّهَادَةِ فَقَالَ (وَلَا يَلْزَمُ عَلَيْنَا أَمَةٌ وَلَدَتْ

ثَلَاثَةً فِي بَطْنٍ مُخْتَلِفَةٍ فَقَالَ الْمَوْلَى الْأَكْبَرُ مِنِّي فَإِنَّهُ نَفَى الْأَخِيرِينَ لِأَنَّ هَذَا لَيْسَ لِتَخْصِصِهِ) هَذَا دَلِيلٌ عَلَى قَوْلِهِ لَا يَلْزَمُ وَالْمَعْنَى أَنَّ كَوْنَهُ نَفْيًا لِلْأَخِيرِينَ لَيْسَ لِأَجْلِ أَنَّ التَّخْصِصَ دَالٌّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ (بَلْ لِأَنَّ السُّكُوتَ فِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ بَيَانٌ) فَإِنَّهُ يَخْتِاجُ إِلَى الْبَيَانِ أَيْ إِلَى الدَّعْوَةِ لَوْ كَانَ الْوَلَدُ مِنْهُ فَلَمَّا سَكَتَ عَنِ الدَّعْوَةِ يَكُونُ بَيَانًا بِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْهُ وَأَيْضًا إِنَّمَا انْتَفَى نَسَبُ الْأَخِيرِينَ لِأَنَّ الدَّعْوَةَ شَرْطُ ثَبُوتِ نَسَبِهِمَا وَلَمْ تَوْجَدْ لِأَنَّهُ نَفَى نَسَبِهِمَا وَإِنَّمَا قَالَ فِي بَطْنٍ مُخْتَلِفَةٍ حَتَّى لَوْ وَلَدَتْ فِي بَطْنٍ وَاحِدٍ فَإِنَّ دَعْوَةَ الْوَاحِدِ دَعْوَةٌ لِلْجَمِيعِ.

(لَا يُقَالُ لَا حَاجَةَ إِلَى الْبَيَانِ فَإِنَّهَا صَارَتْ بِالْأَوَّلِ أَمْ وَلَدَ فَيُثْبِتُ نَسَبَ الْأَخِيرِينَ بِدَعْوَةٍ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَكُونُ كَذَلِكَ أَنْ لَوْ كَانَتْ دَعْوَةُ الْأَكْبَرِ قَبْلَ وَلَاذَةِ الْأَخِيرِينَ أَمَّا هَهُنَا فَلَا) لِأَنَّ دَعْوَةَ الْأَكْبَرِ فِي مَسْئَلَتِنَا مُتَأَخِّرَةٌ عَنْ وَلَاذَةِ الْأَخِيرِينَ فَلَا يَكُونُ الْأَخِيرَانِ وَلَدَتْنِ أُمَّ الْوَلَدِ بَلْ هُمَا وَلَدَتَا الْأُمِّ فَتَحْتَاجُ ثَبُوتُ نَسَبِهِمَا إِلَى الدَّعْوَةِ.

**ترجمہ و تشریح:-** پھر مصنف رحمہ اللہ نے دو مسئلے ذکر کئے ہیں۔ جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ ہم احتاف بھی اس بات کے قائل ہیں کہ تخصیص بالوصف اسکے علاوہ سے حکم کے نفی کرنے پر دلالت کرتا ہے اور وہ دو مسئلے دعویٰ الولد اور شہادۃ کے مسئلے ہیں تو فرمایا۔

اور ہمارے اوپر اس باندی کے متعلق اعتراض وارد نہ ہوگا جس نے تین مختلف بطون یعنی حملوں سے تین بچے جنم دیئے ہوں تو مولیٰ نے کہا کہ بڑا بچہ مجھ سے ہے تو یہ باقی دوسروں کو اپنے نسب سے نفی کرنا ہے اسلئے کہ باقی دوسروں کا نفی تخصیص کی وجہ سے نہیں ہے۔ یہ ”لَاِنَّ هَذَا لَيْسَ لِتَخْصِيصِهِ“ مصنف کے قول ”لَا يَلْزَمُ“ کے لئے دلیل ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ یہ اعتراض ہم پر اسلئے لازم نہیں آتا کہ ”الاکبر منی“ کے دعوہ کے ساتھ باقی دونوں کا اسکے نسب سے نفی ہونا اسلئے نہیں ہے کہ تخصیص نفی حکم عمارہ پر دلالت کرتا ہے بلکہ ضرورت کے مقام پر خاموش ہونا بیان ہوتا ہے یعنی اگر باقی دونوں بچے بھی مولیٰ سے ہوں تو مولیٰ اسکے بیان کی طرف محتاج ہے۔ یعنی مولیٰ کو ان پر بھی دعویٰ کرنا چاہیے تو جب وہ خاموش ہوا اور دعویٰ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ وہ مولیٰ سے نہیں ہیں۔ نیز باقی دونوں کے نسب کا مستفسی ہونا اسلئے ہے کہ باندی کے بچوں کے نسب کو اپنے آپ سے ثابت کرنا دعویٰ پر موقوف ہے اور دعویٰ نہیں پایا گیا۔ اسلئے نہیں کہ اس نے ”الاکبر منی“ کہہ کر ان دونوں کے نسب کو اپنے آپ سے نفی کیا ہے اور اعتراض میں بطون مختلفہ کا ذکر اسلئے کیا کہ اگر ایک ہی حمل سے باندی نے تین بچے جنم دیئے اور مولیٰ نے ان میں سے ایک پر دعویٰ کیا کہ یہ مجھ سے ہے تو باقیوں کا نسب بھی ثابت ہوگا اسلئے کہ اس صورت میں ایک کے نسب کا دعویٰ کرنا سب کا دعویٰ ہوتا ہے۔

لا يقال الخ۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ باقی دونوں کے نسب کو ثابت کرنے کے لئے بیان کی ضرورت نہیں اسلئے کہ جب اس نے اول یعنی بڑے کے نسب کو اپنے آپ سے ثابت ہونے کا دعویٰ کیا تو وہ باندی اس مولیٰ کے لئے ام ولد ہو جائیگی تو باقی دونوں کا نسب پھر بغیر دعویٰ کے ثابت ہوگا۔ اسلئے کہ یہ اعتراض اس وقت وارد ہوتا جبکہ مولیٰ نے بڑے کے نسب کا دعویٰ باقی دونوں کی ولادت سے پہلے کیا ہوتا اور یہاں پر تینوں بچوں کے مختلف بطون سے پیدا ہونے کے بعد بڑے کے نسب کا دعویٰ کیا گیا۔ تو بڑے کے نسب کا دعویٰ باقی دونوں کی ولادت سے مؤخر ہوا۔ اسلئے بڑے کے نسب کے ثابت ہونے کے ساتھ اگر چہ وہ ام ولد ہوگئی۔ لیکن اس کا ام ولد ہونا ان دونوں بچوں کی پیدائش کے بعد متحقق ہوا اسلئے وہ دونوں ام ولد کے بچے نہ ہونگے بلکہ باندی کے بچے ہونگے تو انکے نسب کا ثابت ہونا دعویٰ کی طرف محتاج ہوگا۔

(وَلَا يَلْزَمُ إِذَا قَالَ الشَّهَوْدُ لَا نَعْلَمُ لَهُ وَارِثًا فِي أَرْضٍ كَذَا أَنَّهُ لَا تَقْبَلُ شَهَادَتُهُمْ

عِنْدَهُمَا فَهَذَا) أَيْ عَدَمُ قُبُولِ الشَّهَادَةِ عِنْدَهُمَا (بِنَاءً عَلَى أَنَّ التَّخْصِيصَ ذَالٌ عَلَى

مَا قُلْنَا) اِیْ عَلٰی نَفٰی الْحُکْمِ عَمَّا عَدَاهُ فَيَفْهَمُ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ اَنَّ الشُّهُودَ يَعْلَمُوْنَ لَهُ  
وَارِثًا فِیْ غَیْرِ تِلْكَ الْاَرْضِ فَبِنَاءٌ عَلٰی هٰذَا الْمَعْنٰی لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُمْ (لَا اِنَّ  
الشَّاهِدَ) دَلِیْلٌ عَلٰی قَوْلِهِ وَلَا يَلْزَمُ (لَمَّا ذَكَرَ مَا لَا حَاجَةَ اِلَيْهِ جَاءَ شُبْهَةٌ وَبَهَا تَرَدُّ  
الشَّهَادَةُ وَنَحْنُ لَا نَنْفِیْ الشُّبْهَةَ فِیْمَا نَحْنُ فِیْهِ) اِیْ فِی التَّخْصِیصِ بِالْوَصْفِ اِیْ لَا  
نَنْفِیْ كَوْنَهُ شُبْهَةً فِی نَفٰی الْحُکْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَ الشُّبْهَةُ كَافِیَةٌ فِی عَدَمِ قُبُولِ الشَّهَادَةِ وَ  
لَا حَاجَةَ اِلَى الدَّلَالَةِ (وَقَالَ اَبُو حَنِیْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ هٰذَا) اِیْ السُّكُوْثُ عَنْ غَیْرِ  
الْاَرْضِ الْمَذْكُوْرَةِ (سُّكُوْثٌ فِیْ غَیْرِ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ لِاَنَّ ذِكْرَ الْمَكَانِ غَیْرُ وَاجِبٍ  
وَهُوَ هُنَا) اِیْ ذِكْرَ الْمَكَانِ الْمَذْكُوْرِ (يَحْتَمِلُ الْاِحْتِرَازَ عَنِ الْمُجَازَفَةِ) لِاِنَّهُمْ رُبَّمَا  
كَانُوْا مُتَّفَحِّصِیْنَ عَنْ اَحْوَالِ تِلْكَ الْاَرْضِ فَارَادُوْا بِنَفٰی عِلْمِهِمْ بِالْوَارِثِ فِیْ اَرْضٍ  
كَذَا نَفٰی وَجُوْدِهِ فِیْهَا لِاَنَّهُ لَوْ كَانَ مَوْجُوْدًا فِیْهَا لَكَانُوْا عَالِمِیْنَ بِهِ اَمَّا سَائِرُ الْاَرْضِیِّ  
فَلَا مَعْرِفَةَ لَهُمْ بِاَحْوَالِهَا فَخَصُّوا عَدَمَ الْوَارِثِ بِالْاَرْضِ الْمَذْكُوْرَةِ دُونَ سَائِرِ الْاَرْضِیِّ  
اِحْتِرَازًا عَنِ الْمُجَازَفَةِ۔

**ترجمہ و تشریح:-** (تخصیص بالوصف کے عدم وصف کی صورت میں اسکے علاوہ سے نفی حکم پر دلالت کرنے سے متعلق ہم پر جن دو مسکوں کے ساتھ اعتراض وارد ہو رہا تھا۔ ان میں سے پہلے مسئلہ کے بیان اور اعتراض اور جواب سے فارغ ہونے کے بعد مصنف رحمہ اللہ مذکورہ بالا عبارت میں دوسرے مسئلہ اور اعتراض کی جانب اشارہ کرتے ہیں مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص فوت ہو جائے اور اسکے ورثاء اسکی میراث کی تقسیم کا تقاضا کر لیں تو قاضی صاحب کو تحقیق کرنی چاہیے کہ ترکہ کی تقسیم کا مطالبہ کرنے والے افراد کے علاوہ میت کے لئے اور کوئی وارث نہیں ہے۔ تو جب قاضی نے ان ورثاء سے انکے علاوہ اور ورثاء کے نہ ہونے پر گواہ طلب کر لیئے۔ تو ان گواہوں نے اگر ان الفاظ کے ساتھ گواہی دی کہ ہم اس میت کے لئے اس علاقہ میں اور کوئی وارث نہیں جانتے تو صاحبین کے نزدیک ان گواہوں کی گواہی قبول نہیں ہوگی اور ترکہ تقسیم نہیں کیا جائیگا جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گواہی کو قبول کیا جائیگا۔ اور ترکہ تقسیم ہوگا تو یہاں سوال یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک یہ گواہی جو قبول نہیں ہوتی اسلئے کہ انہوں نے یہ کہا ہے ”لا نعلم له وارثا فی ارض کذا“ کہ ہم اس علاقہ میں اسکے لئے کوئی وارث نہیں جانتے۔ تو ”فی ارض کذا“

کے وصف سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے لئے اس علاقہ کے علاوہ میں وارث ہونے کا شبہ ہے۔ تو معلوم ہوا کہ صاحبین بھی تخصیص بالوصف کے اس وصف کے علاوہ سے نفی کرنے پر دلالت کے قائل ہو گئے۔ تو مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ اعتراض ہم پر لازم نہیں آتا اسلئے کہ جب گواہوں نے اپنی گواہی میں ایسی چیز کا ذکر کیا جسکی طرف گواہی میں کوئی ضرورت نہیں تھی تو اس سے شبہ پیدا ہوا کہ ممکن ہے کہ میت کے لئے اس علاقہ کے علاوہ میں کوئی وارث ہو۔ اور شہادت کی بناء پر گواہی رد ہوتی ہے۔ اور ہم چونکہ تخصیص بالوصف کے ساتھ عدم وصف کی صورت میں نفی حکم کے شبہ کو نفی نہیں کرتے اسلئے یہ اعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا۔

اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ کیا جائے

اور اعتراض لازم نہیں آئیگا اس صورت میں جب گواہ کہے "لا نعلم له وارثا فی ارض کذا" کہ ہم اسکے لئے اس علاقہ میں وارث نہیں جانتے تو یہاں صاحبین کے نزدیک ان گواہوں کی گواہی قبول نہیں ہوئی۔ پس صاحبین کے نزدیک ان گواہوں کی گواہی کا قبول نہ ہونا اسلئے ہے کہ تخصیص بالوصف اس پر دلالت کرتا ہے جو ہم نے کہا یعنی تخصیص بالوصف اسکے علاوہ سے نفی حکم پر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ اس کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ گواہ اس شخص کے لئے اس علاقہ کے علاوہ میں وارث جانتے ہیں تو اسی وجہ سے انکی گواہی کو قبول نہیں کیا جاتا ہے۔

لان الشاهد الخ مصنف کے قول لا يلزم الخ پر دلیل ہے۔ تو مطلب یہ ہوا کہ یہ اعتراض اسلئے لازم نہیں آتا کہ شہاد نے جب اپنی گواہی میں ایسی شے کو ذکر کیا جسکی ضرورت نہیں تھی تو اسکی وجہ سے شبہ پیدا ہوا۔ اور ہم تخصیص بالوصف کی وجہ سے شبہ کو نفی نہیں کرتے یعنی ہم اس بات کو نفی نہیں کرتے کہ تخصیص بالوصف سے عدم وصف کی صورت میں وصف کے علاوہ سے نفی حکم کا شبہ بھی پیدا نہیں ہوتا اور گواہی کے عدم قبولیت میں شبہ بھی کافی ہے وصف کے علاوہ سے نفی حکم پر دلالت کرنے کی عدم قبولیت شہادت میں حاجت نہیں ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ یعنی اس مذکورہ زمین کے علاوہ سے خاموش ہونا (اور یہ کہنا کہ اس زمین کے علاوہ میں ہم اسکے لئے وارث نہیں جانتے) موضع حاجت کے علاوہ میں خاموش ہونا ہے۔ اسلئے کہ گواہی میں مکان کا ذکر کرنا ضروری نہیں اور اس مکان مذکور کا یہاں پر ذکر کرنا انکل پچو اور اندازے سے احتراز کرنے کا احتمال رکھتا ہے۔ اسلئے کہ جب وہ اس زمین کے احوال سے جستجو کرنے والے ہیں۔ تو انہوں نے اس زمین میں وارث موجود ہونے سے علم کی نفی کرنے سے اس زمین میں وارث کے موجود ہونے کے نفی کرنے کا ارادہ کیا اسلئے کہ اگر اس علاقہ میں وارث ہوتا تو وہ گواہ اسکو جانتے

اور تمام علاقوں کے احوال جاننے کا چونکہ انکو علم نہیں۔ تو اسلئے انہوں نے وارث موجود نہ ہونے کو اس علاقہ کے ساتھ خاص کیا اور تمام مواضع کا ذکر نہیں کیا۔ اٹکل اور اندازہ سے بچنے کے لئے۔ (یعنی یہ کہ انکی گواہی تحقیق پر مبنی ہے اور وہ محض اندازے اور اٹکل کی بناء پر گواہی نہیں دے رہے۔)

(وَمِنْهُ التَّغْلِيقُ بِالشَّرْطِ يُوجِبُ الْعَدَمَ عِنْدَ عَدَمِهِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَمَلًا  
بِالشَّرْطِيَّةِ فَإِنَّ الشَّرْطَ مَا يَنْتَفِي الْحُكْمُ بِانْتِفَائِهِ وَ عِنْدَنَا الْعَدَمُ لَا يَثْبُتُ بِهِ) اِئ  
بِالتَّغْلِيقِ (بَلْ يَنْتَفِي الْحُكْمُ عَلَى الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ) حَتَّى لَا يَكُونَ هَذَا الْعَدَمُ حُكْمًا  
شَرْعِيًّا بَلْ عَدَمًا أَصْلِيًّا بِعَيْنِ مَا ذَكَرْنَا فِي التَّخْصِصِ بِالْوَصْفِ وَمَا ذَكَرْنَا مِنْ ثَمَرَةِ  
الْخِلَافِ ثُمَّ يَظْهَرُ هُنَا أَيْضًا.

(لَأَنَّ الشَّرْطَ يُقَالُ لَا مَرَّ خَارِجٍ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشَّيْءُ وَلَا يَتَرْتَّبُ كَالْوُضُوءِ وَقَدْ  
يُقَالُ لِلْمُعَلَّقِ بِهِ وَهُوَ مَا يَتَرْتَّبُ الْحُكْمُ عَلَيْهِ وَلَا يَتَوَقَّفُ بِهِ فَالشَّرْطُ بِالْمَعْنَى  
الْأَوَّلِ يُوجِبُ مَا ذَكَرْتُمْ لَا بِالْمَعْنَى الثَّانِي) اِئ يَنْتَفِي الْمَشْرُوطُ عِنْدَ انْتِفَاءِ  
الشَّرْطِ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ كَالْوُضُوءِ شَرْطٌ لِصِحَّةِ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ يَنْتَفِي صِحَّةُ الصَّلَاةِ عِنْدَ  
انْتِفَاءِ الْوُضُوءِ وَ لَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّ انْتِفَاءَ الْمَشْرُوطِ عِنْدَ انْتِفَاءِ الشَّرْطِ بِهَذَا الْمَعْنَى  
حُكْمٌ شَرْعِيٌّ بَلْ لَا شَكَّ أَنَّ عَدَمَ صِحَّةِ الصَّلَاةِ عِنْدَ عَدَمِ الْوُضُوءِ عَدَمٌ أَصْلِيٌّ لَكِنْ  
مَعَ ذَلِكَ يَكُونُ عَدَمُ الْوُضُوءِ ذَالًا عَلَى عَدَمِ صِحَّةِ الصَّلَاةِ وَأَمَّا الشَّرْطُ بِالْمَعْنَى  
الثَّانِي فَإِنَّهُ لَا دَلَالََةَ لِانْتِفَائِهِ عَلَى انْتِفَاءِ الْمَشْرُوطِ فَإِنَّ الْمَشْرُوطَ يُمَكِّنُ أَنْ يُوْجَدَ  
بِلَاوْنِ الشَّرْطِ نَحْوُ أَنْ دَخَلَتْ الدَّارُ فَانْتِ طَالِقٍ فَعِنْدَ انْتِفَاءِ الدُّخُولِ يُمَكِّنُ أَنْ يَقَعَ  
الطَّلَاقُ بِسَبَبِ آخَرَ.

**ترجمہ و تشریح:** - اور مفہوم مخالف میں سے تعلیق بالشرط ہے اور یہ تعلیق بالشرط امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عدم شرط کی صورت میں عدم حکم کو واجب کرتا ہے۔ شرطیت پر عمل کرنے کی وجہ سے اسلئے کہ شرط وہ ہے کہ اسکے منتفی ہونے کی وجہ سے حکم منتفی ہو اور ہمارے (احناف) کے نزدیک تعلیق سے حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ (شرط نہ ہونے کی صورت میں حکم کا نہ ہونا) عدم اصلی پر باقی رہتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ عدم (یعنی شرط نہ ہونے کی صورت میں



حکم نہ ہونا) حکم شرعی نہیں ہے بلکہ عدم اصلی ہے۔ ج طرح ہم نے تخصیص بالوصف میں ذکر کیا ہے۔ اور جو شرط خلاف مفہوم وصف میں ذکر کیا تھا۔ (کہ حکم مذکور جب حکم عدی ہو مثلاً ”لیس فی العلوفۃ زکوٰۃ“ تو اس وصف مذکور کے نہ ہونے کی صورت میں ہمارے نزدیک حکم ثبوتی پر دلالت نہیں کریگا۔) تو وہی شرط خلاف یہاں بھی ظاہر ہوگا۔ (مثلاً باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کو قرآن مجید کی آیت و من لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات فمما ملک ایمانکم الایہ“ میں حرہ کے ساتھ نکاح کی طاقت نہ رکھنے پر مشروط کیا ہے تو اگر حرہ کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت ہوگی۔ تو باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔)

اسلئے کہ شرط اس امر خارج کو کہا جاتا ہے جس پر شی موقوف ہو۔ البتہ اس پر مرتب نہ ہو جیسے وضو (صحت صلوٰۃ کے لئے شرط ہے۔ چنانچہ نماز کی صحت وضو پر موقوف ہے اور یہ وضو نماز سے خارج ہے۔ اور نماز وضو پر مرتب نہیں چنانچہ کئی مرتبہ آدمی وضو کر لیتا ہے لیکن اسکے بعد نماز نہیں پڑھتا۔)

اور بسا اوقات شرط اسکو کہا جاتا ہے جسکے ساتھ کوئی چیز معلق ہو۔ اور یہ وہ ہے جس پر حکم مرتب ہو لیکن اس پر موقوف نہ ہو تو شرط بمعنی اول کے ساتھ وہ کچھ واجب کرتا ہے جو آپ نے ذکر کیا نہ معنی ثانی کے ساتھ یعنی شرط بالمعنی الاول کی صورت میں انتفاء شرط کے ساتھ مشروط منتفی ہو جاتا ہے جیسے وضو مثلاً صحت صلوٰۃ کے لئے شرط ہے۔ تو انتفاء وضو کے ساتھ صحت صلوٰۃ منتفی ہوگا اور یہ مطلب نہیں کہ مشروط کا منتفی ہونا انتفاء شرط کے ساتھ اس معنی کے ساتھ حکم شرعی ہے۔ بلکہ ایسے شک نہیں کہ نماز کا صحیح نہ ہونا وضو نہ ہونے کی صورت میں عدم اصلی ہے۔ لیکن اسکے باوجود عدم وضو عدم صحت صلوٰۃ پر دلالت کریگا۔

اور جہاں تک شرط بالمعنی الثانی کا تعلق ہے تو اسکے انتفاء کے لئے انتفاء مشروط پر کوئی دلالت نہیں ہے اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ مشروط بغیر شرط کے موجود ہو جائے۔ جیسے ”ان دخلت الدار فانت طالق“ تو انتفاء دخول دار کے باوجود بھی طلاق کا واقع ہونا دوسرے سبب کے ساتھ ممکن ہے۔ (مثلاً اس طرح کہ شوہر اپنی بیوی کو ”ان دخلت الدار الخ کہنے کے بعد طلاق تجیزی دے دے تو اس صورت میں اگر چہ وہ عورت دخول دار کے ساتھ متصف نہ ہوگی لیکن پھر بھی طلاق واقع ہوگی۔

تو مفہوم وصف اور مفہوم شرط سے متعلق امام شافعی رحمہ اللہ کے کلام کا حاصل دو امور ہیں۔

(۱) امام شافعی رحمہ اللہ نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کیا ہے یعنی جس طرح شرط کے موجود ہونے کی صورت میں حکم

واجب ہوتا ہے اور موجود نہ ہونے کی صورت میں حکم منتفی ہوتا ہے۔ تو اس طرح وصف کے موجود ہونے کی صورت میں حکم موجود اور منتفی ہونے کی صورت میں حکم منتفی ہوگا مثلاً ایک آدمی اپنی بیوی سے کہتا ہے ”انت طالق راکبۃ“ تو اس کا معنی ہوگا ”انت طالق ان كنت راکبۃ“ لہذا اگر وہ سوار ہوگئی تو طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں اور یہ کہا نہ جائے کہ ”راکبۃ“ یہاں صفت نہیں ہے۔ بلکہ ”طالق“ کی ضمیر سے حال ہے۔ اس لئے کہ صفت سے مراد یہاں پر معنی قائم بالغیر ہے خواہ وہ حال ہو یا وصف نحوی ہو یا کچھ اور ہو اور بطور خاص وصف نحوی مراد نہیں۔

(۲) امام شافعی رحمہ اللہ نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں موثر قرار دیا ہے۔ اور منع سبب میں وہ اس کو موثر نہیں سمجھتے جبکہ ہمارے نزدیک تعلیق بالشرط منع سبب میں موثر ہے وہ کہتے ہیں کہ ”ان دخلت الدار فانت طالق“ میں سبب طلاق شوہر کا قول ”انت طالق“ ہے اور حکم طلاق کا واقع ہوتا ہے۔ اور اس کا قول ”ان دخلت الدار“ درمیان میں رکاوٹ ہے جیسے قدیل معلق کا ثقل سقوط علی الارض کا سبب ہے لیکن رسی کے ساتھ اس کا لٹکنا اس کو زمین پر گرنے سے روکتا ہے۔ جبکہ ہمارے نزدیک شوہر کا ”انت طالق“ کا تلفظ ”ان دخلت الدار“ کے بعد کالعدم ہو جاتا ہے۔ اور جب تک وہ عورت گھر میں داخل نہیں ہوتی تو اس کے حق میں ”انت طالق“ اور ”انت اکلۃ“ برابر ہے اور جب وہ عورت گھر میں داخل ہوگی تو اب شوہر کا قول ”انت طالق“ گویا موجود ہو کر اثر کریگا اور اسکی وجہ سے طلاق واقع ہوگی

(فَقَوْلُهُ تَعَالَى "وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا لَا يَأْتِ بِالنِّكَاحِ" يُؤْجِبُ عَدَمَ جَوَازِ نِكَاحِ الْأُمَةِ عِنْدَ طَوْلِ الْحُرَّةِ عِنْدَهُ وَيَجُوزُ عِنْدَنَا) قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُخَضَّنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ "عَلَّقَ جَوَازَ نِكَاحِ الْأُمَةِ بِعَدَمِ الْقُدْرَةِ عَلَى نِكَاحِ الْحُرَّةِ فَإِنْ كَانَتْ الْقُدْرَةُ عَلَى نِكَاحِ الْحُرَّةِ ثَابِتَةً يَثْبُتُ عَدَمُ جَوَازِ نِكَاحِ الْأُمَةِ عِنْدَهُ فَيَصِيرُ مَفْهُومُ هَذِهِ الْآيَةِ مُخَصَّصًا عِنْدَهُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى "وَاحِلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ" وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَدُلْ عَلَى نَفْيِ الْجَوَازِ لَا يَضْلُحُ مُخَصَّصًا وَلَا نَاسِخًا لِتِلْكَ الْآيَةِ فَيَثْبُتُ الْجَوَازُ بِتِلْكَ الْآيَةِ (وَهَذَا بِنَاءٌ أَيْ هَذَا الْخِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ اعْتَبَرَ الْمَشْرُوطَ بِدُونِ الشَّرْطِ فَإِنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ عَلَى جَمِيعِ التَّقَادِيرِ فَالتَّعْلِيلُ قِيْدُهُ) أَيْ الْحُكْمُ (بِتَقْدِيرِ مُعَيَّنٍ وَاعْدَائِهِ) أَيْ الْحُكْمُ (عَلَى غَيْرِهِ فَيَكُونُ لَهُ) أَيْ لِلتَّعْلِيلِ (تَأْثِيرٌ فِي الْعَدَمِ) أَيْ

عدم الحکم (و نحن نعتبره معه) اى نعتبر المشروط مع الشرط (فإن الشرط  
والجزاء کلام واحد أو جب الحکم على تقدير وهو ساکت عن غیره  
فالمشروط بدون الشرط مثل أنت فى أنت طالق) اى المشروط وهو قولنا "أنت  
طالق" فى قولنا "أنت طالق إن دخلت الدار" إذا أخذ مجرداً عن الشرط فهو  
بمنزلة "أنت" فى "أنت طالق" لأنه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء  
کلام واحد فلا يكون موجباً للحکم على جميع التقادیر كما زعم (فعلى هذا) اى  
على هذا الاصل وهو أنه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط  
مع الشرط (المعلق بالشرط نحو إن دخلت الدار فأنت طالق) إنعقد سبباً عنده  
لكن التعليق آخر الحکم إلى زمان وجود الشرط) على ما ذكرنا من أن المشروط  
بدون الشرط موجب للحکم على جميع التقادیر والتعليق قبل الحکم بتقدير معين  
وأعتمد الحکم على غیره من التقادیر فصار أنت طالق سبباً للحکم ويكون تأثير  
التعليق فى تأخير الحکم لا فى منع السببية۔

**ترجمہ وتشریح:** - تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد "و من لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحصنات  
المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات" اور جو شخص تم میں سے آزاد خواتین کے  
ساتھ (انکے مہر کے زیادہ ہونے کی وجہ سے) نکاح کی طاقت نہ رکھتا ہو تو وہ اپنے مسلمان بھائیوں کی ایسی باندیوں  
کے ساتھ نکاح کرے جو ایمان والی ہوں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد خواتین کے ساتھ نکاح کی طاقت رکھنے کی صورت میں باندیوں کے  
ساتھ نکاح کے عدم جواز کو واجب کرتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک (چونکہ مفہوم شرط معتبر نہیں اسلئے) آزاد خواتین کے  
ساتھ نکاح کی طاقت ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں باندیوں سے نکاح کرنا جائز ہے۔

تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ آیت اللہ تعالیٰ کے قول "واحل لكم ما وراء ذالکم" کے لئے  
مخصص ہے (یعنی اسکے عموم کے لئے ناخ ہے اسلئے کہ احل لكم ما وراء ذالکم "کا معنی یہ ہے کہ حرمت کے  
علاوہ تمام خواتین تمہارے لئے حلال ہیں۔ تو آیت اپنے عموم کے اعتبار سے باندیوں کے ساتھ نکاح کے جواز پر نیز

کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کے جواز پر بھی دلالت کرتی ہے اسلئے آیت ”ومن لم يستطع منكم الايه“ اسکے عموم کے لئے ناخ اور تھخص ہوگی اور باندی کے ساتھ نکاح صرف اس وقت جائز ہوگا جب آزاد خواتین کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ ہو (اور ہمارے نزدیک جب اس آیت نے (مفہوم شرط اور مفہوم وصف کے معتبر نہ ہونے کی وجہ سے) باندیوں کے ساتھ نکاح کے عدم جواز پر دلالت نہیں کی۔ تو یہ نہ تو ”واحل لکم ما ورآء ذالکم“ کے عموم کے لئے تھخص ہو سکیگا اور نہ ناخ تو لہذا ”واحل لکم ما ورآء ذالکم الايه“ کے عموم کے ساتھ باندیوں کے ساتھ نکاح کا جواز ثابت ہوگا۔

اور یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے مشروط کا اعتبار بغیر شرط کے کیا ہے اسلئے کہ مشروط حکم کو تمام تقادیر پر واجب کرتا ہے۔ اور تعلیق نے حکم کو ایک معین تقدیر پر مقید کیا اور اس معین تقدیر کے علاوہ سے حکم کو نفی کیا تو تعلیق کے لئے عدم حکم میں اثر ہوگا۔

اور ہم (احناف) مشروط کا شرط کے ساتھ اعتبار کرتے ہیں اسلئے کہ شرط اور جزاء ایک ہی کلام ہے جو حکم کو ایک تقدیر پر ثابت کرتا ہے اور اسکے علاوہ سے ساکت ہوتا ہے تو مشروط بغیر شرط کے ایسا ہوگا جیسا کہ ”انت“ ہے ”انت طالق“ میں (یعنی جس طرح ”انت طالق“ کہتے ہوئے صرف ”انت“ سے طلاق واقع نہیں ہوتی تو اس طرح مشروط جو کہ ہمارا قول ”انت طالق“ ہے ”انت طالق ان دخلت الدار“ میں تو جب ”انت طالق“ کو بغیر شرط کے لیا جائیگا تو یہ ”انت“ کی طرح ہوگا۔ ”انت طالق“ میں اسلئے کہ یہ کلام نہیں ہے بلکہ مجموعہ شرط اور جزاء کلام ہے تو لہذا مشروط تمام تقادیر پر حکم ثابت کرنے والا نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا خیال ہے (تو خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اہل عربیت کے مذہب کو لیتے ہوئے یہ کہا کہ حکم صرف جزاء میں ہے اور شرط فقط قید ہے حکم کے لئے اور علماء حنفیہ نے مناطقہ کے مذہب کو لیتے ہوئے یہ کہا کہ حکم شرط اور جزاء کے درمیان ہے۔

تو اس اصل پر جو امام شافعی رحمہ اللہ نے مشروط بدون الشرط معتبر کیا ہے۔ اور ہم نے مشروط مع الشرط معتبر کیا ہے معلق بالشرط مثلاً ”ان دخلت الدار فانت طالق“ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فی الحال ایقان طلاق کے لئے سبب منعقد ہو گیا۔ لیکن تعلیق بالشرط وجود شرط کے زمانے تک حکم یعنی وقوع طلاق کو مؤخر کیا۔ یعنی جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ مشروط بغیر شرط کے تمام تقادیر پر حکم کو ثابت کرتا ہے اور تعلیق حکم کو ایک معین تقدیر پر معلق کرتا ہے۔ اور تقدیر معین کے علاوہ سے حکم کو نفی کرتا ہے تو ”انت طالق“ حکم یعنی وقوع طلاق کا سبب بن گیا اور تعلیق کا اثر صرف اس

حکم کی تاخیر میں ہوگا۔ سبب کو منع کرنے میں نہیں ہوگا (اور یہ ایسا ہوگا کہ گویا چراغ کو رسی کے ساتھ چھت سے لٹکایا ہو تو چراغ کا قفل گرنے کا سبب ہے۔ اور وہ موجود ہے لیکن رسی کے ساتھ اسکا باندھا ہوا ہونا گرنے سے مانع ہے تو جوں ہی رسی سے کھل جائیگا تو گرے گا۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ حکم شرط اور جزاء کے درمیان ہے اور شرط اور جزاء میں سے ایک بمنزلہ موضوع اور دوسرا بمنزلہ محمول کے ہے۔ تو جس طرح صرف موضوع یا محمول پر تلفظ کرنے سے کلام متحقق نہیں ہوگا تو اس طرح صرف شرط یا جزاء کے ساتھ تلفظ کرنے سے بھی حکم متحقق نہ ہوگا لہذا شرط کے متحقق ہونے کے وقت انت طالق سبب بنے گا۔ اور اس سے پہلے سبب نہیں بنے گا۔)

(فَابْطُلَ تَعْلِيقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ) هَذَا تَفْرِيعٌ عَلَى أَنَّ الْمُعْلَقَ بِالشَّرْطِ اِنْغَقَدَ سَبَبًا عِنْدَهُ فَإِنَّ وُجُودَ الْمِلْكِ شَرْطٌ عِنْدَ وُجُودِ السَّبَبِ بِالِاتِّفَاقِ وَالْمُعْلَقُ اِنْغَقَدَ سَبَبًا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ فَإِذَا عُلِقَ الطَّلَاقُ أَوْ الْعِتَاقُ بِالْمِلْكِ فَالْمِلْكُ غَيْرُ مُوْجُودٍ عِنْدَ وُجُودِ السَّبَبِ فَيَبْطُلُ التَّعْلِيقُ.

**ترجمہ و تشریح:**۔ پس امام شافعی رحمہ اللہ نے طلاق اور عتاق کو ملک کے ساتھ معلق کرنے کو باطل قرار دیا یہ اس پر تفریع ہے کہ معلق بالشرط امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ فی الحال سبب ہوتا ہے اور وجود سبب کے وقت وجود ملک بالاتفاق شرط ہے اور معلق بالشرط امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سبب ہوتا ہے تو جب اس نے طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرتے ہوئے کہا۔ ”ان نکحت فلانة فہی طالق یا ان ملکت فلانا فہو حر“ تو سبب جو پہلے مسئلہ میں فہی طالق اور دوسرے مسئلہ میں فہو حر ہے۔ موجود ہوا اور ملک موجود نہیں تو یہ تعلیق باطل ہو جائیگی۔ (لہذا اگر اس شخص نے اس کلام کے بعد اس عورت سے نکاح کیا تو طلاق واقع نہ ہوگی یا اس غلام کا مالک

ہو تو آزاد نہیں ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہوگا جیسا کہ اس نے اجنبیہ عورت سے کہا ”ان دخلت الدار فانت طالق“ اور پھر اس عورت کے ساتھ نکاح کیا۔ اور نکاح کے بعد وہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی تو بالاتفاق طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسلئے کہ سبب طلاق ملک کے بغیر پائی جانے کی وجہ سے لغو ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق شرط کے موجود ہونے کے وقت سبب ہوتا ہے اور حکم شرط اور جزاء دونوں میں ہوتا ہے تو اسلئے تعلیق الطلاق والعتاق بالملک صحیح ہے۔ اور اسکا قول ”فانت طالق“ وجود ملک یعنی وجود نکاح کے بعد سبب ہو کر اثر کریگا اور طلاق واقع ہوگی اس طرح اسکا قول ”ان ملکتک فانت حر“ میں یہ ”انت حر“ مالک ہونے کے بعد سبب بیڑگا تو جب یہ اس غلام کو

خریدے گا۔ یا کسی طرح اسکا مالک ہوگا۔ تو وہ غلام آزاد ہوگا واللہ اعلم۔)

(وَجَوَزَ تَعَجِيلَ النَّذْرِ الْمُعْلَقِ) فَإِنَّ التَّعَجِيلَ بَعْدَ وُجُودِ السَّبَبِ قَبْلَ وُجُوبِ الْإِدَاءِ  
صَحِيحٌ بِالإِتِّفَاقِ كَتَعَجِيلِ الزَّكَاةِ قَبْلَ الْحَوْلِ إِذَا وُجِدَ السَّبَبُ وَهُوَ النَّصَابُ فَالنَّذْرُ  
الْمُعْلَقُ انْتَقَدَ سَبَبًا عِنْدَهُ فَيَجُوزُ التَّعَجِيلُ۔

**ترجمہ و تشریح:-** (یہ امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب پر دوسری تفریع ہے چونکہ معلق بالشرط انکے نزدیک سبب فی الحال ہوتا ہے۔ اور نذر معلق یہ ہونا ہے کہ مثلاً اگر میرا فلاں کام ہو گیا تو میں ایک بکرا ذبح کروں گا۔ تو اس کام کے ہو جانے کے بعد بکرے کا ذبح کرنا اس پر واجب ہوگا اس میں تو اختلاف نہیں لیکن اس کام کے ہو جانے سے پہلے اگر وہ بکرا ذبح کرتا ہے اور پھر کام ہو جاتا ہے تو یہ بکرا ذبح کرنا نذر سے ہو گیا یا نذر سے دوسرا بکرا ذبح کرنا ہوگا انہیں اختلاف ہے ہمارے نزدیک جب وہ کام ہوگا تو نذر کے طور پر دوسرا بکرا واجب ہوگا اور شافعیہ کے نزدیک پھر دوسرا بکرا اس پر واجب نہیں اسلئے کہ نذر ماننے کے وقت گویا انکے نزدیک بکرے کا نفس وجوب ہو گیا اور اس کام کے ہو جانے کے وقت وجوب اداء ہوگا اور سبب کے موجود ہونے کے بعد وجوب اداء سے پہلے تعیل جائز ہے جیسا کہ نصاب کے موجود ہونے کے ساتھ زکوٰۃ کا نفس وجوب ہو جاتا ہے اور سال گزرنے کے بعد وجوب اداء ہوگا تو اگر کوئی شخص نصاب کے موجود ہونے کے بعد حوالان حول سے پہلے زکوٰۃ اداء کرتا ہے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔ تو نذر ماننے کے وقت نذر معلق ہو گیا انکے نزدیک سبب منعقد ہونے کی وجہ سے اسکا نفس وجوب ہو گیا تو تعیل جائز ہوگی۔ اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔)

اور امام شافعی رحمہ اللہ نے نذر معلق میں تعیل کو جائز قرار دیا۔ اسلئے کہ سبب موجود ہونے کے بعد وجوب اداء سے پہلے تعیل بالاتفاق صحیح ہے جیسا کہ تعیل زکوٰۃ قبل الحول صحیح ہے جبکہ سبب یعنی نصاب موجود ہوا ہو۔ (چنانچہ اگر نصاب کا بھی مثلاً مالک نہ ہو۔ اور اس نے اس نصاب سے متعلق زکوٰۃ کی مخصوص مقدار ادا کی تو چونکہ نفس وجوب بھی نہیں ہوا۔ اسلئے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی) تو نذر معلق امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سبب منعقد ہوا ہے اسلئے تعیل جائز ہوگی۔

(وَكُفَّارَةُ الْيَمِينِ إِذَا كَانَتْ مَالِيَّةً) فَإِنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ جَوَزَ تَعَجِيلَ الْكُفَّارَةِ  
الْمَالِيَّةِ قَبْلَ الْحِنْثِ فَإِنَّ الْيَمِينَ سَبَبُ الْكُفَّارَةِ عِنْدَهُ بِنَاءً عَلَى هَذَا الْأَصْلِ فَيَنْبُتُ نَفْسُ  
الْوُجُوبِ بِنَاءً عَلَى السَّبَبِ وَإِنَّمَا يَنْبُتُ وَجُوبُ الْإِدَاءِ عِنْدَ الشَّرْطِ وَهُوَ الْحِنْثُ لِأَنَّ

الْمَالِيُّ يَخْتَمِلُ الْفَضْلَ بَيْنَ نَفْسِ الْوُجُوبِ وَوُجُوبِ الْأَدَاءِ كَمَا فِي الثَّمَنِ بَأَن  
يُنْبَتِ الْمَالُ فِي الذِّمَّةِ مَعَ أَنَّهُ لَا يَجِبُ أَذَانُهُ بِخِلَافِ الْبَدَنِ فِي الْكَفَّارَةِ الْمَالِيَّةِ  
الْفَضْلُ بَيْنَ نَفْسِ الْوُجُوبِ وَوُجُوبِ الْأَدَاءِ ثَابِتٌ كَمَا فِي الثَّمَنِ فَإِنَّ نَفْسَ الْوُجُوبِ  
بِالشَّرَاءِ وَوُجُوبِ الْأَدَاءِ بِالْمُطَالَبَةِ فَأَمَّا فِي الْبَدَنِ فَلَا يَنْفَكُ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ فَبَيْنَ  
الْمَالِيِّ لَمَّا ثَبَتَ نَفْسُ الْوُجُوبِ بِنَاءً عَلَى السَّبَبِ أَفَادَ صِحَّةَ الْأَدَاءِ وَفِي الْبَدَنِ لَمَّا لَمْ  
يُنْبَتِ لَمْ يَصِحَّ الْأَدَاءُ وَأَمَّا قَوْلُهُ فَلَا يَنْفَكُ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ فَبَيْنَ الْآخَرِ فَضْلُ الْأَمْرِ يَأْتِي  
أَنَّ فِي الْعِبَادَةِ الْبَدَنِيَّةِ يَنْفَكُ نَفْسُ الْوُجُوبِ عَنْ وَجُوبِ الْأَدَاءِ۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ (اس عبارت میں امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب پر تیسری تفریع کا بیان ہے لیکن تفریع  
سمجھنے سے پہلے مسئلہ تھی سمجھنا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایمان یعنی قسموں کا انعقاد وجوب  
کفارہ کے لئے ہے اور ہمارے نزدیک ایمان کا انعقاد للبر یعنی بری ہونے کے لئے ہے اور اگر خدا نہ خواست آدمی  
حادث ہو جائے اور اپنی قسم کو پورا نہ کر سکے تو پھر اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے۔ تو جب ایمان کا انعقاد ان کے نزدیک  
وجوب کفارہ کے لئے ہے۔ تو قسم کھانا وجوب کفارہ کا سبب ہوا اور حادث نہ ہونا وجوب کفارہ سے مانع ہوا۔ جسطرح ”  
انت طالق ان دخلت الدار“ انت طالق وقوع طلاق کا سبب ہے اور عدم دخول دار وقوع طلاق سے مانع ہے تو تعلیق  
بالشرط قبل وجود الشرط حکم کے لئے سبب ہونے پر تفریع کرتے ہوئے انہوں نے کفارہ یمین قبل الحث کو جائز قرار دیا  
جب کفارہ مالیہ ہو اور وجہ یہ ذکر کی کہ چونکہ کفارہ مالیہ میں نفس وجوب اور وجوب الاداء میں فصل ممکن ہے جسطرح بیع  
کی صورت میں وجوب ثمن میں نفس وجوب اور وجوب الاداء میں فصل ہو سکتا ہے چنانچہ بیع کے ساتھ مشتری کے ذمہ  
ثمن کا نفس وجوب ہو جاتا ہے۔ اور مطالبہ کے ساتھ وجوب اداء ہوتا ہے۔ تو جسطرح انعقاد بیع کے بعد بائع کے  
مطالبہ سے پہلے اگر مشتری ثمن ادا کرتا ہے تو یہ بالاتفاق جائز بلکہ مستحسن ہے تو اس طرح قسم کھانے کے بعد حادث ہونے  
سے پہلے اگر کوئی کفارہ مالیہ ادا کرتا ہے تو یہ ان کے نزدیک جائز ہوگا۔

اور ہمارے نزدیک نہ تو تعلیق بالشرط قبل وجود الشرط سبب ہوتا ہے۔ اور نہ قسموں کا کھانا وجوب کفارہ کے  
لئے ہے بلکہ قسموں کا کھانا ہمارے اصول پر بری ہونے کے لئے ہے۔ اور نہ ہمارے نزدیک کفارہ مالیہ اور غیر مالیہ  
میں فصل اور فرق نفس وجوب اور وجوب الاداء کے اعتبار سے موجود ہے اسلئے ہمارے نزدیک اگر قسم کھانے کے بعد

کسی نے حاث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کر لیا خواہ کفارہ مالیہ ہی کیوں نہ ہو۔ اور پھر حاث ہوا تو دوبارہ اس پر کفارہ دینا واجب ہوگا اور پہلے جو کفارہ اس نے دیا ہے اس پر زیادہ سے زیادہ صدقہ کا ثواب ملیگا۔

اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔

تومصنف رحمہ اللہ کا قول ”و کفارة اليمين اذا كانت مالية“ کا عطف اسکے قول ”تعجيل النذر

المعلق“ پر ہو کر ”جوڑ“ کے تحت داخل ہے تو معنی یہ ہوا۔

کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کفارہ یمین کے تعیل کو جبکہ مالیہ ہو جائز قرار دیا ہے اسلئے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کفارہ مالیہ کی تعیل کو حاث ہونے سے پہلے جائز قرار دیا ہے۔ اسلئے یمین انکے نزدیک سبب ہے کفارہ کے لئے تو اس اصل پر (کہ معلق بالشرط انکے نزدیک سبب منعقد ہوتا ہے اور تعلیق فقط تاخیر حکم میں اثر کرتا ہے۔) نفس وجوب سبب کی وجہ سے ثابت ہوگا اور وجوب اداء شرط یعنی حاث ہونے کے وقت ثابت ہوگا۔ اسلئے کہ کفارہ مالیہ نفس وجوب اور وجوب الاداء میں فصل کا احتمال رکھتا ہے۔ جیسا کہ ثمن میں بھی ایسا ہوتا ہے کہ پہلے مال ذمہ میں ثابت ہوتا ہے حالانکہ اسکی اداء واجب نہیں ہوتی بخلاف کفارہ بدنیہ کے۔

تو کفارہ مالیہ میں نفس وجوب اور وجوب الاداء میں فرق ثابت ہے۔ جیسا کہ بیع اور شراء کے مسئلہ میں ثمن میں ہوتا ہے کہ شراء کے ساتھ مشتری کے ذمہ ثمن کا نفس وجوب ہوتا ہے اور پھر بایع کے مطالبہ کے ساتھ وجوب اداء ہوتا ہے لیکن کفارہ بدنیہ (جو روزے ادا کرنے ہوتے ہیں) نفس وجوب وجوب الاداء سے الگ نہیں ہوتا۔ تو کفارہ مالیہ میں جب سبب پر بناء کرتے ہوئے نفس وجوب ثابت ہو گیا تو اس نے حاث ہونے سے پہلے صحت اداء کا فائدہ دیدیا۔ اور کفارہ بدنیہ میں جب حاث ہونے سے پہلے نفس وجوب نہ ہوا تو اداء بھی صحیح نہیں ہوگی۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ کفارہ بدنیہ میں نفس وجوب وجوب الاداء سے منفک نہیں ہوتا۔ (یہ محل اشکال ہے) اسلئے کہ ”فصل الامر“ میں آئیگا۔ کہ عبادت بدنیہ میں نفس وجوب وجوب الاداء سے منفک ہو جاتا ہے۔ (چنانچہ اوقات الصلوٰۃ کے ساتھ نمازوں کا نفس وجوب ہوتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ کا قول اقموا الصلوٰۃ متوجہ ہو کر اسکی اداء واجب ہوتی ہے)

(وَعِنْدَنَا لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا إِلَّا عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ لِأَنَّ السَّبَبَ مَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى

الْحُكْمِ وَقَبْلَ وُجُودِ الشَّرْطِ لَيْسَ كَذَلِكَ عَلَى مَا مَهَّلْنَا مِنَ الْأَصْلِ) وَ هُوَ أَنَّ



نَغْيَرُ الْمَشْرُوطَ مَعَ الشَّرْطِ فَلَا يَكُونُ مُوجِباً لِلْوُقُوعِ لَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ الْجَزَاءَ بِمَنْزِلَةِ  
 أَنْتِ "فِي قَوْلِنَا" أَنْتِ طَالِقٌ" فَلَا يَنْعَقِدُ سَبَباً لِلْحُكْمِ بَلْ إِنَّمَا يَصِيرُ سَبَباً عِنْدَ وُجُودِ  
 الشَّرْطِ (فِيخْتَلِفُ الْحُكْمُ فِي الْمَسَائِلِ الْمَذْكُورَةِ عَلَى أَنَّ الْيَمِينَ انْعَقَدَتْ لِلْبَرِّ  
 فَكَيْفَ تَكُونُ سَبَباً لِلْكَفَّارَةِ بَلْ سَبَبُهَا الْحِنْثُ) لَمَّا لَمْ يَنْعَقِدْ سَبَباً عِنْدَنَا اخْتَلَفَ  
 الْحُكْمُ فِي الْمَسَائِلِ الْمَذْكُورَةِ فَيَجُوزُ تَغْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ لِأَنَّ الْمِلْكَ  
 مُتَحَقِّقٌ عِنْدَ وُجُودِ السَّبَبِ قَطْعاً وَ لَا يَجُوزُ تَفْجِيلُ النَّذْرِ وَالْكَفَّارَةِ عِنْدَنَا لِأَنَّ التَّغْجِيلَ  
 قَبْلَ السَّبَبِ لَا يَجُوزُ بِالِاتِّفَاقِ وَالسَّبَبُ إِنَّمَا يَصِيرُ سَبَباً عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ فِي بَابِ  
 النَّذْرِ وَالسَّبَبُ لِلْكَفَّارَةِ هُوَ الْحِنْثُ عِنْدَنَا فَإِنَّ الْيَمِينَ لَمْ تَنْعَقِدْ سَبَباً لِلْكَفَّارَةِ لِأَنَّهَا  
 انْعَقَدَتْ لِلْبَرِّ وَالْكَفَّارَةُ إِنَّمَا تَجِبُ عَلَى تَقْدِيرِ الْحِنْثِ فَلَا يَكُونُ الْيَمِينُ سَبَباً لِلْكَفَّارَةِ  
 بَلْ هِيَ شَرْطٌ لَهَا وَالْحِنْثُ سَبَبٌ.

**ترجمہ و تشریح:-** اور ہمارے (احناف) کے نزدیک چونکہ معلق بالشرط صرف وجود شرط کے وقت سبب بنتا ہے اسلئے کہ سبب وہ ہوتا ہے۔ جو حکم کی طرف پہنچنے کا طریقہ ہو اور وجود شرط سے پہلے وہ حکم کی طرف پہنچنے کا طریق نہیں ہو سکتا اس اصل کے مطابق جو ہم نے پہلے تہید اُپیان کیا ہے اور وہ یہ کہ ہم مشروط کو شرط کے ساتھ شئی واحد سمجھتے ہیں لہذا معلق بالشرط وقوع کے لئے موجب نہیں ہوگا اسلئے کہ ہم نے ذکر کیا کہ (حکم صرف جزاء میں نہیں ہے بلکہ حکم شرط اور جزاء دونوں میں ہے اور شرط اور جزاء دونوں موضوع اور محمول کی مانند ہیں تو) جزاء ہمارے قول "انت طالق" میں بمنزلہ "انت" ہے (اور حصر صرف "انت" "انت طالق" میں وقوع طلاق کا سبب نہیں تو اس طرح "انت طالق" بھی "ان دخلت الدار فانت طالق" میں دخول دار کے بغیر سبب طلاق نہیں بن سکتا) تو معلق بالشرط صرف اس وقت سبب بنے گا جب شرط موجود ہوگا تو مسائل مذکورہ میں حکم مختلف ہوگا پھر یہ کہ یمین کا انعقاد بری ہونے کے لئے ہے تو وہ سبب وجوب کفارہ کا کیسے ہوگا بلکہ وجوب کفارہ کا سبب تو یمین میں حادث ہوتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب معلق بالشرط ہمارے نزدیک وجود شرط سے پہلے سبب منعقد نہیں ہوتا تو مسائل مذکورہ میں حکم مختلف ہوگا تو طلاق اور عتاق ملک کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہوگا اسلئے کہ وجوب سبب کے وقت ملک قطعاً موجود ہوگا۔ (کیونکہ جب اس نے اجنبیہ سے کہا "ان نکحتک فانت طالق" تو اس وقت "انت طالق"

سبب طلاق نہیں یہاں تک کہ طلاق بغیر نکاح کے لازم آئے اور جب "انت طالق" وقوع طلاق کا سبب بنے گا تو اس وقت وہ عورت منکوحہ ہوگی تو اسلئے طلاق بغیر نکاح کے لازم نہیں آئیگی۔ (اور نذر اور کفارہ کی تعمیل بھی ہمارے نزدیک جائز نہیں۔ اسلئے کہ تعمیل قبل السبب بالاتفاق جائز نہیں اور سبب وجود شرط کے وقت نذر معلق میں سبب بنے گا۔

اور کفارہ کا سبب تو ہمارے نزدیک حنث ہی ہے۔ اسلئے کہ یمین کا انعقاد اسلئے نہیں کہ وہ کفارہ کا سبب ہو کیونکہ ایمان کا انعقاد بری ہونے کے لئے ہے اور کفارہ حانث ہونے کی صورت میں واجب ہوتا ہے۔ پس یمین کفارہ کا سبب نہ ہوگا بلکہ یمین کفارہ کے لئے شرط ہے اور سبب حانث ہونا ہے (تو یمین کفارہ کے لئے باب زکوٰۃ میں حوالان حول کی مانند ہوا اور حانث ہونا نصاب کی مانند ہوا تو بطرح نصاب کے بغیر تعمیل زکوٰۃ جائز نہیں تو اس طرح حنث کے بغیر تعمیل کفارہ جائز نہیں ہوگا)

(و فرقه بین المالی و البدنی غیر صحیح إذا المال غیر مقصود فی حقوق اللہ تعالیٰ) و إنما المقصود هو الأداء فیصیر كالبذنیة (و تبین الفرق) ای علی مذهبنا (بین الشرط و بین الأجل و شرط الخيار فإن هذین دخلا علی الحکم اما الأجل فظاهر فإنه داخل علی الثمن لا علی البیع) و اما خيار الشرط فلان البیع لا یختمل الخطر و إنما یثبت الخيار بخلاف القیاس فدخله علی الحکم دون السبب اسهل عن دخوله علیهما و اما الطلاق و العتاق فیختملان الخطر ای الشرط و البیع لا یختمله لأنه یصیر بالشرط قماراً فشرط الخيار شرع مع المنافی فإن كان داخل علی السبب یكون داخل علی السبب و الحکم معاً فدخله علی الحکم فقط اسهل من دخوله علیهما فاما الطلاق و العتاق فیختملان الشرط و الا ضل ان یدخل التغلیق فی السبب کئلا یتخلف الحکم عن السبب و لا مانع من دخوله علی السبب فیدخل علیه بخلاف البیع -

**ترجمہ و تشریح:-** اور امام شافعی رحمہ اللہ کا کفارہ مالہ اور کفارہ بدنیہ میں فرق کرنا صحیح نہیں اسلئے کہ حقوق اللہ میں مال مقصود نہیں ہوتا (کیونکہ اللہ عز و جل کو نہ مال کی ضرورت ہے اور نہ غیر مال کی بلکہ مقصود فقط قسم کھا کر اسکی پاسداری نہ کرنے پر تنبیہ ہے۔ اور وہ جس طرح کفارہ بدنیہ سے ہو جاتی ہے تو اس طرح کفارہ مالہ سے بھی ہوتی ہے

(تو مقصود فقط اداء ہوا تو کفارہ مالیہ بھی کفارہ بدنہ کی طرح ہوگا۔

(تو حطر کفارہ بدنہ قبل الحنث اداء کرنا جائز نہیں تو کفارہ مالیہ بھی قبل الحنث اداء کرنا جائز نہیں

ہونا چاہیے۔)

(”و تبیین الفرق النخ“ سے امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کا جواب ہے جو انہوں نے کہا کہ شرط تعلقی شرط خیار اور تاجیل کی مانند ہیں اسلئے کہ حطر شرط تعلقی تاخیر حکم کے لئے موجب ہے تو اس طرح خیار شرط اور ادائیگی ثمن کے لئے وقت مقرر کرنا بھی تاخیر حکم کے لئے موجب ہیں۔ تو حطر خیار شرط اور تاجیل سبب کو منع نہیں کرتے صرف حکم انکی وجہ سے مؤخر ہو جاتا ہے۔ تو اس طرح شرط تعلقی بھی وقوع سبب کو منع نہیں کریگا صرف شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے حکم مؤخر ہوگا۔ تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا) اور مذہب کے مطابق شرط تعلقی اور تاجیل اور خیار شرط میں فرق ظاہر ہوا اسلئے کہ تاجیل اور خیار شرط دونوں حکم پر داخل ہیں ”اجل“ کا حکم پر داخل ہونا تو ظاہر ہے اسلئے کہ ”اجل“ ثمن پر داخل ہے۔ نہ کہ بیع پر (کیونکہ بیع تو ایجاب اور قبول کا نام ہے وہ ہو چکا ہے اور اسکے نتیجہ میں ثمن واجب ہوا ہے اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ ثمن فلاں وقت میں ادا کیا جائیگا اور ادائیگی ثمن اور سپردگی بیع احکام بیع میں سے ہیں)

اور خیار شرط اسلئے حکم بیع پر داخل ہے کہ بیع خطر کا احتمال نہیں رکھتا (اسلئے کہ آپ ﷺ نے بیع اور شرط سے منع کیا ہے۔ اور دفع ثمن کے لئے پھر خلاف القیاس تین دن تک خیار شرط رکھنے کی اجازت دی ہے) تو اسلئے خیار شرط چونکہ خلاف القیاس ثابت ہوتا ہے تو اس کا حکم پر داخل ہونا اور سبب پر داخل نہ ہونا آسان ہے اس سے کہ اس کو سبب اور حکم دونوں پر داخل مان لیا جائے۔

اور طلاق اور عتاق چونکہ خطر یعنی شرط کا احتمال رکھتے ہیں اور بیع شرط کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسلئے کہ بیع شرط کے ساتھ قمار یعنی جوا بن جاتی ہے۔ (اور اسی وجہ سے آپ ﷺ نے بیع اور شرط سے منع کیا) تو خیار شرط منافی کے ساتھ مشروع ہوئی ہے۔ اسلئے کہ اگر خیار شرط سبب پر داخل مانی جائے تو پھر یہ سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوگی (اور قمار بنے گا) تو اسلئے خیار شرط کا حکم داخل ہونا سبب اور حکم دونوں پر داخل ہونے سے آسان ہے۔ لیکن طلاق اور عتاق دونوں چونکہ شرط کا احتمال رکھتے ہیں اور اصل یہ ہے کہ تعلیق سبب پر داخل ہوتا کہ حکم سبب سے مختلف نہ ہو اور سبب پر داخل ہونے سے کوئی مانع موجود نہیں تو اسلئے سبب ہی پر داخل ہوگا بخلاف بیع کے (کیونکہ خیار شرط کے یہاں سبب پر

داخل ہونے سے مانع موجود ہے اسلئے کہ پھر بیع قرار بن جاتا ہے تو اسلئے تعلیق الطلاق والعقاق بالشرط قبل وجود الشرط کا لعدم ہو گئے تو اسلئے اگر طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کیا تو قبل وجود الملك والزکاح طلاق اور عتاق کا سبب موجود نہیں ہوگا اور جب ملک اور نکاح موجود ہوگا جسکے ساتھ طلاق اور عتاق کو معلق کیا ہے تو اس وقت سبب طلاق اور عتاق چونکہ ملک اور نکاح کے موجود ہونے کے وقت وجود ہو گئے لہذا طلاق اور عتاق واقع ہو جائینگے واللہ اعلم

(الْبَابُ الثَّانِي فِي إِفَادَةِ الْكُفْمِ الشَّرْعِيِّ) أَيْ إِفَادَةِ اللَّفْظِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ كَالْوُجُوبِ وَالْحُرْمَةِ وَنَحْوِهِمَا (الْلَفْظُ الْمُفِيدُ لَهُ إِمَّا خَبَرٌ) إِنْ اخْتَمَلَ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ مِنْ حَيْثُ هُوَ أَيْ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْعَوَارِضِ كَكُونِهِ خَبَرٌ مُخْبِرٌ صَادِقٍ (أَوْ انْشَاءً) إِنْ لَمْ يَخْتَمَلِ .

(وَأَخْبَارُ الشَّارِعِ) كَقَوْلِهِ تَعَالَى "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ" (اَكْذَلُ أَيْ مِنَ الْإِنْشَاءِ) (لأنه أَكْثَرُ عَلَى الْوُجُودِ) عِلْمٌ أَنَّ أَخْبَارَ الشَّارِعِ يُرَادُ بِهِ الْأَمْرُ مُجَازًا وَ إِنَّمَا عَدَلَ عَنِ الْأَمْرِ إِلَى الْأَخْبَارِ لِأَنَّ الْمُخْبَرَ بِهِ إِنْ لَمْ يُؤْجَدْ فِي الْأَخْبَارِ يُلْزَمُ كَذِبُ الشَّارِعِ

وَالْمَأْمُورُ بِهِ إِنْ لَمْ يُؤْجَدْ فِي الْأَمْرِ لَا يُلْزَمُ ذَلِكَ فَإِذَا أُريدَ الْمُبَالِغَةُ فِي وُجُودِ الْمَأْمُورِ بِهِ عَدَلَ إِلَى لَفْظِ الْأَخْبَارِ مُجَازًا -

**ترجمہ وتشریح:-** مصنف رحمہ اللہ جب باب اول سے جو کہ تقسیمات اربعہ اور انکی اقسام عشرین اور انکے ملحقات کے بیان میں تھی فارغ ہوئے تو باب ثانی میں شروع کرتے ہوئے فرمایا (دوسرا باب لفظ کے حکم شرعی کے لئے مفید ہونے کے بیان میں ہے جیسے مثلاً وجوب اور حرمت وغیرہ) اور مناسب یہ تھا کہ مصنف رحمہ اللہ یوں کہتے کہ دوسرا باب کتاب اللہ کے حکم شرعی کے لئے مفید ہونے کے بیان میں ہے۔ اسلئے کہ باب اول کتاب اللہ کی تقسیمات اربعہ اور انکی اقسام عشرین کے بیان میں تھا لیکن قرآن چونکہ وہ نظم ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے اور وہاں پر مصنف نے کہا تھا کہ نظم سے مراد لفظ ہے لیکن بے ادبی سے بچنے کے لئے ہم نے تعبیر نظم کے ساتھ کی۔ تو اسلئے یہاں پر ”فی افادۃ الحكم الشرعی ای فی افادۃ اللفظ الحكم الشرعی الخ کے ساتھ تعبیر کیا اس لئے کہ مقصود وہاں پر کتاب کو تقسیمات اربعہ کے ساتھ اقسام عشرین کی طرف منقسم کرنا تھا۔ لیکن تعبیر نظم کے ساتھ کیا، اور یہاں پر بھی کتاب اللہ خبر اور انشاء

اور امر اور نہی وغیرہ کی طرف منقسم کرتا ہے، لیکن تعبیر لفظ کے ساتھ کیا تا کہ مقصود میں برابری حاصل ہو (وہ لفظ جو حکم شرعی کے لئے مفید ہوتا ہے اگر وہ اپنی ذات کے اعتبار سے عوارض سے قطع نظر کرتے ہوئے مثلاً اس لفظ کے خبر صادق کے خبر ہونے سے قطع نظر کرتے ہوئے اگر صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہو تو خبر ہوگا اور اگر اسی حیثیت سے وہ صدق اور کذب کا احتمال نہ رکھتا ہو تو انشاء ہوگا۔

اور شارح کی خبر جیسے اللہ عزوجل کا ارشاد ”والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین الایہ“ مائیں اپنے بچوں کو دو سال پورے دودھ پلائیگی“ انشاء سے زیادہ مؤکد ہوتا ہے۔ اسلئے کہ شارح کی خبر وجود پر زائد دلالت کرتی ہے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بات ذہن نشین رہے کہ شارح کی خبر سے مجاز امر مراد ہوا کرتا ہے اور ”امر“ سے اخبار کی طرف عدول صرف اسلئے کیا کہ اخبار کی صورت میں اگر خبر یہ نفس الامر میں موجود نہ ہو (مثلاً مذکورہ مثال میں مائیں مدت رضاعت کو پورا نہ کریں تو العیاذ باللہ) تکذیب شارح لازم آئیگا اور امر کی صورت میں اگر مامور بہ موجود نہ ہو جائے (مثلاً اقیمو الصلوۃ الایہ اگر کوئی نماز نہ پڑھے) تو تکذیب شارح لازم نہیں آئیگا (اسلئے کہ امر انشاء ہے اور انشاء کج اور جھوٹ کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔ اور ایمان والے چونکہ اللہ عزوجل پر ایمان رکھتے ہیں۔ اور اللہ عزوجل کے صدق پر انکا ایمان ہے) اسلئے جب مامور بہ کے موجود ہونے میں مبالغہ کیا جاتا ہے تو مجاز لفظ اخبار کی طرف عدول کیا جاتا ہے (مثلاً روزوں کی فرضیت میں تاکید اور مبالغہ کا ارادہ کرتے ہوئے اللہ عزوجل نے فرمایا ”کتب علیکم الصیام کما کتب علی الدین من قبلکم“ اور حج کی فرضیت میں مبالغہ کرتے ہوئے فرمایا۔ ”وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً“ اور ادھر ”صوموا للہ“ اور ”حجوا البیت“ نہیں فرمایا۔)

(وَأَمَّا لَانْشَاءُ فَالْمُعْتَبَرُ مِنْ أَقْسَامِهِ هَهُنَا الْأَمْرُ وَالنَهْيُ فَالْأَمْرُ قَوْلُ الْقَائِلِ إِسْتِعْلَاءُ  
إِفْعَلْ وَالنَهْيُ قَوْلُهُ إِسْتِعْلَاءُ لَا تَفْعَلْ وَالْأَمْرُ حَقِيقَةٌ فِي هَذَا الْقَوْلِ إِتِفَاقًا مَجَازً عَنِ  
الْفِعْلِ عِنْدَ الْجَمْهُورِ وَعِنْدَ الْبَعْضِ حَقِيقَةٌ فَمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ) أَى عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ  
(لِلْإِنْجَابِ يَدُلُّ عَلَى إِنْجَابِ فِعْلِ الرَّسُولِ ﷺ لِأَنَّ فِعْلَهُ حَقِيقَةٌ وَكُلُّ أَمْرٍ  
لِلْإِنْجَابِ اخْتَجُوا عَلَى الْأَظْلَى وَهُوَ أَنَّ الْأَمْرَ حَقِيقَةٌ فِي الْفِعْلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ”وَمَا  
أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ“ أَى فِعْلُهُ (وَعَلَى الْفَرْعِ) وَهُوَ أَنَّ فِعْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ

لِلْإِيجَابِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلَّى قُلْنَا لَيْسَ حَقِيقَةً فِي  
الْفِعْلِ لِأَنَّ الْإِشْتِرَاكَ خِلَافُ الْأَصْلِ وَلِأَنَّهُ إِذَا فَعَلَ وَلَمْ يَقُلْ "إِفْعَلْ" يَصِحُّ  
نَفْيُهُ أَيْ نَفَى الْأَمْرِ أَيْ يَصِحُّ لَفْعُهُ وَغُرْفًا أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ لَمْ يَأْمُرْ وَمِنْ هَذَا الدَّلِيلِ ظَهَرَ أَنَّ  
الْأَمْرَ الَّذِي هُوَ مَصْدَرٌ لَيْسَ حَقِيقَةً فِي الْفِعْلِ الَّذِي هُوَ مَصْدَرٌ لَكِنْ لَمْ يَثْبُتْ بِهَذَا  
الدَّلِيلِ أَنَّ الْأَمْرَ الَّذِي هُوَ اسْمٌ لَيْسَ بِمَعْنَى الشَّانِ .

**ترجمہ و تشریح:** - اور جہاں تک انشاء کا تعلق ہے (تو وہ انشاء یا طلبی ہوگی یا غیر طلبی ہوگی اور ہر واحد کے لئے بہت ساری اقسام ہیں چنانچہ علم عربیت کی ابتدائی کتابوں میں انشاء کی دس اقسام ہیں چنانچہ علم عربیت کی ابتدائی کتابوں میں انشاء کی دس قسمیں شمار کی ہیں۔ لیکن حکم شرعی کے لئے مفید ہونے کے مباحث میں انشاء طلبی اور غیر طلبی میں سے امر اور نہی ہیں۔ تو امر کہنے والے کا کسی شخص مخاطب پر اپنے آپ کو عالی سمجھتے ہوئے اسکو "افعل" کہنا ہے (خواہ نفس الامر میں وہ قائل اس شخص مخاطب پر عالی ہو یا نہ ہو یہی وجہ ہے کہ امر کے مفہوم میں امر کے علو کا اعتبار ہوتا ہے۔ کسی ادنیٰ شخص کا اپنے آپ سے بلند مرتبہ والے شخص کو "افعل" کہنا بے ادبی متصور ہوتی ہے۔) اور "نهی" کہنے والے کا کسی شخص مخاطب کا اپنے آپ کو عالی سمجھتے ہوئے اسکو "لا تفعل" کہنا ہے۔

اور امر اسی قول (یعنی "قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل") میں بالاتفاق حقیقت ہے اور جمہور کے نزدیک "فعل" پر امر کا اطلاق مجاز ہے۔ اور بعض شوافع حضرات کے نزدیک امر، فعل میں بھی حقیقت ہے تو جسطرح امر وجوب پر دلالت کرتا ہے اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی وجوب پر دلالت کرتا ہے (یعنی ان بعض شافعیہ کے نزدیک صیغہ امر اور فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دونوں معنی وجوب پر دلالت کرنے میں مترادف ہیں۔ اور انہوں نے اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہوئے کہا کہ) اسلئے کہ حضور ﷺ کا فعل ھقیقۃً امر ہے اور ہر امر ایجاب کے لئے ہوتا ہے۔ (تو نتیجہ یہ ہوا کہ حضور ﷺ کا فعل ایجاب کے لئے ہے اب یہ کہ فعل امر کیسے ہے یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل امر ہے۔ جو کہ صغریٰ ہے پر دلیل پیش کرتے ہوئے کہا کہ) انہوں نے یعنی بعض شافعیہ نے اصل امر کے فعل میں حقیقت ہونے پر اللہ عزوجل کے قول "وما امر فرعون برشيد، اى فعله" سے استدلال کیا (اسلئے کہ یہاں پر فرعون کے فعل اور اسکے طریقے پر امر کا اطلاق کیا ہے تو اگر فعل امر ھقیقۃً نہ ہوتا تو فعل پر امر کا اطلاق نہ کیا جاتا۔)

اور انہوں نے فرع یعنی حضور ﷺ کے فعل کے وجوب پر دلالت کرنے پر حضور ﷺ کے ارشاد ”صلوا“  
 کما را یتمونی اصلی“ سے کیا (واقعہ یہ ہے کہ حضور ﷺ سے غزوہ احزاب میں چار نمازیں ظہر عصر مغرب اور  
 عشاء قضا ہوئیں تو آپ ﷺ نے ان چاروں نمازوں کو عشاء کے وقت میں ترتیب کے ساتھ لوٹا دیں اور فرمایا  
 ”صلوا کما را یتمونی اصلی“ لیکن ہماری طرف سے اسکے جواب میں کہا جاتا ہے کہ یہاں وجوب آپ ﷺ  
 کے فعل سے مستفاد نہیں بلکہ آپ ﷺ کے قول ”صلوا“ جو کہ امر کا صیغہ ہے سے مستفاد ہے اور یا مطلب یہ ہے کہ اس  
 فعل مخصوص میں آپ ﷺ کی اتباع واجب ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمام افعال میں اتباع واجب ہو۔)  
 قلنا الخ ہم (یعنی احناف بعض شافعیہ کے جواب میں) کہتے ہیں کہ امر فعل میں حقیقت نہیں اسلئے کہ اگر امر فعل میں  
 حقیقت ہو اور لفظ امر جسطرح صیغہ ”افعل“ کے لئے وضع ہوا ہے تو اس طرح ”فعل“ کے لئے بھی وضع ہوا ہو تو  
 اشتراک لازم آئیگا۔ اور) اشتراک خلاف الاصل ہے اور اسلئے کہ جب آپ ﷺ کوئی فعل کر لیں اور آپ اسکے متعلق  
 ”افعل“ نہ کہیں تو امر کوئی کرنا صحیح ہوتا ہے یعنی اہل لغت اور اہل عرف کے ہاں کہا جاسکتا ہے کہ آپ نے اسکا حکم نہیں  
 کیا۔ اور اس دلیل سے ظاہر ہوا کہ وہ امر جو مصدر ہے وہ اس فعل میں جو کہ مصدر ہے حقیقت نہیں ہے لیکن اس دلیل  
 سے یہ ثابت نہ ہوا کہ وہ امر جو کہ اسم ہے وہ شان یعنی فعل کے معنی میں نہیں ہے۔ (لیکن جب ایک آدمی کوئی کام کر  
 لے اور ”افعل“ نہ کہے اور پھر وہاں پر اہل لغت اور اہل عرف کے ہاں امر کی نفی صحیح ہو جائے تو امر اسی نہیں پایا جائیگا۔ تو  
 وہاں پر جسطرح امر مصدر فعل مصدر میں حقیقت نہ ہوگا تو اسطرح فعل بمعنی کام میں بھی حقیقت نہ ہوگا۔)

(و تَسْمِيَتُهُ أَمْرًا مَجَازًا إِذَا الْفِعْلُ يَجِبُ بِهِ) قَوْلُهُ إِذَا الْفِعْلُ إِلَى آخِرِهِ بَيَانٌ لِعَلَّاقَةِ  
 الْمَجَازِ بَيْنَ الْأَمْرِ وَالْفِعْلِ (سَلَّمْنَا أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِيهِ) أَيْ فِي الْفِعْلِ (لَكِنَّ الدَّلَائِلَ تَدُلُّ  
 عَلَى أَنَّ الْقَوْلَ لِلْإِنْجَابِ لَا الْفِعْلِ) أَيْ الدَّلَائِلُ الَّتِي تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْإِنْجَابِ  
 تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ الْقَوْلِيُّ لِلْإِنْجَابِ لَا الْفِعْلِيُّ فَإِنَّ تِلْكَ الدَّلَائِلَ غَيْرُ قَوْلِهِ تَعَالَى  
 فَلْيَخْذَرْ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ“ يُرَادُ بِهَا الْأَمْرُ الْقَوْلِيُّ وَلَا يُمَكِّنُ حَمْلَهَا عَلَى  
 الْفِعْلِيِّ وَ سَيَاتِي وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى ” فَلْيَخْذَرْ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ“ فَالضَّمِيرُ فِي  
 أَمْرِهِ إِنْ كَانَ رَاجِعًا إِلَى اللَّهِ لَا يُمَكِّنُ حَمْلَهُ عَلَى الْفِعْلِ وَإِنْ كَانَ رَاجِعًا إِلَى الرَّسُولِ  
 فَالْقَوْلُ مُرَادٌ إجماعاً فَلَا يُحْمَلُ عَلَى الْفِعْلِ لِأَنَّ الْمُشْتَرَكَ لَا يُرَادُ بِهِ أَكْثَرُ مِنْ مَعْنَى

وَاحِدٍ عَلَى أَنَّا لَا نَحْتَاجُ إِلَى إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْفِعْلَ غَيْرُ مُرَادٍ بَلْ هُوَ مُنْتَاجٌ إِلَى  
 إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ الْفِعْلَ وَنَحْنُ فِي صَدَدِ الْمَنَعِ فَصَحَّ مَا قُلْنَا إِنَّ الدَّلِيلَ  
 الدَّالَّةَ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْإِيجَابِ لَا تَذُلُّ عَلَى أَنَّ الْفِعْلَ لِلْإِيجَابِ. (وَاللَّفْظُ كَافٍ) اِنِّ  
 الْأَمْرُ الْقَوْلِيُّ كَافٍ (لِلْمَقْصُودِ) وَهُوَ الْإِيجَابُ وَالتَّرَادُفُ خِلَافُ الْأَصْلِ وَإِيجَابُ  
 فَعْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَفِيدَ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "صَلُّوا" عَلَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
 أَنْكَرَ عَلَى الْأَصْحَابِ صَوْمَ الْبُضَالِ وَخَلَعَ النِّعَالِ مَعَ أَنَّهُ فَعَلُ

**ترجمہ و تشریح:**۔ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ بعض شافعیہ کے دلائل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں  
 فعل کو امر کے ساتھ مثنیٰ کرنا مجاز ہے اسلئے کہ فعل امر کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ (تو امر وجوب کے لئے ہے اور فعل  
 امر کے ساتھ واجب ہوتا ہے تو فعل اور امر میں ایک علاقہ متحقق ہوا اسلئے کہ امر وجوب کا سبب ہے تو فعل کو امر کے  
 ساتھ مثنیٰ کرنا سبب کو سبب کے نام کے ساتھ مثنیٰ کرنا ہوا۔ اللہ عز و جل کے ارشاد: "وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ"  
 میں) تو مصنف کا قول "اِذَا الْفِعْلُ يَجِبُ بِهِ" امر اور فعل کے درمیان مجاز کے صحیح ہونے کا علاقہ ہے۔ (اور یہ نہ کہا  
 جائے کہ جس طرح اشتراک خلاف الاصل ہے تو اس طرح مجاز پر حمل کرنا بھی خلاف الاصل ہے۔

اسلئے کہ مجاز بنسبت اشتراک کے اولیٰ ہے اسلئے کہ لفظ جب اشتراک اور حقیقت اور مجاز میں دائر ہوتا ہے تو  
 حقیقت اور مجاز پر حمل کرنا اشتراک پر حمل کرنے سے اولیٰ ہوتا ہے۔)

سلمان الخ (چونکہ امر کا فعل پر حقیقت اطلاق ہونا ایک بحث لغوی تھا۔ اور آخر لغت سے نقل کے ساتھ اور  
 کثرت استعمال کے ساتھ اسکو ثابت کرنا ممکن تھا تو اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے کلام کو طول سے بچانے کے لئے اصولی  
 جواب دیا کہ) ہم نے تسلیم کیا کہ امر کا اطلاق فعل پر حقیقت ہے لیکن دلائل سے صرف امر قولی کا ایجاب کے لئے ہوتا  
 ثابت ہے اور امر فعلی کا وجوب پر دلالت کرنا دلائل سے ثابت نہیں یعنی وہ دلائل جو امر کے وجوب کے لئے ہونے پر  
 دلالت کرتے ہیں۔ وہ صرف امر قولی کے ایجاب کے لئے ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور امر فعلی کے ایجاب کے لئے  
 ہونے پر دلالت نہیں کرتے۔

اسلئے کہ وہ دلائل اللہ عز و جل کے قول "فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ الْإِيه" کے علاوہ سے  
 کہ انکا حمل امر فعلی پر نہیں ہو سکتا اور اسکی تفصیل آ رہی ہے۔ (وہ دلائل مثلاً (۱) مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا



قضى الله ورسوله امرأ أن يكون لهم الخيرة سورة الاحزاب آیت ۳۶ اور اسکی شان نزول سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت زید بن حارثہ کے لئے زینب بنت جحش جو بعد میں ام المؤمنین بن گئیں کے ساتھ پیغام نکاح اور زینب بنت جحش کے اولیاء کے انکار کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں امر سے امر قوی مراد ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ما منعک ان تسجد اذا مرتک الا یہ اعراف میں بھی امر سے مراد امر قوی ہی ہے) اور جہاں تک آیت فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم سورۃ النور آیت ۶۳ کیونکہ اس آیت میں ”عن امرہ“ کی ضمیر اگر اللہ عزوجل کی طرف راجع ہو تو پھر اسکا حمل بھی امر فعلی پر نہیں ہوگا اور اگر حضور ﷺ کی طرف راجع ہو تو پھر گو امر قوی اور فعلی دونوں مراد ہو سکتے ہیں لیکن امر قوی کے مراد ہونے پر دونوں فریقوں کا اجماع منعقد ہے۔ تو پھر امر فعلی پر حمل نہیں کیا جائیگا اسلئے کہ (عموم مشترک لازم آئیگا اور وہ باطل ہے اس لئے کہ) مشترک سے ایک معنی سے زیادہ مراد نہیں لئے جاتے۔ نیز ہم اس آیت میں امر فعلی کے مراد نہ ہونے پر دلیل پیش کرنے کے محتاج نہیں بلکہ بعض شافعیہ جو امر فعلی کے مراد ہونے کے قائل ہیں انکو امر فعلی کے مراد ہونے پر دلیل پیش کرنے کی ضرورت ہے اور ہم تو چونکہ آیت میں امر فعلی کے مراد ہونے کے مکر ہیں اسلئے ہم تو صرف اتنا کہیں گے کہ امر فعلی مراد نہیں اور اگر مراد ہے تو کیا دلیل ہے۔ تو ثابت ہوا کہ وہ دلائل جو امر کے ایجاب کے لئے ہونے پر دلالت کرتے ہیں وہ اس پر دلالت نہیں کرتے کہ فعل بھی ایجاب کے لئے ہے۔ اور لفظ یعنی امر قوی مقصود یعنی ایجاب کے لئے ہونے کے واسطے کافی ہے۔ اور (امر قوی اور فعلی میں ترادف کا دعویٰ کر کے دونوں کو ایجاب کے لئے قرار دینا صحیح نہیں اسلئے کہ) ترادف خلاف الاصل ہے۔

(اور جو آپ ﷺ یعنی بعض شوافع نے فعل کے ایجاب کے لئے ہونے پر دلیل پیش کی کہ آپ ﷺ نے غزوہ احزاب میں چار نمازوں کو ترتیب کے ساتھ قضاء لوٹا کر فرمایا کہ ”صلوا کما رأیتمونی اصلی“ کہ یہاں آپ ﷺ کے فعل سے اس ترتیب کے ساتھ نمازوں کو قضا لانے کا وجوب ثابت ہوتا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ) آپ ﷺ کے فعل کا ایجاب آپ ﷺ کے قول ”صلوا“ سے مستفاد ہے اور وہ امر قوی ہے نہ آپ ﷺ کے فعل سے۔

پھر یہ کہ اگر آپ ﷺ کا فعل ایجاب کے لئے ہو تو آپ ﷺ نے صوم وصال (یعنی کئی دن لگا تار بغیر سحری اور افطار کے روزے رکھے اور صحابہ کرام نے جب آپ کی اتباع کرنا شروع کی تو آپ ﷺ نے ان پر تکبیر فرمائی باوجود اسکے کہ وہ بھی فعل تھا۔ اسی طرح آپ ﷺ ایک دن اپنے نعلین مبارکین میں نماز پڑھا رہے تھے کہ دوران نماز آپ

ﷺ نے اپنے نعلین مبارکین کو اتار دیا تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے بھی آپ ﷺ کو دیکھ کر اپنے جوتوں کو اتار دیا نماز سے فارغ ہونے کے بعد آپ ﷺ نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم سے فرمایا ”ما حملکم علی القاء کم نعالکم قالو رأیناک القیت نعلیک فالقینا نعالنا فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان جبرائیل اتانی فاحبرنی ان فیہما قدراً الحدیث البوداد (ص: ۱۰۲/ارج: ۱)

تو اس حدیث میں آپ ﷺ نے جوتے اتارنے پر کثیر فرمائی حالانکہ یہ فعل تھا تو معلوم ہوا کہ اگر آپ ﷺ کا فعل ایجاب کے لئے ہوتا ہے تو آپ ﷺ صحابہ کرام کے جوتے اتارنے پر فعل ہونے کی بناء پر کثیر نہ فرماتے واللہ اعلم۔

وَمُوجِبَةُ التَّوَقُّفِ عِنْدَ ابْنِ سُرَيْجٍ حَتَّى يَتَبَيَّنَ الْمُرَادُ لِأَنَّهُ اسْتَعْمَلَ فِي مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ وَهِيَ سِتَّةٌ عَشَرَ الْإِيجَابُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ااقِمُوا الصَّلَاةَ. النَّذْبُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَكَاتِبُوهُمْ. التَّنَادِبُ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كُلُّ مِمَّا يَلِيكَ. الْإِرْشَادُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَاسْتَشْهِدُوا. الْإِبَاحَةُ نَحْوُ كُلُّوا التَّهْدِيدُ نَحْوُ ااعْمَلُوا مَا هُنْتُمْ الْإِمْنَانُ نَحْوُ كُلُّوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ الْإِكْرَامُ نَحْوُ اأَدْخُلُوا بِسَلَامٍ آمِنِينَ التَّعْجِيزُ نَحْوُ فَاتُوا بِسُورَةِ التَّسْحِيرِ نَحْوُ كُونُوا قِرْدَةً. الْإِهَانَةُ نَحْوُ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ. التَّسْوِيَةُ نَحْوُ اإِضْبِرُوا أَوْ لَا تَضْبِرُوا الدُّعَاءُ نَحْوُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي. التَّمْنَى نَحْوُ أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا اانْجَلِي الْإِحْتِقَارُ نَحْوُ اأَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ التَّكْوِينُ نَحْوُ كُنْ فَيَكُونُ

**ترجمہ وتشریح:-** (مصنف رحمہ اللہ جب لفظ امر کے مدلول حقیقی کے بیان سے فارغ ہوئے تو مسکئی امر جو صیغہ ”افعل“ ہے کے مدلول حقیقی کے بیان میں شروع کیا اس سلسلہ میں متعدد اقوال ہیں۔

(۱) توقف (۲) اباحت (۳) ندب (۴) وجوب وغیرہ تو مصنف رحمہ اللہ نے ان اقوال کو ترتیب وار بیان کیا ہے مذکورہ بالا عبارت میں قول اول کا بیان ہے اور اس کا قائل حضرات شافعیہ میں سے ابن سرتج رحمہ اللہ ہے تو فرمایا اور اس کا موجب یعنی امر کا حکم امام ابن سرتج رحمہ اللہ کے نزدیک توقف ہے یہاں تک کہ کسی دلیل سے معلوم ہو کہ ادھر یہ خاص معنی مراد ہے اس لئے کہ امر کا استعمال مختلف معانی میں ہوا ہے اور وہ کل سولہ معانی ہیں (تو جب تک کسی ایک معنی کے مراد ہونے پر دلیل اور قرینہ دلالت نہیں کریگا تو ترجیح بلا مرجح کی وجہ سے جائز نہ ہوگا۔ اور وہ سولہ معانی یہ ہیں۔)

(۱) ایجاب جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”اقیموا الصلوة“ نماز قائم کرو۔ (۲) ندب اور استحباب جیسے اللہ تعالیٰ کا

ارشاد ہے ”فکاتبوہم“ یعنی جن غلاموں کے متعلق آپ کو معلوم ہو کہ انکے آزاد کرنے میں بہتری ہے تو انکو مکتوب بنادو۔ (۳) التادیب، ادب سکھانا۔ جیسے حضور ﷺ نے فرمایا ”کل ممایلیک“ اپنے قریب سے کھاؤ (۴) الارشاد راہنمائی کرنا جیسے فرمایا ”واستشهدوا شہیدین من رجالکم“ یعنی کسی معاملہ قرض کے لین دین وغیرہ میں دو گواہ مقرر کیا کرو۔ (۵) الاباحۃ یعنی جواز مثلاً اللہ پاک نے فرمایا ”کلوا واشربوا“ کھاؤ پیو تو یہ جواز کے لئے ہے لہذا کھانا و اجابہ نہ ہوگا۔ (۶) التحدید ڈرانا جیسے فرمایا ”اعملوا ما شئتم“ جو چاہو کرو (تو یہاں ڈرانا مراد ہے اسلئے کہ اسکے بعد اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”انا اعتدنا للظالمین ناراً احاط بہم سرادقہا“ ہم نے ظالموں کے لئے آگ تیار کر رکھی ہے جسکی قناتیں ان پر احاطہ کر لگیں“ اور پھر حکیم کسی کو کفر کا اختیار نہیں دیتا اسلئے کہ کفر ان منعم قبیح ہے تو اسلئے یہاں صرف ڈرانا مراد ہے)

(۷) ”الامتنان“ احسان جملانا جیسے کلو امما رزقکم اللہ جو اللہ نے دیا اس میں سے کھاؤ (۸) الاکرام، جیسے ادخلوها بسلام آمنین تم جنت میں سلامتی کے ساتھ امن کی حالت میں داخل ہو جاؤ۔

(۹) التجیز عاجز کرنا جیسے ”فاتوا بسورة من مثله“ قرآن کے مثل کوئی ایک سورت لے آؤ۔ (تو یہاں مقصود انکے عجز کا بیان ہے)

(۱۰) التعزیر مذاق کرنا۔ جیسے فرمایا ”کونوا قردة خاسنین“ ذلیل اور دھتکارے ہوئے بند رہن جاؤ۔ (۱۱) الاحسانۃ تذلیل کرنا جیسے فرمایا ”ذق انک انت العزیز الکریم“ چھو تم ہی بڑے معزز اور شرافت والے تھے۔ (یعنی اپنی شرافت اور عزت پر غرور کر کے تم اللہ کے دین پر نہیں آئے اور دین پر آنے کو تم اپنے لئے ذلت سمجھ رہے تھے اسلئے اب العیاذ باللہ جہنم کا عذاب چکھو (۱۲) العنویۃ برابری یعنی دونوں جانب یعنی جانب فعل اور جانب ترک کی برابری کو بیان کرنا جیسے ”اصبروا او لا تصبروا“ صبر کرو یا نہ کرو آج تم کو ذلت کا عذاب چکھایا جاتا ہے۔ (۱۳) الدعاء جیسے اللھم اغفر لی۔ اے اللہ میری مغفرت فرما (۱۴) التمنی یعنی ارمان کرنا جیسے الا ایہا اللیل الطویل انجلی“ خبردار اے لمبی رات کاش تو چھٹ جائے اور روشنی آجائے (۱۵) الاستقار، یعنی حقیر سمجھنا جیسے فرمایا ”القوموا ما انتم ملقون“ موسیٰ علیہ السلام نے ساحرین فرعون کے سحر کو حقیر سمجھتے ہوئے فرمایا کہ جو ڈالنا ہے ڈالو (۱۶) التکوین یعنی عدم سے وجود میں لانا جو اللہ تعالیٰ کی ایک خاص صفت ہے جیسے فرمایا ”کن فیکون“ ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے اور تکوین اللہ تعالیٰ کی کسی چیز کے وجود کو عدم پر ترجیح دینے کے ارادہ کا اسکے ساتھ متعلق ہونا ہے لفظ ”کن“ فقط سرعت سے کنایہ

ہے اسکے کہنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

(قَدْ لَوْ جَبَّ التَّوَقُّفُ هُنَا لَوَجَبَ فِي النَّهْيِ لِاسْتِعْمَالِهِ فِي مَعَانٍ) وَ هِيَ التَّحْرِيمُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى لَا تَأْكُلُوا الرِّبَاَ وَ الْكَرَاهَةُ كَالنَّهْيِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ وَ النَّسْرِيَّةِ نَحْوُ وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ وَ التَّخْقِيرُ نَحْوُ وَلَا تَمْدُنْ عَيْنِيكَ وَ بَيَانُ الْعَاقِبَةِ نَحْوُ وَلَا تَعْتَدُوا وَ الْإِزْشَادُ نَحْوُ لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ وَ الشَّفَقَةُ نَحْوُ النَّهْيُ عَنِ اتِّخَاذِ الدُّوَابِّ كَرَأْسِي وَ الْمَشْيُ فِي نَعْلٍ وَاحِدٍ.

(وَلَا أَنَّ النَّهْيَ أَمْرٌ بِالْإِنْتِهَاءِ) عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ لِاسْتِعْمَالِهِ فِي مَعَانٍ (فَلَا يَبْقَى الْفَرْقُ بَيْنَ قَوْلِكَ إِفْعَلْ وَلَا تَفْعَلْ) لِأَنَّهُ يَصِيرُ مُوجِبُهُمَا التَّوَقُّفَ وَ الْفَرْقُ بَيْنَ طَلَبِ الْفِعْلِ وَ طَلَبِ التَّرَكِّ ثَابِتٌ بَدَاهَةُ (وَهَذَا الْإِحْتِمَالُ يُبْطِلُ الْحَقَائِقَ) يُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِهَا حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ فَإِنَّهُ لَوْ اُعْتَبِرَ مِثْلُ هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ يَجُوزُ أَنْ لَا يَكُونَ زَيْدٌ زَيْدًا بَلْ غَدِمَ الشَّخْصُ الْأَوَّلُ وَ خُلِقَ مَكَانَهُ شَخْصٌ آخَرُ وَهُوَ عَيْنُ مَذْهَبِ السُّوْفِيَّةِ السُّنْطَائِيَّةِ النَّاسِفِينَ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ وَ يُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ حَقَائِقُ الْأَلْفَاظِ إِذْ مَا مِنْ لَفْظٍ وَلَهُ إِحْتِمَالٌ قَرِيبٌ أَوْ بَعِيدٌ مِنْ نَسْخٍ أَوْ خُصُوصٍ أَوْ اشْتِرَاكِ أَوْ مَجَازٍ فَإِنْ اُعْتَبِرَتْ هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتُ مَعَ عَدَمِ الْقَرِينَةِ تَبْطُلُ دَلَالَةُ الْأَلْفَاظِ عَلَى الْمَعَانِي الْمَوْضُوعِ لَهَا وَ اِيضًا لَمْ نَدْعُ أَنَّهُ مُخَكَّمٌ.

**ترجمہ و تشریح:**۔ اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ قائلین توقف کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم کہتے ہیں کہ اگر کثرت معانی امر کی بناء پر امر کے حکم میں توقف واجب ہو جائے تو نبی کے حکم میں بھی توقف واجب ہوگا اسلئے کہ نبی کے معانی بھی کثیر ہیں اور وہ (۱) تحریم ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”لا تاكلوا الربا“ سودہ کھاؤ (۲) کراہۃ جیسے غصب شدہ زمین میں نماز پڑھنے سے ممانعت (۳) کراہت تزیہ بھی جیسے فرمایا ”لا تمنن تستکثر“ اور ایسا نہ کر کہ احسان کرے اور بدلہ خوب چاہے (یہ نبی اخلاق سے متعلق ہے اور عام لوگوں کے لئے یہ زیادہ سے زیادہ خلاف اولیٰ ہے اسلئے کہ سورۃ روم کی آیت ”وما اتینم من ربا لیربو فی اموال الناس فلا یربو عند اللہ“ سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ لیکن آپ ﷺ کے اخلاق چونکہ سب سے اعلیٰ اور ارفع ہیں اسلئے آپ

ﷺ کے لئے ممنوع ہے بہر حال یہاں پر نبی تنزیہی ہے) (۴) تحقیر کے لئے جیسے فرمایا ”ولا تمدن عینیک إلی ما متعنا به الایہ“ اپنی نظریں اس شئی کی طرف مت اٹھاؤ جو ہم نے ان لوگوں کو دنیا کی ارائش میں سے دیا ہے (۵) بیان عاقبت اور انجام کے لئے جیسے فرمایا ”ولا تسعدوا“ حد سے تجاوز مت کرو (۶) ارشاد اور رہنمائی کے لئے یعنی ادب بتانے کے لئے جیسے فرمایا ”ولا تسئلوا عن اشیاء الایہ“ ان اشیاء سے متعلق نہ پوچھا کرو کہ اگر وہ آپ کے لئے ظاہر ہو جائیں تو آپ کے لئے ناگواری ہو (۸) شفقت کے لئے جیسے ”لا تتخذوا الدواب کراسی اور لا تمشوا فی نعل واحد“ (تو ادھر جانوروں پر شفقت کرتے ہوئے انکو کرسی بنانے سے منع کیا ہے نیز کرسی بنانے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی جانب دونوں پاؤں لٹکا کر بیٹھ جائے تو اکبیں گرنے کا احتمال ہے۔ اور لوگوں پر شفقت کرتے ہوئے ایک چپل میں چلنے سے منع کیا ہے۔ اسلئے کہ گرنے کا اندیشہ ہے) مصنف کا قول ”ولان النهی امر“ اس کے قول لا استعمالہ فی معان پر عطف ہے اویہ قائلین توقف کی دلیل کا دوسرا جواب ہے اسلئے اگر کثرت معانی کی بنا پر امر کا حکم توقف ہے تو پھر نبی کا حکم بھی توقف ہونا چاہیے۔

اور اسلئے کہ نبی، منہی عنہ سے رکنے کا حکم ہے اگر امر کا حکم توقف ہو تو آپ کے قول افعّل اور لا تفعل میں فرق نہ رہیگا اسلئے کہ دونوں کا موجب توقف ہو جائیگا۔ حالانکہ طلب فعل اور طلب ترک میں فرق بداهۃً ثابت ہے۔ نیز خلاف وجوب کے احتمال کی وجہ سے امر کے حکم میں توقف کا قائل ہونا حقائق کو باطل کرتا ہے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حقائق سے حقائق الاشیاء بھی مراد ہو سکتے ہیں اسلئے کہ اس جیسے احتمالات کا اعتبار کیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ مثلاً زید زید نہ ہو۔ اسلئے کہ جو شخص سٹی زید ہمارے سامنے بیٹھا ہے وہ زید نہ ہو بلکہ زید منعدم ہو چکا ہو اور اسکی جگہ یہ دوسرا شخص پیدا ہوا ہو جو اپنے آپ کو زید بتاتا ہے۔ اور یہ سوفسطائیہ کا مذہب ہے جو حقائق اشیاء کو نفی کرتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ حقائق سے مراد حقائق الالفاظ ہوں اسلئے کہ کوئی لفظ ایسا نہیں ہے جس میں احتمال قریب یا بعید منسوخ ہونے یا تخصیص ہونے یا اشتراک اور مجاز وغیرہ کے نہ ہونے کا احتمال نہ ہو تو اگر بغیر قرینہ کے اس قسم کے احتمالات کا اعتبار کیا جائے تو الفاظ کی دلالت اپنے معانی موضوع لہا پر باطل ہو جائیگی۔

نیز ہم امر کے کسی ایک معنی مثلاً وجوب میں محکم ہونے کے قائل نہیں۔ یہاں تک آپ کہہ دیں کہ یہاں دوسرے معانی کا احتمال موجود ہے اسلئے اس میں توقف کیا جائیگا بلکہ ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ امر کا معنی وجوب ہے اور یہ دوسرے معانی کے احتمال کے منافی نہیں ہے۔ البتہ امر کے معنی وجوب میں محکم ہونے کا دعویٰ کرنا دوسرے معانی

کے احتمال کے منافی ہے لیکن اسکا ہم نے دعویٰ نہیں کیا۔

(وَعِنْدَ الْعَامَّةِ مُوجِبُهُ وَاحِدٌ إِذَا اشْتَرَاكَ خِلَافُ الْأُضْلَى وَهُوَ الْإِبَاحَةُ عِنْدَ الْبَعْضِ إِذْ هِيَ الْأَذْنَى وَالنَّدْبُ عِنْدَ بَعْضِهِمْ إِذْ لَا بُدَّ مِنْ تَرْجِيحِ جَانِبِ الْوُجُودِ وَأَدْنَاهُ النَّدْبُ وَالْوُجُوبُ عِنْدَ أَكْثَرِهِمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. يُفْهَمُ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ خَوْفُ إِبْصَابَةِ الْفِتْنَةِ أَوْ الْعَذَابِ بِمُخَالَفَةِ الْأَمْرِ إِذْ لَوْ لَا ذَلِكَ الْخَوْفُ لَقُبِحَ التَّحْذِيرُ فَيَكُونُ الْمَأْمُورُ بِهِ وَاجِبًا إِذْ لَيْسَ عَلَى تَرْكِ غَيْرِ الْوَاجِبِ خَوْفُ الْفِتْنَةِ أَوْ الْعَذَابِ۔

**ترجمہ و تشریح :-** (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حکم امر سے متعلق یقینہ تین مذاہب اور مذہب جمہور کے لئے پہلی دلیل کا ذکر کیا ہے۔ تو فرمایا کہ اکثر علماء کے نزدیک موجب امر ایک ہی ہے یعنی امر کی وضع ایک ہی معنی کے لئے ہے اسلئے کہ کلام کے وضع کرنے سے مقصود افہام اور تفہیم ہے اور اشتراک افہام اور تفہیم میں خلل ہے اسلئے جبکہ اشتراک پر دلیل نہ ہو تو اشتراک کا ارتکاب نہیں کیا جائیگا اور اس سے معلوم ہوا کہ امر وجوب اور ندب میں مشترک نہیں اشتراک لفظی کے ساتھ جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے اس طرح وجوب ندب اور اباحت میں بھی مشترک نہیں اور اسی طرح وجوب ندب اباحت اور تہدید میں بھی مشترک نہیں جیسا کہ شیعہ سے منقول ہے۔

پھر جو حضرات اسکے قائل ہوئے ہیں کہ موجب امر ایک ہی ہے میں تین مذاہب کے ساتھ اختلاف ہوا ہے۔ پہلا مذہب بعض مالکیہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ امر کا موجب اباحت ہے اسلئے کہ امر وجود فعل کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے۔ اور وجود فعل کے طلب کرنے کا ادنیٰ درجہ اباحت اور جواز ہے دوسرا مذہب امام ابوہاشم اور فقہاء کی ایک جماعت اور جمہور معتزلہ کا ہے اور یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ایک قول ہے اور وہ یہ کہ امر ندب کے لئے ہے اسلئے کہ امر چونکہ طلب فعل کے لئے ہے تو جانب فعل کو جانب ترک پر راجع کرنا ضروری ہوگا اور ادنیٰ درجہ رجحان کا ندب ہے اسلئے کہ اباحت میں جانب فعل اور ترک برابر ہوتے ہیں۔

تیسرا مذہب جمہور علماء کا ہے اور وہ یہ کہ امر وجوب کے لئے ہے اسلئے کہ امر چونکہ طلب فعل کے لئے ہوتا ہے اور طلب کا کامل درجہ وجوب ہے تو کمال طلب یہ ہوگا کہ امر وجوب کے لئے ہو اور اس پر مصنف رحمہ اللہ نے تین دلائل ذکر کئے ہیں جن میں سے پہلی دلیل مذکورہ بالا عبارت میں مذکور ہے جو ترجمہ کے ذیل میں آ رہا ہے)

اور عام علماء فقہاء اور متکلمین کے نزدیک موجب امر ایک ہے اسلئے کہ اشتراک خلاف الاصل ہے (کیونکہ اشتراک افہام اور تفہیم میں خلل ہے اور کلام کی وضع افہام اور تفہیم کے لئے ہے پھر ان عام علماء میں سے بعض (یعنی بعض مالکیہ) کے نزدیک وہ ایک معنی اباحت ہے اسلئے کہ وہ طلب کا ادنیٰ درجہ ہے۔ اور بعض (یعنی ابوہاشم اور معتزلہ وغیرہ) کے نزدیک وہ ایک معنی ندب ہے اسلئے کہ جانب وجود کو ترجیح دینا ضروری ہے اور اس کا ادنیٰ درجہ ندب ہے۔)

اور اکثر علماء کے نزدیک وجوب ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبهم فتنۃ او یتصیبهم عذاب الیم سورۃ النور ۶۳“ چاہیے کہ خوف کھائیں وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کے حکم سے سرتابی کرتے ہیں یہ کہ پہنچ جائے انکو فتنہ یا پہنچ جائے انکو عذاب درد دینے والا تو اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امر کی مخالفت پر فتنہ یا عذاب پہنچنے کا خوف ہے اسلئے کہ اگر یہ خوف نہ ہو تو ڈرانا قبیح ہوگا تو مامور بہ واجب ہوگا اسلئے کہ غیر واجب کے چھوڑنے پر فتنہ اور عذاب کے پہنچنے کا خوف نہیں ہے۔

(وَأَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ) قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ الْقَضَاءُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَعْنَى الْحُكْمِ وَ”أَمْرًا“ مُضَدَّرٌ مِنْ غَيْرِ لَفْظِهِ أَوْ حَالٌ أَوْ تَمِيزٌ وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ الْقَضَاءِ مَا هُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ لِأَنَّ عَطْفَ الرَّسُولِ عَلَى اللَّهِ يَمْنَعُ ذَالِكَ وَلَا يُرَادُ الْقَضَاءُ الَّذِي يَذْكُرُ فِي جَنْبِ الْقَدْرِ لِعَيْنِ ذَالِكَ فَتَعَيَّنَ أَنَّ الْمُرَادَ الْحُكْمَ وَالْمُرَادُ مِنَ الْأَمْرِ الْقَوْلُ لَا الْفِعْلُ لِأَنَّهُ إِنْ أُرِيدَ الْفِعْلُ فَمَا أَنْ يُرَادَ فِعْلُ الْقَاضِي أَوْ الْمُقْضَى عَلَيْهِ وَالْأَوَّلُ لَا يَلِيقُ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا فَعَلَ فِعْلًا فَلَا مَعْنَى لِنَفْسِ الْخَيْرَةِ وَإِنْ أُرِيدَ فِعْلُ الْمُقْضَى عَلَيْهِ فَالْمُرَادُ إِذَا قَضَى بِأَمْرِ فَلَا صَلَاحَ عَدَمُ تَقْدِيرِ الْبَاءِ وَابْتِغَاءُ الْيَكُونِ الْمَعْنَى إِذَا حَكَمَ بِفِعْلٍ لَا يَكُونُ الْخَيْرَةُ وَالْحُكْمُ بِفِعْلٍ مُطْلَقًا لَا يُوجِبُ نَفْسَ الْخَيْرَةِ إِذْ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ بِإِبَاحَةٍ فِعْلٍ أَوْ نَدْبِهِ وَإِنْ أَوْجَبَ ذَالِكَ فَهُوَ الْمُدْعَى فَعَلِمَ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ مَا ذَكَرْنَا لَا الْفِعْلَ .

**ترجمہ و تشریح:** - اس عبارت میں جمہور کے مذہب پر دوسری دلیل کو ذکر کیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جب اللہ تعالیٰ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم کرے تو کسی مؤمن مرد اور مومنہ عورت کے لئے اللہ تعالیٰ اور

اسکے رسول ﷺ کے حکم پر عمل کرنے اور نہ کرنے سے متعلق کوئی اختیار نہیں بلکہ ان پر اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے حکم کو پورا کرنا واجب ہے۔ (مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آیت سے استدلال کرنے کے لئے تین باتوں کا سمجھنا ضروری ہے)

(۱) یہ کہ قضاء سے مراد ”اذا قضی اللہ ورسولہ“ میں حکم ہے اور ”امرا“ مصدر یعنی مفعول مطلق من غیر لفظہ ہے یا حال ہے اور یا تمیز ہے (اور یہاں ”اذا قضی اللہ ورسولہ“ اللہ تعالیٰ کے قول ”وقضی ربک الا تعبدوا الا اياه“ کی طرح ہے یعنی جیسے وہاں قضاء بمعنی حکم ہے تو یہاں بھی قضاء بمعنی حکم ہے۔)

(۲) اور یہ نہیں ہو سکتا کہ یہاں پر قضاء سے مراد نہ کرنا ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ”فقطاھن سبع مسمون“ میں ہے۔ اسلئے کہ ”رسولہ“ کا عطف ”اللہ“ پر اسکو منع کرتا ہے۔ (کیونکہ اللہ اور اس کا رسول کرنے میں شریک نہیں ہو گئے) نیز وہ قضاء بھی مراد نہیں ہو سکتا جو تقدیر کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔ اسلئے کہ یہاں بھی ”رسولہ“ کا عطف ”اللہ“ پر اسکو منع کرتا ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ ”اذا قضی اللہ ورسولہ“ سے قضاء فعلی اور تقدیر مراد نہیں ہو سکتا اسلئے کہ قضاء فعلی اور قضاء بمعنی تقدیر اللہ عزوجل کے ساتھ مختص ہے اور یہاں ”رسولہ“ کا عطف ”اللہ“ پر اشتراک سے خبر دیتا ہے) لہذا متعین ہوا کہ قضاء سے مراد قضاء قولی ہے جو کہ حکم ہے۔

(۳) اور امر سے مراد قول ہے فعل مراد نہیں اسلئے کہ اگر فعل مراد لیا جائے تو یا فعل قاضی مراد ہوگا اور یا فعل مقضی علیہ مراد ہوگا اور فعل قاضی مراد لینا یہاں پر مناسب نہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ جب کوئی کام کر لیں تو پھر غیر سے نفی اختیار کا کوئی معنی نہیں ہے اور اگر فعل مقضی علیہ مراد لیا جائے تو اس وقت مراد ”اذا قضی الامر“ ہوگا تو بقاء مقدر ماننا پڑے گی۔ اور تقدیر خلاف الاصل ہے نیز اس وقت معنی یہ ہوگا کہ جب اللہ اور رسول کسی فعل کا حکم کریں تو لوگوں کیلئے اختیار نہ ہوگا اور کسی فعل کا حکم کرنا مطلقاً نفی اختیار کو واجب نہیں کرتا اسلئے کہ ہو سکتا ہے حکم اس فعل کی اباحت یا ندب سے متعلق ہو اور اگر وہ اسکو واجب کرے مطلب یہ کہ اگر یہ مراد ہو کہ جب اللہ اور رسول اس فعل کو واجب کریں تو لوگوں کیلئے اختیار نہ ہوگا تو یہی تو مدعی ہے تو معلوم ہوا کہ امر سے مراد وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا اور فعل مراد نہیں۔

(وَمَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذَا مَرَّتْكَ) فَالذُّمُّ عَلَى تَرْكِه يُوجِبُ الْوَجُوبَ (وَأَمَّا

قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَادْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ وَهَذَا حَقِيقَةٌ لَا مَجَازَ عَنْ سُرْعَةٍ

الْإِنْجَادِ) ذَهَبَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ أَبُو مَنْصُورٍ الْمَازِنِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ إِلَى أَنَّ هَذَا مَجَازٌ عَنْ



سُرْعَةُ الْإِبْجَادِ وَالْمَرَادُ بِالْقَوْلِ التَّمثِيلُ لَا حَقِيقَةَ الْقَوْلِ وَذَهَبَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ إِلَى أَنَّ حَقِيقَةَ الْكَلَامِ مُرَادَةٌ بِأَنَّ أَجْرَى اللَّهِ تَعَالَى سُنَّتُهُ فِي تَكْوِينِ الْأَشْيَاءِ أَنْ يَكُونَهَا بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ لَكِنَّ الْمَرَادَ هُوَ الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ الْمُنَزَّهَ عَنِ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ.

وَعَلَى الْمَذْهَبَيْنِ يَكُونُ الْوُجُودُ مُرَادًا مِنْ هَذَا الْأَمْرِ أَمَّا عَلَى الْمَذْهَبِ الثَّانِي فَظَاهِرٌ وَأَمَّا عَلَى الْأَوَّلِ فَلِأَنَّهُ جَعَلَ الْأَمْرَ قَرِينَةً لِلْإِبْجَادِ وَمَثَلُ سُرْعَةِ الْإِبْجَادِ بِالتَّكَلُّمِ بِهَذَا الْأَمْرِ وَتَرْتَّبَ وَجُودَ الْمَامُورِ بِهِ عَلَيْهِ وَ لَوْ لَا أَنَّ الْوُجُودَ مَقْصُودٌ مِنَ الْأَمْرِ لَمَّا صَحَّ هَذَا التَّمثِيلُ (فَيَكُونُ الْوُجُودُ مُرَادًا بِهَذَا الْأَمْرِ) أَيْ أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ كُلَّمَا وَجَدَ

الْأَمْرُ يُوجَدُ الْمَامُورُ بِهِ (فَكَذَا فِي كُلِّ أَمْرٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ مَعْنَاهُ كُنْ فَاعِلًا لِهَذَا الْفِعْلِ) أَيْ يَكُونُ الْوُجُودُ مُرَادًا فِي كُلِّ أَمْرٍ مِنَ اللَّهِ لِأَنَّ كُلَّ أَمْرٍ فَإِنَّ مَعْنَاهُ كُنْ فَاعِلًا لِهَذَا الْفِعْلِ فَقَوْلُهُ صَلَّى أَيْ كُنْ فَاعِلًا لِلصَّلَاةِ وَزَكَ أَيْ كُنْ فَاعِلًا لِلزَّكَاةِ فَيُبَيَّنُ أَنَّ كُلَّ أَمْرٍ فَإِنَّهُ أَمْرٌ بِالْكَوْنِ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْفِعْلُ (إِلَّا إِنْ هَذَا) أَيْ كَوْنُ الْوُجُودِ مُرَادًا مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (يُعْطَمُ الْإِخْتِيَارُ فَلَمْ يَثْبُتِ الْوُجُودُ وَيَثْبُتِ الْوُجُوبُ لِأَنَّهُ مُفَضِّصٌ إِلَى الْوُجُودِ وَغَيْرِهَا مِنَ النُّصُوصِ) كَقَوْلِهِ تَعَالَى أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي وَقَوْلِهِ تَعَالَى وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ازْكُوا لَا يَرْكَعُونَ (وَلِلْعَرَفِ) فَإِنَّ كُلَّ مَنْ يُرِيدُ طَلَبَ الْفِعْلِ جَزْمًا يَطْلُبُ بِهَذَا اللَّفْظِ۔

**ترجمہ و تشریح:** - (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے جمہور کے مذہب کہ امر کا حکم ایجاب ہے پر بقیہ دلائل ذکر کئے ہیں تو تیسری دلیل اس سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد) ”مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذَا مَرْتَك“ آپ (شیطان ابلیس) کو کس چیز نے روکا کہ تم نے سجدہ نہیں کیا جبکہ میں (اللہ تعالیٰ) نے تجھے حکم دیا تو اس آیت میں ترک سجدہ پر اللہ تعالیٰ نے ابلیس لعین کی مذمت کی ہے اور اس سے امر کا وجوب کے لئے ہونا مستفاد ہوتا ہے۔

(چوتھی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد) ”أَنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ“ سوائے اسکے نہیں کہ ہمارا قول کسی شے سے جب ہم اس کا ارادہ کر لیتے ہیں ہمارا اس سے کہنا ہوتا ہے کہ ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے اور یہ (اللہ تعالیٰ کا اس شے سے ”کن“ کہنا اور پھر اس کا ہو جانا) حقیقت ہے یہ سرعۃ الایجاد سے مجاز اور کنایہ نہیں ہے

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ (اللہ تعالیٰ کا اس شی سے ”کن“ کہنا اور پھر اس کا ہو جانا) سرعت ایجاد سے کنایہ ہے اور ”قول“ سے مراد تمثیل ہے حقیقت قول مراد نہیں۔

اور امام فخر الاسلام رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ یہاں حقیقت کلام مراد ہے اس طرح کہ اللہ عزوجل نے اشیاء کو عدم سے وجود میں لانے کے لئے یہی طریقہ جاری کیا ہے کہ اس کلمہ کے ساتھ وجود دیتا ہے۔ لیکن مراد کلمہ ”کن“ کہنے سے کلام نفسی ہے جو کہ حروف اور اصوات سے منزہ ہے اور دونوں مذہبوں کے مطابق اس امر ”کن“ سے وجود مراد ہوگا۔ دوسرے مذہب پر تو ظاہر ہے۔ (اسلئے کہ امام فخر الاسلام کی رائے کے مطابق اشیاء کو وجود دینے کے لئے اس کلمہ ”کن“ کے کہنے کے طریقہ کو اللہ تعالیٰ نے جاری کیا ہے) اور پہلے مذہب کے مطابق اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے امر کو ایجاد کا قرینہ بنادیا اور سرعت ایجاد کی مثال اس امر کے ساتھ تلفظ کرنے اور وجود مامور بہ کو اس پر مرتب کرنے کے ساتھ دیا تو اگر امر سے مقصود وجود نہ ہوتا تو پھر یہ مثال پیش کرنا صحیح نہ ہوتی تو وجود اس امر سے مراد ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ نے ارادہ کیا ہے کہ جب امر پایا جائے تو مامور بہ بھی موجود ہو تو اس طرح اللہ تعالیٰ کے ہر امر میں بھی ایسا ہوگا اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے امر کرنے کا معنی یہ ہے کہ گویا اللہ تعالیٰ کہتا ہے ”مکن فاعلاً لہذا الفعل“ اس فعل کے فاعل بن جاؤ۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے ہر امر میں وجود مراد ہوگا اسلئے کہ ہر امر کا معنی یہ ہے کہ اس فعل کے فاعل بن جاؤ تو اس کا قول ”صل“ کا معنی ہے کن فاعلاً للصلوۃ اور ”زک“ کا معنی ہے کن فاعلاً للزکوۃ تو ثابت ہوا کہ ہر امر امر بالکون ہوتا ہے تو اس فعل کا ہو جانا واجب ہوگا (جسکے متعلق امر دیا ہے) لیکن ہر امر سے وجود کا مراد ہونا اختیار کو نفی کرتا ہے۔ (اور وہ قاعدہ تکلیف کے منافی ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا مکلف کرنا اختیار پر مبنی ہے یہی وجہ ہے کہ بے اختیار مثلاً مجنون مکلف نہیں ہے) اسلئے تمام اوامر سے وجود ثابت نہیں ہوگا بلکہ وجوب ثابت ہوگا اسلئے کہ وجوب وجود کی طرف پہنچتا ہے۔

اور اسکے علاوہ دوسرے نصوص بھی امر کے وجوب کے لئے ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ (چنانچہ پانچویں دلیل امر کے وجوب کے لئے ہونے پر) مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”افعصیت امری“ ہے۔ (اور چھٹی دلیل مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”واذا قیل لہم ارکعوا لا یو کعون“ ہے۔ (اسلئے کہ ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ ابلیس لعین کا زجر و توبخ کرتا ہے۔ اور وہ ترک واجب پر ہو سکتی ہے۔ اور دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ مشرکین اور کفار کی مذمت اور ان پر زجر و توبخ کرتا ہے۔ اور یہ مذمت بھی کسی مباح یا مستحب عمل کے ترک پر

نہیں ہوگی بلکہ یہ بھی ترک واجب ہی پر ہے تو معلوم ہوا کہ امر کا حکم وجوب ہے اور یہی جمہور کا مذہب ہے) ساتویں دلیل امر کے وجوب کے لئے ہونے پر ”عرف“ ہے اسلئے کہ جو شخص قطعی طور پر فعل کو طلب کرتا ہے۔ تو امر کے صیغہ کے ساتھ طلب کرتا ہے۔

(مَسْئَلَةٌ وَكَذَا بَعْدَ الْحَظَرِ لِمَا قُلْنَا وَقِيلَ لِلنَّدْبِ كَمَا فِي وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ  
أَيُّ أَطْلَبُوا الرِّزْقَ وَقِيلَ لِلِابَاحَةِ كَمَا فِي فَاصْطَادُوا قُلْنَا ثَبَتَ ذَلِكَ بِالْقَرِينَةِ) اِی  
النَّدْبِ وَالِابَاحَةِ فِي الْآيَتَيْنِ ثَبَتَا بِالْقَرِينَةِ فَإِنَّ الْإِبْتَغَاءَ وَالْاِصْطِيَادَ إِنَّمَا أَمَرَ بِهِمَا لِحَقِّ  
الْعِبَادِ وَمَنْفَعَتِهِمْ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُثَبَّتَا عَلَى وَجْهِ تَقْلِبِ الْمَنْفَعَةِ مَضْرُوءَةً بَأَنْ يَجِبَ عَلَيْهِمْ

**ترجمہ و تشریح :-** (جو حضرات امر کے وجوب کے لئے ہونے کے قائل ہوئے ہیں تو ان میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا امر بعد الحظر اور بعد التحريم بھی وجوب کے لئے ہے یا بعد التحريم و بعد الحظر امر ندب اور اباحت کے لئے ہے تو مذہب مختار اور پسندیدہ قول یہ ہے کہ بعد التحريم اور بعد النهي بھی امر مطلق وجوب کے لئے ہے۔ اور بعض حضرات نے اللہ تعالیٰ کے قول ”فاذا قضيت الصلوة فانثربوا في الارض وابتغوا من فضل الله“ سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ بعد الحظر امر ندب کے لئے ہوتا ہے۔ اسلئے کہ نماز جمعہ کے بعد تجارت وغیرہ کسب معاش کرنا زیادہ سے زیادہ مستحب ہی ہے۔ اور بعض حضرات نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”واذا حللتهم فاصطادوا“ سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ امر بعد الحظر اباحت کے لئے ہے لیکن اول قول صحیح ہے اور ان دونوں آیتوں میں ندب اور اباحت قرینہ اور دلیل سے ثابت ہوا ہے اور وہ یہ کہ طلب معاش اور شکار کرنے کا امر لوگوں کے فائدہ کے لئے ہیں تو یہ ایسے طریقہ سے ہونا چاہیے کہ لوگوں کے لئے نفع بخش رہے اور اگر انکو واجب قرار دیا جائے مثلاً نماز جمعہ کے بعد اگر بازاروں میں جانا اور خرید و فروخت واجب ہو یا طواف زیارت سے فارغ ہو کر حرم سے نکل کر شکار کرنا واجب ہو تو یہ لوگوں کے لئے مصیبت بن جائیگے اسلئے مصنف نے مسئلہ کا عنوان قائم کر کے اسکو واضح کیا)

ترجمہ: اور اسی طرح بعد الحظر بھی امر وجوب کے لئے ہے ان دلائل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کئے اور بعض حضرات نے کہا کہ حظر اور نہی کے بعد امر ندب اور استحباب کے لئے ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”وابتغوا من فضل الله“ (یعنی نماز سے فارغ ہو کر زمین میں منتشر ہو کر) اللہ کے فضل یعنی رزق کو طلب کرو۔

اور کہا گیا کہ بعد الحظر امر اباحت کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”فاصطادوا“ میں ہے۔ ہم

(جمہور اور قول مختار کے قائلین) کہتے ہیں کہ یہ قرینہ کے ساتھ ثابت ہے یعنی ندب اور اباحت دونوں آیتوں میں قرینہ کے ساتھ ثابت ہیں اس لئے کہ رزق کو طلب کرنا اور شکار کے عمل کرنے کا حکم لوگوں کے فائدہ کے لئے ہیں تو اسلئے یہ ایسے طریقہ سے مشروع ہونے چاہیے کہ یہ فائدہ لوگوں کے لئے مصیبت نہ بنے مثلاً یہ کہ لوگوں پر واجب ہو جائے۔

(مَسْئَلَةٌ وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ الْإِبَاحَةُ أَوْ النَّدْبُ فَاسْتِعَارَةٌ عِنْدَ الْبَعْضِ وَالْجَمَاعُ جَوَازُ الْفِعْلِ لَا إِطْلَاقُ اسْمِ الْكُلِّ عَلَى الْبَعْضِ لِأَنَّ الْإِبَاحَةَ مُبَایِنَةٌ لِلْوُجُوبِ لَا جُزْؤُهُ) (عِلْمُ أَنَّ الْأَمْرَ إِذَا كَانَ حَقِيقَةً فِي الْوُجُوبِ فَإِذَا أُرِيدَ بِهِ الْإِبَاحَةُ أَوْ النَّدْبُ يَكُونُ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ لَا مُحَالَةً لِأَنَّهُ أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ فَقَدْ ذَكَرَ فَخْرُ الْإِسْلَامَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ اخْتِلَافًا فَعِنْدَ الْكَرْخِيِّ وَالْجَهْصَانِيِّ مَجَازٌ فِيهِمَا وَعِنْدَ الْبَعْضِ حَقِيقَةٌ فَقَدْ اخْتَارَ فَخْرُ الْإِسْلَامَ رَحِمَهُ اللَّهُ هَذَا وَتَأْوِيلُهُ أَنَّ الْمَجَازَ فِي إِضْطِلَاحِهِ لَفْظٌ أُرِيدَ بِهِ مَعْنَى خَارِجٍ عَنِ الْمَوْضُوعِ لَهُ فَإِنَّمَا إِذَا أُرِيدَ بِهِ جُزْؤُ الْمَوْضُوعِ لَهُ فَإِنَّهُ لَا يُسَمَّى مَجَازًا بَلْ يُسَمَّى حَقِيقَةً قَاصِرَةً وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى هَذَا الْإِضْطِلَاحِ قَوْلُهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ أَنَّ مَعْنَى الْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ مِنَ الْوُجُوبِ بَعْضُهُ فِي التَّقْدِيرِ كَأَنَّهُ قَاصِرٌ لَا مُغَايِرَ أَمَّا فِي إِضْطِلَاحِ غَيْرِهِ مِنَ الْعُلَمَاءِ فَالْمَجَازُ لَفْظٌ أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ سَوَاءً كَانَ جُزْؤُهُ أَوْ مَعْنَى خَارِجًا عَنْهُ وَهَذَا التَّعْرِيفُ صَحِيحٌ عِنْدَ فَخْرِ الْإِسْلَامَ رَحِمَهُ اللَّهُ لَكِنْ يُحْمَلُ غَيْرُ الْمَوْضُوعِ لَهُ عَلَى الْمَعْنَى الْخَارِجِيَّ بِنَاءً عَلَى عَدَمِ إِطْلَاقِ الْغَيْرِ عَلَى الْجُزْؤِ فَإِنَّ الْجُزْؤَ عِنْدَهُ لَيْسَ عَيْنًا وَلَا غَيْرًا عَلَى مَا عُرِفَ مِنْ تَفْسِيرِ الْغَيْرِ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ فَحَاصِلُ الْخِلَافِ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ أَنَّ إِطْلَاقَ الْأَمْرِ عَلَى الْإِبَاحَةِ أَوْ النَّدْبِ أَمَّا بِطَرِيقِ إِطْلَاقِ اسْمِ الْكُلِّ عَلَى الْجُزْؤِ أَمْ بِطَرِيقِ الْإِسْتِعَارَةِ وَمَعْنَى الْإِسْتِعَارَةِ أَنْ يَكُونَ عِلَاقَةُ الْمَجَازِ وَصَفَاتِنَا مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ وَالْمَجَازِي كَالشُّجَاعَةِ بَيْنَ الْإِنْسَانِ الشُّجَاعِ وَالْأَسَدِ۔

**ترجمہ وتشریح :-** مسئلہ اور جب امر سے اباحت یا ندب کا ارادہ کیا جائے تو بعض کے نزدیک مرکا

استعمال اباحت اور ندب میں استعارہ ہے اور جامع جواز فعل ہے نہ کہ اطلاق اسم الكل علی البعض اسلئے کہ اباحت وجوب کے لئے مباحن ہے اور اباحت وجوب کا جزو نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امر جب وجوب میں حقیقت ہے تو جب لفظ امر کے ساتھ اباحت یا ندب کا ارادہ کیا جائے تو یہ بات تو یقینی ہے کہ امر کے ساتھ اباحت یا ندب کا ارادہ بطریق المجاز ہوگا اسلئے کہ لفظ امر سے غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا۔

سوامام فخر الاسلام رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے۔ تو امام کرخی اور ابو بکر بھاص کے نزدیک امر کا استعمال ندب اور اباحت میں مجاز ہے اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک امر کا استعمال ندب اور اباحت میں حقیقت ہے تو امام فخر الاسلام رحمہ اللہ نے اس دوسرے قول کو اختیار کیا ہے۔

اور اس کا مطلب یہ ہے کہ مجاز فخر الاسلام کی اصطلاح میں وہ لفظ ہے جس سے معنی موضوع لہ سے خارجی معنی کا ارادہ کیا جائے تو جب معنی موضوع لہ کے جزو کا ارادہ کیا جائے تو امام فخر الاسلام اسکو مجاز کا نام نہیں دیتے بلکہ وہ اسکو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں اور امام فخر الاسلام کی اس اصطلاح پر دلیل اس مقام پر انکایہ قول ہے کہ معنی اباحت اور ندب اور تقدیر اور اندازے میں وجوب کا ایک حصہ ہے گویا کہ ندب اور اباحت وجوب کی بنسبت قاصر ہیں اور یہ وجوب کے لئے مغائر نہیں ہیں۔ (اسلئے کہ وجوب کا معنی جواز الفعل مع الجمع عن الترتیب ہے اور اباحت کا معنی جواز الفعل مع جواز الترتیب کا معنی رجحان الفعل مع جواز الترتیب ہے اور رجحان جواز سے قریب ہے تو گویا اباحت اور ندب جواز الفعل میں وجوب کے ساتھ مساوی اور جواز الترتیب میں وجوب سے مغائر ہو گئے تو معنی وجوب بمنزلہ الكل او معنی اباحت اور ندب بمنزلہ الجزء ہو گئے تو امر جو کہ وجوب میں حقیقت ہے ندب اور اباحت میں حقیقت قاصرہ ہو گیا۔)

اور امام فخر الاسلام کے علاوہ دوسرے علماء کی اصطلاح میں مجاز وہ لفظ ہے جس سے غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا جائے خواہ وہ موضوع لہ کا جزو ہو یا کوئی ایسا معنی ہو جو موضوع لہ سے خارج ہو اور یہی تعریف امام فخر الاسلام کے نزدیک بھی صحیح ہے لیکن وہ غیر موضوع لہ کو معنی خارجی پر حمل کرتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ غیر کا اطلاق جزو پر نہیں ہوتا اسلئے کہ جزو امام فخر الاسلام کے نزدیک عین بھی نہیں اور غیر بھی نہیں جیسا کہ علم کلام میں ”غیر“ (الغیر ما یجوز انفکاکہ عن الشیء) کی تفسیر سے معلوم ہوا ہے۔ (اسلئے کہ جزو کا انفکاک اگرچہ کل سے ہو سکتا ہے لیکن ”کل“ کا

انفکاک جزو سے نہیں ہو سکتا۔ اور ”عینیت“ کا معنی اتحادی المفہوم ہے اور کل اور جزو کا مفہوم ایک نہیں تو اسلئے جزو کا مفہوم ”کل“ سے مغائر ہونے کی وجہ سے جزو ”کل“ کا عین نہیں اور ”کل“ چونکہ ”جزو“ سے منفک اور جدا نہیں ہو سکتا تو اسلئے جزو ”کل“ سے غیر بھی نہیں)

تو اس مسئلہ میں اختلاف کا حاصل اور خلاصہ یہ ہوا کہ آیا امر کا اطلاق اباحت یا ندب پر بطریق اطلاق اسم الکلی علی الجزو ہے۔ یا بطریق الاستعارہ ہے اور استعارہ کا معنی یہ ہے کہ علاقہ مجاز وصف بین اور مشترک ہو معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جیسا کہ انسان اور اسد یعنی شیر میں شجاعت کا وصف واضح اور مشترک ہے۔

(وَالْأَصَحُّ الثَّانِي) وَهُوَ إِطْلَاقُ اسْمِ الْكُلِّ عَلَى الْجُزْءِ لِأَنَّا سَلَّمْنَا أَنَّ الْإِبَاحَةَ مُبَایِنَةٌ لِلتَّوَجُّبِ فَإِنَّ مَعْنَى الْإِبَاحَةِ جَوَازُ الْفِعْلِ وَجَوَازُ التَّرْكِ وَمَعْنَى التَّوَجُّبِ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ لَكِنْ مَعْنَى قَوْلِنَا أَنَّ الْأَمْرَ لِلإِبَاحَةِ هُوَ أَنَّ الْأَمْرَ يُدَلُّ عَلَى جُزْءٍ وَاحِدٍ مِنَ الْإِبَاحَةِ وَهُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ فَقَطُّ لَا أَنَّهُ يُدَلُّ عَلَى كِلَا جُزْئَيْهِ لِأَنَّ الْأَمْرَ لَا دَلَالَهَ لَهُ عَلَى جَوَازِ التَّرْكِ أَصْلَابًا لِإِنَّمَا يَثْبُتُ جَوَازُ التَّرْكِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يُدَلُّ عَلَى حُرْمَةِ التَّرْكِ الَّتِي هِيَ جُزْءٌ آخِرٌ لِلتَّوَجُّبِ فَيَثْبُتُ جَوَازُ التَّرْكِ بِنَاءً عَلَى هَذَا الْأَصْلِ لَا بِلَفْظِ الْأَمْرِ فَجَوَازُ الْفِعْلِ الَّذِي يَثْبُتُ بِالْأَمْرِ جُزْءٌ لِلتَّوَجُّبِ فَيَكُونُ إِطْلَاقُ لَفْظِ الْكُلِّ عَلَى الْجُزْءِ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ (لِأَنَّ الْأَمْرَ دَلٌّ عَلَى جَوَازِ الْفِعْلِ الَّذِي هُوَ جُزْءُهُمَا) أَيْ الْإِبَاحَةِ وَالتَّوَجُّبِ (لَا عَلَى جَوَازِ التَّرْكِ الَّذِي بِهِ الْمُبَایِنَةُ لَكِنْ يَثْبُتُ ذَا لِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى حُرْمَةِ التَّرْكِ الَّتِي هِيَ جُزْءٌ آخِرٌ لِلتَّوَجُّبِ) وَهَذَا بَحْثٌ دَقِيقٌ مَا مَسَّهُ إِلَّا خَاطِرِي۔

**ترجمہ وتشریح :-** اور اصح ان میں دوسرا قول ہے اور وہ (یہ کہ امر کا اطلاق جب وجوب کی بجائے ندب اور اباحت پر ہو جائے تو وہ) اطلاق اسم الکلی علی الجزو کی قبیل سے ہوتا ہے۔ اسلئے کہ ہم نے تسلیم کیا کہ اباحت وجوب کے لئے مابین اور مغائر ہے اسلئے کہ اباحت کا معنی جواز الفعل وجواز ترک ہوتا ہے اور وجوب کا معنی جواز الفعل مع حرمة ترک ہے۔ لیکن ہمارا قول کہ ”امر“ اباحت کے لئے ہے۔ کا معنی یہ ہے کہ امر اباحت کے معنی میں سے ایک جزو پر دلالت کرتا ہے۔ اور وہ صرف جواز الفعل ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ امر اباحت کے دونوں جزوؤں پر دلالت کرتا

ہے۔ اسلئے کہ امر کے لئے جواز ترک پر قطعاً دلالت نہیں ہے بلکہ جواز ترک صرف اسلئے ثابت ہوتا ہے کہ یہ امر جو اباحت کے لئے ہوتا ہے وہ اس حرمت ترک پر دلالت نہیں کرتا جو وجوب کا دوسرا جزو ہے تو جواز ترک اس اصل کی بناء پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ لفظ امر کے ساتھ تو وہ جواز لفعل جو امر کے ساتھ ثابت ہوتا ہے وہ وجوب کا جزو ہے۔ تو اطلاق لفظ ”کل“ علی الجزو ہوگا۔ اور یہی مصنف رحمہ اللہ کے اس قول کا معنی ہے کہ ”اسلئے کہ امر اس جواز فعل پر دلالت کرتا ہے جو ان دونوں یعنی اباحت اور وجوب کا جزو ہے اور امر اس جواز ترک پر دلالت نہیں کرتا جسکے ساتھ (اباحت اور وجوب میں) مباینت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن وہ جواز ترک ثابت ہوتا ہے اسلئے کہ حرمت ترک جو کہ وجوب کا دوسرا جزو ہے پر دلیل نہیں ہے۔ اور یہ بہت دقیق بحث ہے جسکو صرف میں (مصنف) نے ذکر کیا ہے۔

(هذا إذا استعمل وأريد به الإباحة أو النذب أما إذا استعمل في الوجوب لكن  
عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى النذب أو الإباحة عند الشافعي رحمه الله فلا  
يكون مجازاً لأن هذه دلالة الكل على الجزو والمجاز اللفظ المستعمل في  
غير ما وضع له ولم يؤخذ) أي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو أن دلالة الأمر  
على الإباحة بطريق إطلاق لفظ الكل على الجزو أم بطريق الاستعارة إنما يكون  
ذاك إذا استعمل وأريد به النذب أو الإباحة أما إذا استعمل الأمر وأريد به  
الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي النذب أو الإباحة على مذهب الشافعي رحمه الله  
فلا أمر هل يكون مجازاً أم لا فاقول لا يكون مجازاً لأن المجاز لفظ أريد به غير ما  
وضع له ولم يؤخذ لأنه أريد بالأمر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزو  
والدلالة لا تكون مجازاً فإنك إذا أطلقت الإنسان أردت به الحيوان الناطق فإن  
اللفظ يدل على كل واحد من الأجزاء ولا مجاز هنا بل إنما يكون مجازاً إذا أطلقت  
الإنسان وأردت به الحيوان فقط أو الناطق فقط.

وإنما قلنا على مذهب الشافعي رحمه الله لأنه على مذهبنا إذا نسخ الوجوب لا  
تبقى الإباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما أن قطع الثوب كان واجباً بالأمر إذا  
أصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فإنه لم يبق القطع مستحباً ولا مباحاً.

**ترجمہ و تشریح:-** یہ اس وقت ہے جب امر کا استعمال کیا جائے اور اسکے ساتھ اباحت یا ندب کا ارادہ کیا جائے بہر حال جب امر کو وجوب میں استعمال کیا جائے لیکن وجوب تنج کی وجہ سے معدوم ہو جائے یہاں تک کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اباحت یا ندب باقی رہ جائے تو مجاز نہ ہوگا اسلئے کہ یہ دلالت الکل علی الجزؤ ہے اور مجاز لفظ کا استعمال ہے غیر موضوع لہ میں اور وہ موجود نہیں ہوا۔

یعنی یہ اختلاف جو ہم نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ کہ امر کی دلالت اباحت پر اطلاق الکل علی الجزؤ کی قبیل سے ہے یا بطریق الاستعارہ ہے اس وقت ہے جب امر کو استعمال کیا جائے اور اس سے ندب یا اباحت کا ارادہ کیا جائے بہر حال اگر امر کو استعمال کر کے اسکے ساتھ وجوب کا ارادہ کیا۔ پھر وجوب منسوخ ہوا، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق ندب اور اباحت باقی رہا تو اس وقت آیا امر مجاز ہوگا یا نہیں تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں اس وقت امر مجاز نہ ہوگا۔ اسلئے کہ مجاز وہ لفظ ہے جس سے غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا جائے اور یہاں پر غیر موضوع لہ کا ارادہ نہیں پایا گیا اسلئے کہ امر سے وجوب کا ارادہ کیا گیا۔ بلکہ اس صورت میں امر کی دلالت (اباحت اور ندب پر) دلالت الکل علی الجزؤ ہوگی اور دلالت مجاز کے ساتھ مستثنیٰ نہیں کی جاتی اسلئے کہ آپ جب الانسان پر اطلاق کرتے ہوں اور حیوان ناطق کا ارادہ کرتے ہوں تو انسان حیوان اور ناطق میں سے ہر ایک جزؤ پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہاں کوئی مجاز نہیں۔ بلکہ مجاز صرف اس وقت ہوگا جب اس صورت میں انسان پر اطلاق کر کے صرف حیوان کا ارادہ کیا جائے یا صرف ناطق کا ارادہ کیا جائے۔

اور ہم نے اس صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کا حوالہ اس لئے دیا کہ ہمارے (احناف) کے مذہب پر جب وجوب منسوخ ہو جاتا ہے تو پھر وہ اباحت جو وجوب کے ضمن میں پائی جاتی ہے وہ ثابت نہیں ہوتی چنانچہ کپڑے کو جب نجاست پہنچ جاتی تو اسکا کائنا (گزشتہ شرائع میں) امر کے ساتھ واجب تھا پھر جب (ہماری شریعت میں) وجوب منسوخ ہوا تو اب نہ کپڑا کا کائنا مستحب ہے اور نہ جائز (بلکہ اب نجاست پہنچنے کے بعد کپڑے کو دھونے کے بجائے کائنا تہذیر اور اضاعتہ المال میں داخل ہے)۔

(فَضْلُ الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ عِنْدَ الْبَعْضِ يُوجِبُ الْعُمُومَ وَالتَّكْرَارَ لِأَنَّ "إِضْرِبَ" مُخْتَصَرٌ

مِنْ أَطْلَبَ مِنْكَ الضَّرْبَ، وَالضَّرْبُ إِسْمٌ جِنْسٍ يُفِيدُ الْعُمُومَ وَلِسَوَالِ السَّائِلِ فِي

الْحَجِّ "إِلْعَامِنَا هَذَا أَمْ لِلْأَبَدِ" سَأَلَ أَفْرَغُ بْنُ حَابِسٍ فِي الْحَجِّ إِلْعَامِنَا هَذَا أَمْ لِلْأَبَدِ



فَهِمَ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْحَجِّ يُوجِبُ التَّكْرَارَ (قَلْنَا اغْتَبِرْهُ بِسَائِرِ الْعِبَادَاتِ وَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَحْتَمِلُهُ لِمَا قَلْنَا غَيْرَ أَنَّ الْمَصْدَرَ نَكْرَةً فِي مَوْضِعِ النَّاتِبِ فَيَخْصُ عَلَى اخْتِمَالِ الْعُمُومِ وَ عِنْدَ بَعْضِ عُلَمَائِنَا لَا يَحْتَمِلُ التَّكْرَارَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَعْلَقًا بِشَرْطٍ أَوْ مَخْصُوصًا بِوَضْفٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا. وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ قَلْنَا لَوْ لَمْ لِتَجَدِّدِ السَّبَبِ لَا لِمُطْلَقِ الْأَمْرِ وَ عِنْدَ عَامَّةِ عُلَمَائِنَا لَا يَحْتَمِلُهُمَا أَضْلًا لِأَنَّ الْمَصْدَرَ فَرْدٌ إِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ الْحَقِيقِيِّ وَهُوَ مُتَيَقِّنٌ أَوْ مَجْمُوعُ الْأَفْرَادِ لِأَنَّهُ وَاحِدٌ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوعُ وَذَا مُحْتَمَلٌ لَا يَبْثُ إِلَّا بِالْبَيِّنَةِ لَا عَلَى الْعَدَدِ الْمَخْصُصِ) أَيْ لَا يَقَعُ عَلَى الْعَدَدِ الْمَخْصُصِ۔

**ترجمہ و تشریح:-** (مصنف رحمہ اللہ جب امر کے حکم سے فارغ ہوئے تو اس فصل میں امر کے تکرار کے لئے موجب ہونے اور نہ ہونے کو بیان کرنے کے لئے یہ فصل قائم کرتے ہوئے فرمایا)

بعض علماء کے نزدیک امر مطلق (جو کسی شرط یا وصف یا وقت وغیرہ کے ساتھ مقید نہ ہو مثلاً ”وَأَنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا“ اور ”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَلَايَ“ یا ”السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا“ اور وقت کے ساتھ تہقید کی مثال جیسے ”اقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ“ وغیرہ اور بعض علماء سے مراد یہاں پر امام مرنی اور امام ابواسحاق اسفرائینی الشافعی اور آئمہ حدیث میں سے امام عبد القاهر بغدادی ہیں) عموم اور تکرار کو واجب کرتا ہے ان حضرات کے لئے اپنے مدعی پر چند دلائل ہیں

(۱) اسلئے کہ ”اضرب“ آدمی کے قول ”اطلب منك الضرب“ کا مختصر ہے اور ”ضرب“ (مصدر) اسم جنس ہونے کی وجہ سے عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

(۲) اور سائل کے سوال کی وجہ سے حج سے متعلق کہ کیا یہ حج کی فرضیت ہمارے لئے صرف اسی سال ہے یا ہمیشہ کے لئے یعنی حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ عنہ نے حج سے متعلق آپ ﷺ سے پوچھا کہ کیا حج ہمارے اس سال کے لئے ہے یا ہمیشہ کے لئے ہے۔ (تو اس کا یہ سوال اسلئے تھا کہ انہوں نے) یہ سمجھ لیا کہ امر بالجمع تکرار کو واجب کرتا ہے۔ (اور چونکہ وہ صاحب لسان تھے اور انہوں نے امر سے تکرار سمجھ لیا تو معلوم ہوا کہ امر مطلق تکرار کا فائدہ دیتا ہے۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق عموم اور تکرار کا فائدہ نہیں دیتا اسلئے مصنف رحمہ اللہ جمہور کی طرف سے جواب دیتے

ہوئے فرماتے ہیں کہ) ہم کہتے ہیں کہ انہوں نے حج کو تمام عبادات پر قیاس کرتے ہوئے (یہ سمجھ لیا کہ فرضیت حج کا سبب اشہر حج ہیں اور وہ چونکہ ہر سال میں آتے رہتے ہیں۔ اور ہر سال حج کی ادائیگی میں وقف ہے تو اسلئے پوچھ لیا کہ یا رسول اللہ کیا حج کی فرضیت عمر میں ایک ہی مرتبہ ہے یا ہر سال ہے)

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک امر مطلق عموم اور تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی۔ صرف اتنی بات ہے کہ مصدر چونکہ نکرہ ہے اور موضع اثبات میں ہے اسلئے خاص ہوگا عموم کے احتمال کے ساتھ۔ اور ہمارے بعض علماء کے نزدیک امر مطلق تکرار کا احتمال صرف اس وقت رکھتا ہے جب معلق بالشرط یا مخصوص بالوصف ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وان کنتم جنبا فاطہروا“ اگر تم جب ہو تو خوب پاکی حاصل کرو، یعنی غسل کرو (تو یہاں امر بالغسل کو جنابت کے ساتھ معلق کیا ہے۔ لہذا اگر حقوق جنابت میں تکرار ہو تو وجوب غسل میں بھی تکرار ہوگا) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”اقم الصلوٰۃ لعلوک الشمس“ زوال شمس کے وقت نماز قائم کرو۔ (تو دلوک شمس اور زوال میں تکرار موجب ہوگا وجوب صلوٰۃ کے تکرار کے لئے)

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہاں تکرار تجدید سبب کی بناء پر ہے مطلق امر کی وجہ سے نہیں ہے۔ اور جمہور احناف کے نزدیک (نہ امر عموم اور تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور) نہ عموم اور تکرار کا احتمال رکھتا ہے اسلئے کہ (اگر امر مثلاً ”اضرب“ ”اطلب منک الضرب“ سے مختصر ہے لیکن ضرب مصدر ہے اور) مصدر فرد ہے اسکا اطلاق یا تو واحد حقیقی پر ہوگا اور وہ متیقن ہے اور یا مجموعہ افراد پر ہوگا (اور وہ واحد حکمی اور فرد جنسی ہے) اسلئے وہ من حیث المجموع واحد ہے۔ اور وہ محتمل ہے صرف نیت کے ساتھ ثابت ہوگا (اور مصدر کا اطلاق فرد ہونے کی وجہ سے) عدد محض پر نہیں ہوگا۔

(فَفِیْ طَلْقِیْ نَفْسَکَ یُوجِبُ الثَّلَثُ عَلٰی الْاَوَّلِ وَ یَحْتَمِلُ الْاِثْنِیْنِ وَ الثَّلَثُ عِنْدَ الشَّافِعِی رَحْمَۃُ اللّٰهِ) وَ عِنْدَنَا یَقَعُ عَلٰی الْوَاحِدِ وَ یَصِحُّ نِیَّۃُ الثَّلَثِ لَا الْاِثْنِیْنِ لِاَنَّ الثَّلَثَ مَجْمُوعُ اَفْرَادِ الطَّلَاقِ فِیْکُوْنُ وَاَحَدًا اِعْتِبَارًا وَلَا یَصِحُّ نِیَّۃُ الْاِثْنِیْنِ لِاَنَّ الْاِثْنِیْنِ عِدَّةٌ مُحْضٌ وَلَا دَلَالَةٌ لِاسْمِ الْفَرْدِ عَلٰی الْعَدَدِ فَذَکَرُوْا هٰذِهِ الْمَسْئَلَةَ بَيَانًا لِتَمَرَّةِ الْاِخْتِلَافِ وَلَمْ یَذْکُرُوْا تَمَرَّةَ الْاِخْتِلَافِ بَیْنَنَا وَ بَیْنَ مَنْ قَالَ لَا یَحْتَمِلُ التَّکْرَارُ اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَ مُعْلَقًا بِشَرْطٍ فَاَوْزَدَتْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةَ وَ هِیْ اِنْ دَخَلَتْ الدَّارَ فَطَلْقِیْ نَفْسَکَ فَعَلٰی ذٰلِکَ الْمَذْهَبِ یَنْبَغِیْ اَنْ یُّثْبِتَ التَّکْرَارُ وَاِنَّمَا قُلْتُ یَنْبَغِیْ لِاَنَّهُ لَا رَوَاۤیَۃَ عَنْ هٰؤُلَاءِ فِیْ هٰذِهِ

الْمَسْئَلَةُ لَكِنْ بِنَاءٍ عَلَى أَضْلِهِمْ وَهُوَ أَنَّهُ يُوجِبُ التَّكَرَّارَ إِذَا كَانَ مُعْلَقًا بِشَرْطٍ يَجِبُ  
 أَنْ يَثْبُتَ التَّكَرَّارُ وَفِي إِنْ دَخَلَتِ الدَّارَ فَطَلَقِي نَفْسَكَ يَنْبَغِي أَنْ يَثْبُتَ عِنْدَهُمْ  
 التَّكَرَّارُ عَلَى الْمَذْهَبِ الثَّالِثِ لَا عِنْدَنَا وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا “ لَا يُرَادُ بِهِ  
 كُلُّ الْأَفْرَادِ إِجْمَاعًا فَيُرَادُ الْوَاحِدُ فَلَمْ يَدُلَّ عَلَى الْيَسَارِ -

**ترجمہ و تشریح:-** (گزشتہ عبارت میں چار مذاہب کا بیان تھا تو اس عبارت میں ان مذاہب اربعہ پر تفریع ہے لیکن متن میں تین مذاہب پر تفریع کی ہے اور پھر مصنف نے چوتھے مذہب جو بعض فقہاء حنفیہ کا مذہب ہے پر خود تفریع کی ہے۔ تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ)

پس آدمی کے قول ”طلقی نفسک“ اپنے آپ کو طلاق دیدو“ میں مذہب اول (جو امام مرنی اور ابو اسحق الاسفرائینی اور عبد القاهر بغدادی کا مذہب ہے) پر تین طلاقیں واقع ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسی دو طلاقیں اور تین طلاقیں کا احتمال ہے (اور یہ دوسرا مذہب ہے) اور ہمارے نزدیک جمہور احناف کے نزدیک جو کہ چوتھا مذہب ہے، ایک طلاق واقع ہوگی اور تین کی نیت بھی صحیح ہے لیکن دو طلاقیں کی نیت صحیح نہیں اسلئے کہ ”تین“ طلاق کے تمام افراد ہے تو اسلئے فرد حکمی ہونے کی بناء پر یہ فرد اعتباری ہوگا اور دو کی نیت صحیح نہیں اسلئے کہ دو عدد محض ہے۔ اور اسم فرد کے لئے عدد پر دلالت نہیں۔

تو علماء (مصنفین) نے یہ مسئلہ ثمرۃ اختلاف کو بیان کرنے کے لئے ذکر کیا اور انہوں نے ہمارے جمہور احناف اور ان حضرات کے درمیان جو کہتے ہیں کہ امر صرف اس وقت تکرار کا احتمال رکھتا ہے جب معلق بالشرط یا معلق بالوصف ہو، ثمرۃ اختلاف ذکر نہ کیا۔ تو میں نے اس کے بیان کے لئے یہ مسئلہ ذکر کیا کہ جب ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے۔ ”ان دخلت الدار فطلقی نفسک“ اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو تم اپنے آپ کو طلاق دیدو تو اس مذہب کے مطابق اس گھر میں تکرار کے ساتھ داخل ہونے کی صورت میں امر میں تکرار ثابت ہونا چاہیے۔

اور میں نے یہ کہا کہ شرط کے تکرار کی صورت میں امر میں تکرار ثابت ہونا چاہیے۔ اور یہ نہ کہا کہ تکرار ثابت ہوگا اسلئے کہ ان علماء سے اس مسئلہ میں کوئی روایت منقول نہیں ہے۔ لیکن ان کے اصل پر بناء کرتے ہوئے کہ جب امر معلق بالشرط ہو تو وہ تکرار واجب کرتا ہے ضروری ہے کہ ان کے نزدیک تکرار ثابت ہو۔

اور اسکے قول ”ان دخلت الدار فطلقی نفسک“ اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو تم اپنے آپ کو

طلاق دیدو۔ میں ہونا چاہیے کہ تیسرے مذہب پر (جو بعض احناف کا مذہب ہے) تکرار ثابت ہو ہمارے نزدیک تکرار ثابت نہ ہوگا۔

اور ”وقولہ تعالیٰ فاقطعوا ابیدیہما“ میں بالاتفاق تمام افراد مراد نہیں۔ تو اسلئے ایک ہی مراد ہوگا تو اسلئے یہ یسار پر (یعنی بائیں) پر دلالت نہیں کریگا (یہاں پر اصول یہ ہے کہ اسم جنس عدد کا احتمال نہیں رکھتا تو اس پر علماء نے تفریع کی ہے کہ اگر ”سارق“ چور نے ایک، مرتبہ ہاتھ کٹ جانے کے بعد دوبارہ چوری کی تو اس کا بایاں ہاتھ نہیں کٹے گا تو یہاں علماء نے تصریح کی ہے کہ وہ مصدر جس پر اسم فاعل دلالت کرتا ہے۔ وہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا۔ امام فخر الاسلام رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ اسی پر متفرع ہے کہ ہر اسم فاعل جو لفظ مصدر پر دلالت کرے جیسے ”السارق والسارقة“ تو یہ عدد کا احتمال نہیں رکھیگا۔ اور خلاصہ کلام کا یہ ہے کہ وہ مصدر جس پر اسم فاعل دلالت کرتا ہے وہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا اس مصدر کی طرح جس پر امر دلالت کرتا ہے۔ تو ”السارق“ کا معنی یہ ہوگا کہ وہ شخص جس نے چوری کی ہو ایک مرتبہ چوری اور یہاں پر واحد اعتباری جو مجموعہ سرقات ہیں مراد نہ ہونگے۔ ورنہ پھر سارق کا ہاتھ کاٹنا آخر عمر تک موقوف ہوگا اسلئے کہ تمام سرقات کا پتہ آخر عمر میں چل سکتا ہے اور وہ بالا جماع باطل ہے پھر سرقہ واحدہ پر ایک ہی ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔ تو آیت کا معنی یہ ہوا۔ الذی سرق والتی سرقۃ واحدة یقطع من کل منہما ید واحدة اور وہ بالاتفاق دایاں ہاتھ ہے۔

نیز سنت قولی اور فعلی سے بھی یہی ثابت ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں ”فاقطعوا ایماہما“ آیا ہے اسلئے بایاں ہاتھ مراد نہ ہوگا اور سبب کے مکرر ہونے سے حکم مکرر نہیں ہو سکتا اسلئے کہ قطع کا محل دایاں ہاتھ ہے اور وہ ایک مرتبہ کاٹ دیا گیا تو محل نہ ہونے کی وجہ سے تکرار سبب کی بناء پر حکم مکرر نہ ہوگا۔

لیکن زنا کے مکرر ہونے سے غیر شادی شدہ مرد اور عورت کے حق میں دوبارہ کوڑے لگائے جائینگے اسلئے کہ وہاں محل موجود ہے اور وہ بدن ہے اور مصنف رحمہ اللہ کا کلام آمیں ظاہر ہے کہ مصدر سے یہاں پر مراد وہ مصدر ہے جس پر امر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ مصنف نے مثال ”فاقطعوا ایماہما“ کے ساتھ ذکر کیا۔ اور ”السارق والسارقة“ کا ذکر نہیں کیا۔ واللہ اعلم

(فَضْلُ الْإِيْتَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ نَوْعَانِ أَدَاءً) أَمَّا تَسْلِيمُ غَيْرِ الثَّابِتِ بِالْأَمْرِ. (وَقَضَاءً) أَمَّا تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِهِ وَقَلْنَا فِي الْأَوَّلِ ”الثَّابِتُ بِهِ“ لِيَشْمَلَ النِّفْلَ وَيُطْلَقَ

كُلُّ مِنْهُمَا عَلَى الْآخِرِ مَجَازًا۔

**ترجمہ و تشریح:-** (مصنف رحمہ اللہ جب امر کے تکرار کے لئے مفید ہونے اور نہ ہونے اور تکرار کا احتمال رکھنے اور نہ رکھنے کے بیان سے فارغ ہوئے تو اس فصل میں حکم امر جو کہ اتیان بالما مور بہ یعنی مامور بہ پر عمل کرنا ہے کے اقسام کو بیان کرنا شروع کیا تو فرمایا کہ) اتیان بالما مور بہ (یعنی مامور بہ پر عمل کرنے) کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) اداء یعنی جو کچھ امر کے ساتھ ثابت ہوتا ہے کو بعینہ (اسکے وقت معین میں) آمر کے حوالہ کرنا۔ (یعنی اس مامور بہ کو اسکے وقت معین میں عدم سے وجود کی طرف نکالنا ہے۔ اور یہ تفسیر ہم نے اسلئے کی کہ تسلیم انتقال سے خبر دیتی ہے۔ جبکہ واجب بالامراوصاف کی قبیل سے ہے اور اوصاف اعراض ہونے کی بناء پر انتقال کو قبول نہیں کرتے۔ لہذا اب کوئی اعتراض نہیں کر سکے گا کہ اداء کی تفسیر ”تسلیم عین الثابت بالامر الی مستحقہ“ کے ساتھ صحیح نہیں اسلئے کہ مامور بہ افعال اور اعمال ہوتے ہیں اور وہ افعال اور اعمال اوصاف کی قبیل سے ہونے کی وجہ سے انتقال کو قبول نہیں کرتے اور ”تسلیم عین الثابت الخ“ انتقال پر دلالت کرتا ہے کیونکہ معلوم ہوا کہ ”تسلیم عین الثابت الخ“ سے مراد ”اخر لہ من العدم الی الوجود“ ہے۔)

(۲) اور دوسری قسم قضاء ہے یعنی ”تسلیم مثل الواجب بہ“ یعنی واجب بالامر کی مثل کو اسکے مستحق کے حوالہ کرنا (یعنی اسکو عدم سے وجود کی طرف لانا ہے اگر کوئی اعتراض کرے کہ آپ نے اداء کی تعریف میں تسلیم عین الثابت الخ کہا اور قضاء کی تعریف میں تسلیم مثل الواجب الخ کہا حالانکہ اداء اور قضاء دونوں متقابلین ہیں تو یا تو دونوں میں ”الثابت بالامر“ کہتے اور یا دونوں میں الواجب بالامر کہتے۔ تو اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔) اور ہم نے اول (یعنی اداء کی تعریف) میں ”الثابت بالامر“ اسلئے کہا کہ وہ نفل کو شامل ہو جائے۔ (اور ثانی یعنی قضاء کی تعریف میں ”واجب بالامر“ اسلئے کہا کہ نوافل اور سنن کی قضاء نہیں ہوتی تو قضاء کی تعریف سے سنن اور نوافل کو نکالنا اور اداء کی تعریف میں سنن اور نوافل کو شامل کرنا مقصود تھا تو اسی لئے اداء کی تعریف میں ”تسلیم عین الثابت بالامر“ کہا اور قضاء کی تعریف میں ”تسلیم مثل الواجب بالامر“ کہا)

اور اداء اور قضاء میں سے ہر ایک کا اطلاق مجازاً دوسرے پر ہوتا ہے (تو اداء پر قضاء کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے قول ”فاذا قضیت مناسککم“ بمعنی اؤتیم ہے اور ”فاذا قضیت الصلوۃ فان تشروا“ بمعنی فاذا اذیت الصلوۃ“ ہے اسلئے کہ نماز جمعہ کے لئے قضاء نہیں ہے۔ اور قضاء پر اداء کا اطلاق مثلاً کہا جاتا ہے ”ادی فلان

دینہ“ فلان صاحب نے اپنا قرضہ ادا کیا حالانکہ قرضہ کو ہیئتہ ادا کرنا معذرت ہے اسلئے کہ جو رقم آدمی قرض کے طور پر لے لیتا ہے تو خرچ کر لیتا ہے۔ اور اب جو دے رہا ہے یہ رقم بعینہ وہ نہیں ہے بلکہ اسکا شل ہے تو یہ قضاء ہے لیکن اس پر اداء کا اطلاق ہوتا ہے۔)

(وَالْقَضَاءُ يَجِبُ بِسَبَبٍ جَدِيدٍ عِنْدَ الْبَعْضِ لِأَنَّ الْقَرْبَةَ عُرِفَتْ فِي وَقْتِهَا فَإِذَا فَاتَ شَرَفُ الْوَقْتِ لَا يُعْرَفُ لَهُ مِثْلٌ إِلَّا بِنَصٍّ وَعِنْدَ عَامَّةِ أَصْحَابِنَا يَجِبُ بِمَا أَوْجَبَ الْإِدَاءُ لِأَنَّهُ لَمَّا وَجِبَ بِسَبَبِهِ لَا يَسْقُطُ بِخُرُوجِ الْوَقْتِ وَلَهُ مِثْلٌ مِنْ عِنْدِهِ يُصَرِّفُهُ إِلَى مَا عَلَيْهِ فَمَا فَاتَ إِلَّا شَرَفُ الْوَقْتِ وَقَدْ فَاتَ غَيْرُ مَضْمُونٍ إِلَّا بِالْإِثْمِ إِذَا كَانَ عَامِداً لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ (الحديث) قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ وَفَتْهَا اسْتَدَلَّ بِالْآيَةِ وَالْحَدِيثِ عَلَى أَنَّ شَرَفَ الْوَقْتِ غَيْرُ مَضْمُونٍ أَضْلاً إِذَا لَمْ يَكُنْ عَامِداً فِي التَّرَكُّ (فَإِذَا ثَبَتَ فِي الصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ وَهُوَ مَعْقُولٌ ثَبَتَ فِي غَيْرِهِمَا كَالْمَنْدُورَاتِ وَالْمُعِينَةِ وَالْإِعْتِكَافِ قِيَاساً وَمَا ذَكَرَ مِنَ النَّصِّ لَا غَلَامَ أَنَّ مَا وَجِبَ بِالسَّبَبِ السَّابِقِ غَيْرُ سَاقِطٍ بِخُرُوجِ الْوَقْتِ وَإِنْ شَرَفَ الْوَقْتِ سَاقِطٌ لَا لِلْإِجَابِ ابْتِدَاءً) جَوَابُ إِشْكَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ أَنَّ الْقَضَاءَ إِنَّمَا وَجِبَ بِالنَّصِّ وَهُوَ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ فَيَكُونُ وَاجِباً بِسَبَبٍ جَدِيدٍ لَا بِالسَّبَبِ الَّذِي أَوْجَبَ الْإِدَاءَ فَقَالَ فِي جَوَابِهِ وَمَا ذَكَرْنَا مِنَ النَّصِّ لَا غَلَامَ إِلَى الْآخِرَةِ وَأَيْضاً لَا يَرُدُّ قَضَاءُ الْإِعْتِكَافِ وَالْمَنْدُورَاتِ قِيَاساً لِأَنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِراً لَا مُثَبِّتاً۔

**ترجمہ وتشریح:-** (ایمان بالما مور بہ کی اقسام کو بیان کرنے سے فارغ ہونے کے بعد مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں قضاء سے متعلق ایک معرکہ الاراء مسئلہ کو بیان کرتے ہیں وہ یہ کہ آیا قضاء کے وجوب کا سبب بعینہ وہی ہے جو وجوب اداء کا سبب ہے یا وجوب قضاء نص جدید سے ہوتا ہے تو ہمارے جمہور احناف میں سے محققین اور حنابلہ اور بعض شوافع کے نزدیک قضاء کے واجب ہونے کا سبب بعینہ وہی ہے جو اداء کے واجب ہونے کا سبب ہے۔

اور ہمارے علماء احناف میں سے مشائخ عراق اور جمہور شافعیہ اور معتزلہ کے نزدیک قضاء کا وجوب نص جدید کے ساتھ ہوتا ہے۔

حاصل اختلاف کا یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جو نص اداء کو واجب کرتی ہے وہی یعنی قضاء کو واجب کرتی ہے قضاء واجب کرنے کے لئے نص جدید کی ضرورت نہیں مثلاً۔ ”اقیموا الصلوٰۃ“ آیت جسطرح اداء صلوٰۃ کو واجب کرتی ہے تو اسی طرح یہ قضاء صلوٰۃ کو بھی واجب کرتی ہے۔ اور ”کتب علیکم الصیام“ آیت جسطرح اداء صوم کو واجب کرتی ہے تو اسی طرح یہ قضاء صوم کو بھی واجب کرتی ہے۔ اور ”فمن کان منکم مریضاً او علی سفر الا یہ“ اور ”من نام عن صلوٰۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا الحدیث رواہ ابو داؤد“ ان دونوں کا نزول اور رد صرف اسلئے ہے کہ روزے کے اپنے وقت سے فوت ہو جانے اور نماز کے اپنے وقت سے فوت ہو جانے سے یہ دونوں مکلف کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتے اسلئے کہ سقوط یا تو اسلئے ہوتا ہے کہ صاحب حق یعنی شارع معاف کر دیں یا اسلئے کہ من علیہ الحق یعنی مکلف عاجز ہو جائے اور یا اسلئے کہ من علیہ الحق اسکو ادا کر دے اور ان تینوں میں سے قضاء کی صورت میں کچھ بھی نہیں پائی گئی۔ اور وقت کی شرافت کے فوت ہونے سے جسکا کوئی مثل ہے ہی نہیں وہ عبارت کو ساقط نہیں کر سکتا۔

اور حضرات شوافع اور معتزلہ کے نزدیک قضاء کے وجوب کے لئے نص جدید کا ہونا ضروری ہے اور جہاں پر نص جدید نہیں ہوگی مثلاً نذر معین جو آدمی اپنے وقت پر ادا نہ کرے وہاں پر تقویت جو کہ تعدی کا قائم مقام ہے سبب ہوگا اور اسی طرح بعض شافعیہ کے نزدیک کسی عذر کی بناء پر نذر کے فوت ہو جانے کی صورت میں فوات سبب ہوگا۔

اور ہمارے نزدیک قضاء اعتکاف اور قضاء منذورات کا وجوب قضاء صلوٰۃ اور قضاء صوم پر قیاس کرنے کی وجہ سے ہیں۔ یعنی جسطرح فوت ہونے کی وجہ سے صلوٰۃ اور صوم ذمہ سے ساقط نہیں ہوتے اور ”اقیموا الصلوٰۃ“ اور ”کتب علیکم الصیام“ سے انکی قضاء واجب ہے تو اسی طرح اعتکاف اور منذورات اپنے وقت معین سے فوت ہونے کی وجہ سے بھی ذمہ سے ساقط نہ ہونگے اور وہ ”ولیوفو اندورہم“ کے ساتھ واجب القضاء ہونگے اور قیاس چونکہ فقط مظہر ہے مثبت نہیں تو اسلئے یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ تم احناف بھی تو قضاء اعتکاف اور قضاء منذورات کو قیاس کے ساتھ واجب کرنے کی وجہ سے قضاء کو سبب جدید کے ساتھ واجب کرنے کے قائل ہوئے ہو۔ اب مصنف کی عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔)

اور قضاء بعض حضرات (جمہور شافعیہ اور مشائخ عراق اور معتزلہ) کے نزدیک سبب جدید کے ساتھ واجب ہوتا ہے اسلئے کہ قربت اپنے وقت میں خلاف القیاس معلوم ہوا تھا تو جب وقت کی شرافت فوت ہوگئی اسکے لئے مثل صرف نص جدید کے ساتھ معلوم ہوگی۔ اور ہمارے جمہور احناف (اور بعض شوافع اور حنابلہ) کے نزدیک قضاء اس نص سے واجب ہوگی جس نص کے ساتھ اداء واجب ہوئی ہے۔ اسلئے کہ جب اداء اس نص کے ساتھ واجب ہوئی تو وقت کے نکلنے سے وہ اداء ذمہ سے ساقط نہ ہوگا جبکہ اس اداء کے لئے مثل اس مکلف کی جانب سے موجود ہے جو اسکو اس شی کی طرف پھیرا سکتا ہے جو اسکے ذمہ واجب تھی تو صرف وقت کی شرافت فوت ہوئی ہے اور وہ (عذر کی صورت) میں غیر مضمون ہے یعنی اسکا ضمان واجب نہیں البتہ اگر قصد بغیر عذر کے فوت کیا ہے تو پھر اس صورت میں گناہ لازم آئے گا۔

اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”فعدة من ایام اخر“ اور آپ ﷺ کے ارشاد ”من نام عن صلوة..... الخ الحدیث“ کی وجہ سے چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ جو تم میں سے بیمار ہو یا سفر پر ہو۔ (اور اس نے رمضان کے مہینہ میں بیماری کے عذر یا سفر کے عذر کی وجہ سے روزے نہ رکھے) تو اس پر دوسرے دنوں سے گنتی کو پورا کرنا ہے اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو نماز کے وقت سویا رہا یا (کسی مصروفیت کی وجہ سے) نماز بھول گیا تو اسکو چاہیے کہ نماز پڑھ لے جب اسکو یاد آئے اسلئے کہ یہی اس نماز کا وقت ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے آیت اور حدیث سے اس بات پر استدلال کیا ہے۔ کہ وقت کی شرافت کا کوئی ضمان نہیں جب اس آدمی نے نماز کو قصد نہ چھوڑا ہو۔

تو جب صوم اور صلوة میں ثابت ہوا کہ جب اس آدمی نے نماز اور روزے کو قصد نہ چھوڑا ہو تو شرافت وقت کا کوئی ضمان نہیں باوجود اسکے کہ ثبوت قضاء نماز اور روزے میں حکم معقول ہے تو نماز اور روزے کے علاوہ میں بھی نماز اور روزے پر قیاس کرتے ہوئے حکم قضاء ثابت ہوگا مثلاً منذورات معینہ اور اعتکاف میں۔

اور جو نصوص ہم نے ذکر کئے ہیں وہ صرف اسلئے ہیں کہ جو نماز اور روزہ سبب سابق (”اقیموا الصلوة“ اور ”کعب علیکم الصیام“) سے واجب ہوئے ہیں وہ وقت کے نکل جانے کی وجہ سے ساقط نہ ہوئے۔ (اسلئے کہ سقوط یا اسلئے ہوتا ہے کہ مکلف اسکو ادا کرے یا اسلئے ہوتا ہے کہ مکلف اسکی ادائیگی سے عاجز ہو جائے اور یا اسلئے ہوتا ہے کہ صاحب حق یعنی شارع مکلف کو معاف کرے اور ان تینوں میں سے ایک بھی نہیں پایا گیا۔) اور وقت کی شرافت ساقط ہوئی ہے۔ اور یہ نصوص قضاء کو ابتداء واجب کرنے کے لئے نہیں (جیسا کہ مشائخ عراق اور جمہور



شافعیہ اور معتزلہ کا خیال ہے)

و ما ذکرنا من النص الخ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ قضاء تو نص جدید کے ساتھ واجب ہوا ہے۔ اور وہ نص جدید (روزہ سے متعلق اللہ تعالیٰ کا قول) ”فعدة من ایام اخر“ ہے لہذا روزے کی قضاء کا وجوب نص جدید کے ساتھ ہوا نہ کہ اس سبب کے ساتھ جس کے ساتھ ادا واجب ہوئی ہے۔ تو مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کے جواب میں کہا ”و ما ذکرنا من النص لا علام الخ“ (اور جواب کی تقریر وضاحت کے ساتھ گزر گئی)

اور اسی طرح یہ اعتراض بھی وارد نہ ہوگا کہ جب آپ اس بات کے قائل ہو گئے کہ قضاء اعتکاف اور قضاء مندورات نماز اور روزہ پر قیاس کرنے کی وجہ سے واجب ہیں۔ (یعنی جسطرح نماز اور روزہ وقت کے اندر ادا نہ کرنے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے تو اسی طرح نماز اور روزہ پر قیاس کرتے ہوئے اعتکاف اور مندورات کو اپنے اوقات معینہ میں ادا نہ کرنے کی وجہ سے ساقط نہ ہونگے۔ تو ہر قضاء اعتکاف اور قضاء مندورات گویا آپ کے نزدیک قیاس کے ساتھ ہو گیا اور وہ سبب جدید ہے لہذا وجوب قضاء سبب جدید کے ساتھ ہونے کے آپ بھی قائل ہو گئے تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”لان القیاس مظهر لا مثبت“ اور جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں قیاس سے صرف یہ معلوم ہوا ہے کہ اعتکاف اور مندورات کو اپنے اوقات معینہ میں ادا نہ کرنے کی وجہ سے وہ اس شخص کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئے لہذا وجوب قضاء کا سبب وہی نذر ہی ہے (اسلئے کہ قیاس مظهر ہے مثبت نہیں ہے۔

(فَبَانَ قِيلَ فَعَلَىٰ هَذَا الْأَصْلِ) وَهُوَ أَنَّ الْقَضَاءَ يَجِبُ بِمَا أَوْجَبَ الْأَدَاءُ إِذَا نَذَرَ  
الاعتكاف في رمضان وَلَمْ يَغْتَكِفْ إِلَىٰ رَمَضَانَ آخَرَ يَنْبَغِي أَنْ يُجُوزَ قَضَاءُ فِي  
رَمَضَانَ آخَرَ (قَضَاءُ الْعَتَكَاةِ الْمَنْذُورِ فِي رَمَضَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُجُوزَ فِي رَمَضَانَ  
آخَرَ) لِأَنَّ الْقَضَاءَ إِنَّمَا يَجِبُ بِمَا أَوْجَبَ الْأَدَاءُ وَالْأَدَاءُ قَدْ أَوْجَبَهُ النَّذْرُ وَالنَّذْرُ  
بِالْإِعْتِكَافِ فِي رَمَضَانَ لَمْ يُؤْجِبْ صَوْمًا مَخْصُوصًا بِالْإِعْتِكَافِ فَيَجُوزُ الْقَضَاءُ فِي  
رَمَضَانَ آخَرَ.

(فَلَمَّا الْقَضَاءُ هُنَا يَجِبُ بِمَا أَوْجَبَ الْأَدَاءُ أَيِ النَّذْرِ وَهُوَ يَقْتَضِي صَوْمًا

مَخْصُوصاً بِالْإِعْتِكَافِ لِكُنْهِ) اِی الصَّوْمُ الْمَخْصُوصُ بِالْإِعْتِكَافِ (سَقَطَ فِي رَمَضَانَ  
 الْأَوَّلِ بِعَارِضِ شَرْفِ الْوَقْتِ فَإِذَا فَاتَ هَذَا) اِی عَارِضُ شَرْفِ الْوَقْتِ (بَحِثُ)  
 لَا يُمَكِّنُ ذِكْرَهُ إِلَّا بِوَقْتٍ مَدِيدٍ يَسْتَوِي فِيهِ الْحَيَوَةُ وَالْمَوْتُ) وَهُوَ مِنْ شَوَالٍ إِلَى  
 رَمَضَانَ آخَرَ (عَادَ إِلَى الْأَصْلِ مُوجِباً لِمَصْرُومٍ مَقْصُودٍ) اِی لِمَصْرُومٍ مَخْصُوصٍ  
 بِالْإِعْتِكَافِ (فَوُجُوبُ الْقَضَاءِ مَعَ سُقُوطِ شَرْفِ الْوَقْتِ أَخْوَطٌ مِنْ وَجُوبِهِ مَعَ  
 رِعَايَةِ شَرْفِ الْوَقْتِ إِذْ سُقُوطُهُ يُوجِبُ صَوْمًا مَقْصُودًا وَفَضِيلَةَ الصَّوْمِ الْمَقْصُودِ  
 أَخْوَطٌ مِنْ فَضِيلَةِ شَرْفِ الْوَقْتِ) هَذَا هُوَ مَرَادُ فَخْرِ الْإِسْلَامِ بِقَوْلِهِ وَكَانَ هَذَا أَخْوَطَ  
 الْوَجْهَيْنِ وَالْإِشَارَةُ تَرْجِعُ إِلَى السُّقُوطِ فِي قَوْلِهِ فَسَقَطَ مَا ثَبَتَ بِشَرْفِ الْوَقْتِ مِنْ  
 الزِّيَادَةِ فِي قَوْلِهِ۔

**ترجمہ وتشریح:-** (مصنف رحمہ اللہ نے ”فان قبل الخ“ سے اصحاب الشافعیہ کے ایک مشہور اعتراض کو ذکر کیا ہے جو ہمارے حنفی علماء پر وارد ہوتا ہے۔ اور وہ یہ کہ اگر ایک آدمی کسی معین رمضان مثلاً رمضان ۱۴۲۶ھ کے اعتکاف کی نذر مانتا ہے۔ اور پھر کسی بیماری یا عذر کی وجہ سے روزہ تو رکھ لیتا ہے لیکن اعتکاف نہیں کرتا تو بالاتفاق اس شخص پر لازم ہے کہ رمضان ۱۴۲۷ھ میں اس اعتکاف کی قضاء نہ لائے بلکہ رمضان کے گزرنے کے بعد صوم مقصود یعنی نفلی روزوں کے ساتھ شوال یا کسی اور مہینہ میں اس اعتکاف کی قضاء لائے یہاں تک کہ اگر اس شخص سے اعتکاف کی قضاء لانے میں تاخیر ہو جاتی ہے۔ اور رمضان ۱۴۲۷ھ آ جاتا ہے۔ تو پھر بھی رمضان میں اعتکاف کی قضاء نہیں لائیگا بلکہ صوم مقصود ہی کے ضمن میں اس رمضان کے گزرنے کے بعد قضاء لائیگا تو اگر قضاء بعینہ اس سبب سے واجب ہوتی جسکے ساتھ اداء واجب ہوئی ہے تو ہونا چاہیے تھا کہ اگر اس معین رمضان میں وہ اعتکاف کسی عذر کی وجہ سے نہ کر سکے تو پھر اگلے رمضان میں اسکی قضاء لائے اسلئے کہ دوسرا رمضان پہلے رمضان کی مثل ہے اور یا سرے سے اعتکاف کی قضاء ہی ساقط ہو جائے اسلئے کہ اس شخص نے رمضان ۱۴۲۶ھ میں اعتکاف کرنے کی نیت کی تھی اور وہ گزر گیا جسکا دوبارہ لوٹنا ممکن ہی نہیں اور دوسرے روزوں کا واجب کرنا بلا سبب ہے۔ اسلئے یا تو اعتکاف بالکل ساقط ہونا چاہیے اور یا رمضان ثانی میں اسکی قضاء لانی چاہیے۔

قلنا الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر معین رمضان کے اعتکاف کی نذر مان لی اور پھر روزے رکھ لئے اور

اعتکاف نہیں کیا تو اعتکاف کی قضاء نفلی روزوں کے ضمن میں اسلئے واجب ہوتی ہے کہ اعتکاف کی شرط یعنی روزہ اپنے کمال کی طرف لوٹ آیا اسلئے نہیں کہ قضاء کسی اور سبب سے واجب ہو جیسا کہ معترض کا خیال ہے اور وہ اسلئے کہ جب اس نے کہا ”لله على ان اعتكف رمضان“ تو چونکہ اعتکاف بغیر روزے کے نہیں ہوتا اسلئے اس پر اسکے قول ”لله على ان اعتكف شهراً“ کے ساتھ ”رمضان کہنے سے پہلے اعتکاف کے ساتھ روزے واجب ہوئے اسلئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ”لا اعتكاف الا بصوم رواہ ابو داؤد“ لیکن ”رمضان“ کی شرافت اور فضیلت کی وجہ سے اور اسکے کہنے کی وجہ سے ہم نے اسکو اجازت دی کہ وہ رمضان ہی میں اعتکاف منذور ادا کر لے اسلئے کہ رمضان میں عبادت کے ادا کرنے میں غیر رمضان میں ادا کرنے پر بہت بڑی فضیلت ہے۔ اور جب اس نے رمضان کے اندر روزے تو رکھ لئے لیکن اعتکاف نہ کیا تو اب اگلے رمضان تک مدت مدید باقی ہے جس میں آدمی کا زندہ رہنا اور نہ رہنا دونوں برابر ہے۔ شاعر نے کیا خوب کہا

کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک

تو اسلئے اعتکاف کی شرط یعنی روزہ اپنے کمال کی طرف لوٹ آیا۔ اور اعتکاف اس صوم مقصود یعنی صوم نفل کے ضمن میں واجب ہوا۔ اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔)

سواگر کہا جائے کہ اسی اصل پر کہ قضاء بعینہ اس سبب کے ساتھ واجب ہوئی ہے جسکے ساتھ اداء واجب ہوئی ہے۔ جب ایک آدمی کسی خاص رمضان میں اعتکاف کی نذر مان لے اور پھر اگلے رمضان تک اعتکاف نہ کرے تو ہونا چاہیے کہ وہ اس اعتکاف منذور کی قضاء اس دوسرے رمضان میں لے آئے اسلئے کہ قضاء اس سبب کے ساتھ واجب ہوتی ہے جسکے ساتھ اداء واجب ہوئی ہے۔ اور ادا اعتکاف چونکہ نذر کے ساتھ واجب ہوئی تھی۔ اور رمضان میں اعتکاف کی نذر ماننے سے اعتکاف کے ساتھ صوم مخصوص (یعنی صوم نفل) واجب نہیں ہوتا تھا۔ تو پھر قضاء دوسرے رمضان میں صحیح ہونی چاہیے۔

قلنا الخ ہم کہتے ہیں کہ قضاء یہاں اس سبب کے ساتھ واجب ہوئی ہے جسکے ساتھ اداء واجب ہوئی تھی یعنی قضاء یہاں ”نذر“ ہی کے ساتھ واجب ہوئی ہے اور نذر بالا اعتکاف صوم مخصوص کا تقاضا کرتی ہے لیکن صوم مخصوص بالا اعتکاف رمضان اول میں اس رمضان کی (فضیلت) اور شرافت وقت کے عارض کی وجہ سے ساقط ہوگئی۔ تو جب شرف وقت کا وہ عارض بھی فوت ہوا ایسے طریقے سے کہ اب اسکا ادراک مدت مزید اور طویل زندگی گزارے بغیر حاصل

نہیں کی جاسکتی اور اس طویل زمانے میں موت اور حیات برابر ہے اور وہ اس شوال سے لیکراگلے رمضان تک (پورا سال) ہے تو وہ شرط اعتکاف اپنے اصل (یعنی صوم مقصود) کی طرف لوٹ گیا اس حال میں کہ وہ صوم مقصود کو واجب کر لے جو مخصوص بالا اعتکاف ہے۔ تو قضاء کا واجب کرنا شرافت وقت کے سقوط کے ساتھ زیادہ باعث احتیاط ہے۔

بنسبت اس قضاء کے واجب کرنے کے جو شرافت وقت کی رعایت کے ساتھ ہوا سئلے کہ شرافت وقت کا سقوط صوم مقصود کو واجب کرتا ہے۔ اور صوم مقصود کی فضیلت شرافت وقت کی فضیلت سے زیادہ باعث احتیاط ہے یہی امام فخر الاسلام کی مراد ہے اسکے قول ”وکان هذا احوط الوجهين“ یہی دونوں صورتوں میں سے زیادہ احوط۔ اور ”هذا“ کا اشارہ سقوط کی طرف ہے اسکے قول ”فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة“ (پس ساقط ہوا وہ جو ثابت ہوا تھا وقت کی شرافت کے ساتھ زیادت میں سے۔)

فَالْحَاصِلُ أَنَّ وَجُوبَ الْقَضَاءِ مَعَ سَقُوطِ زِيَادَةِ تَثْبُتُ بِشَرَفِ الْوَقْتِ أَحْوَطُ مِنَ الْوَجْهِ  
الْآخَرِ وَهُوَ أَنْ يُجِبَ الْقَضَاءُ مَعَ وَجُوبِ رِعَايَةِ شَرَفِ الْوَقْتِ كَمَا أَنَّ الْأَدَاءَ وَجِبَ  
مَعَهُ فَكَأَنَّهُ يَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّ فِي سَقُوطِ شَرَفِ الْوَقْتِ تَرَكَ الْإِحْتِيَاظَ فَيُجَنَّبُ بِأَنَّ هَذَا  
أَحْوَطُ مِنَ وَجُوبِ رِعَايَةِ شَرَفِ الْوَقْتِ وَاللَّيْلُ عَلَى الْأَخْوَاطِيَّةِ مَا قَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ  
لِأَنَّ مَا ثَبَتَ بِشَرَفِ الْوَقْتِ إِلَى آخِرِهِ فَمَعْنَاهُ أَنَّ شَرَفَ الْوَقْتِ أَوْ جِبَ زِيَادَةً وَأَوْجِبَ  
نُقْصَانًا فَالزِّيَادَةُ هِيَ أَفْضَلِيَّةُ صَوْمِ رَمَضَانَ عَلَى صِيَامِ سَائِرِ الْأَيَّامِ وَ النُّقْصَانُ هُوَ عَدَمُ  
وُجُوبِ الصَّوْمِ الْمَقْصُودِ فَلَمَّا مَضَى رَمَضَانُ سَقَطَ وَجُوبُ رِعَايَةِ تِلْكَ الزِّيَادَةِ لِمَا  
ذَكَرَ مِنْ إِمْكَانِ الْمَوْتِ قَبْلَ رَمَضَانَ آخَرَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَسْقُطَ ذَلِكَ النُّقْصَانُ الْمُنْجَبِرُ  
بِتِلْكَ الزِّيَادَةِ أَيْضاً وَهُوَ عَدَمُ وَجُوبِ الصَّوْمِ الْمَقْصُودِ بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِيِّ

وَوَجْهُ الْأَوَّلِيَّةِ أَنَّ الْعِبَادَةَ مِمَّا يُحْتَاطُ فِي إِبَاتِهِ فَسَقُوطُ النُّقْصَانِ أَوَّلِيٌّ مِنْ سَقُوطِ  
الزِّيَادَةِ وَأَيْضاً سَقُوطُ الزِّيَادَةِ بِشَرَفِ الْوَقْتِ إِنَّمَا يَثْبُتُ بِخَوْفِ الْمَوْتِ وَ سَقُوطُ  
النُّقْصَانِ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ وَجُوبِ صَوْمِ مَقْصُودٍ يَثْبُتُ بِخَوْفِ الْمَوْتِ وَالتَّنْذِيرِ بِالْإِعْتِكَافِ  
أَيْضاً فَإِذَا سَقَطَ الزِّيَادَةُ الْمَذْكُورَةُ سَقَطَ النُّقْصَانُ الْمَذْكُورُ أَيْضاً بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِيِّ وَ  
سَقُوطُ النُّقْصَانِ عِبَارَةٌ عَنْ وَجُوبِ صَوْمِ مَقْصُودٍ فَلَمَّا أَنَّ سَقُوطَ شَرَفِ الْوَقْتِ يُوجِبُ

وُجُوبُ صَوْمٍ مَقْصُودٍ وَلَا شَكَّ أَنَّ وَجُوبَ الْقَضَاءِ مَعَ فَضِيلَةِ الصَّوْمِ الْمَقْصُودِ  
 أَحْوَطُ مِنَ وَجُوبِ الْقَضَاءِ مَعَ فَضِيلَةِ شَرَفِ الْوَقْتِ إِذْ فَضِيلَةُ شَرَفِ الْوَقْتِ فَضِيلَةٌ  
 تَغْلِبُ قُوَّتَهَا بِخِلَافِ فَضِيلَةِ الصَّوْمِ الْمَقْصُودِ وَهَذَا الْبَحْثُ مِنْ مَشْكَلَاتِ مَبَاحِثِ  
 فَنَحْرِ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ وَقَدْ فُسِّرَ فِي بَعْضِ الْحَوَاشِي الْوُجْهَانِ بِغَيْرِ مَا فَسَّرَتْ لَكِنْ  
 لَا يَخْفَى عَلَى ذَوِي الْكِيَاسَةِ الْمُمَارِسِينَ لِلْعُلُومِ أَنَّ الدَّلِيلَ الَّذِي اسْتَدَلَّ بِهِ عَلَى  
 الْأَحْوَطِيَّةِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مَا ذَكَرْتُ لَا مَا تَوَهَّمُوهُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ مُلْهِمِ الصَّوَابِ

**ترجمہ و تشریح:-** تو حاصل کلام یہ ہے کہ قضاء کا واجب ہونا اس زیادت کے ساقط ہونے کے ساتھ جو  
 وقت کی شرافت سے ثابت ہے زیادہ باعث احتیاط ہے۔ دوسری صورت سے اور وہ یہ کہ شرافت وقت کی رعایت کے  
 وجوب کے ساتھ قضاء واجب ہو (یعنی رمضان آخر میں اس اعتکاف کی قضاء واجب ہو) جیسا کہ اداء بھی شرافت  
 وقت کی رعایت کے ساتھ واجب ہوا۔

تو گویا یہاں ایک اعتراض وارد ہوا کہ شرف وقت کے سقوط میں (غیر رمضان آخر میں صوم مقصود یعنی صوم  
 نفل کے ضمن میں اعتکاف کی قضاء کو واجب کرنا) احتیاط کے خلاف ہے تو امام فخر الاسلام اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ  
 (یعنی شرف وقت کے سقوط اور صوم نفل کے ضمن میں اعتکاف کی قضاء لانے کا وجوب) شرف وقت کی رعایت (یعنی  
 رمضان آخر میں قضاء لانے کے وجوب) سے زیادہ باعث احتیاط ہے۔ اور (شرف وقت کے سقوط اور صوم نفل کے  
 ساتھ اعتکاف کے وجوب کے زیادہ باعث احتیاط ہونے پر) دلیل امام فخر الاسلام کا یہ قول ہے ”لان ما ثبت  
 بشرف الوقت الخ“ جس کا معنی یہ ہے کہ شرف وقت نے زیادت اور نقصان دونوں کو واجب کیا ہے تو شرف وقت  
 کی زیادت یہ ہے کہ صوم رمضان کو باقی ایام کے روزوں پر فضیلت کا حاصل ہونا ہے اور نقصان صوم مقصود کا واجب نہ  
 ہونا ہے۔ (اسلئے کہ جب اس نے کہا کہ للہ علی ان اعتکف الخ تو بحکم حدیث ”لا اعتکاف الا بصوم“ کوئی اعتکاف بغیر  
 روزے کے نہیں ہوتا۔ کی وجہ سے اس پر اعتکاف کے ساتھ روزے بھی واجب ہوئے اور رمضان میں اعتکاف کے  
 اداء ہو جانے کے فتویٰ کے ساتھ اس نذر میں نقصان آیا اسلئے کہ رمضان کے روزے تو ویسے بھی رکھنے تھے۔ تو شرافت  
 وقت کی رعایت میں ایک اعتبار سے فضیلت ہے لیکن دوسرے اعتبار سے نقصان ہے)

تو جب رمضان گزر گیا تو اس زیادت کی رعایت کا وجوب ساقط ہوا اسلئے رمضان آخر کے آنے سے پہلے

موت کے واقع ہونے کا امکان ہے تو ہونا چاہیے کہ وہ نقصان (صوم مقصود کا واجب نہ ہونا) جسکا جبیرہ اس زیادت (یعنی فضیلت رمضان) کے ساتھ ہے بھی ساقط ہو اور وہ نقصان صوم مقصود کا واجب نہ ہونا ہے بطریقہ اولیٰ ساقط ہو۔ (اور نقصان یعنی صوم مقصود کے واجب نہ ہونے کا سقوط یعنی صوم مقصود کے واجب ہونے کی) اولویت کی وجہ یہ ہے کہ عبادت کے ثابت کرنے میں احتیاط کی جاتی ہے۔ تو نقصان کا ساقط ہونا (جو کہ صوم مقصود کا واجب نہ ہونا ہے) زیادہ اولیٰ ہے۔ زیادت کے سقوط (جو شرافت رمضان ہے)

(۲) نیز شرافت وقت کی زیادت کا سقوط (یعنی اگلے رمضان میں اعتکاف کی قضاء لانے کا سقوط) موت کے خوف سے ثابت ہے۔

اور سقوط نقصان جو صوم مقصود کا واجب ہونا ہے یہ موت کے خوف سے (کہ اگلے رمضان کے آنے سے پہلے موت واقع ہونے کا خدشہ ہے) اور اعتکاف کی نذر ماننے کی وجہ سے بھی زیادت مذکورہ جو کہ رمضان میں اعتکاف کرنا ہے۔ ساقط ہو چکی ہے۔

تو جب زیادت مذکورہ جو رمضان میں اعتکاف کی قضاء لانا ہے ساقط ہو گئی۔ تو نقصان مذکور جو کہ صوم مقصود کا واجب نہ ہونا ہے بھی بطریقہ اولیٰ ساقط ہوگا اور نقصان کا ساقط ہونا صوم مقصود کے واجب ہونے سے عبارت ہے تو معلوم ہوا کہ شرف وقت (یعنی رمضان میں اس اعتکاف کی قضاء لانے) کا ساقط ہونا صوم مقصود (کے ضمن میں اعتکاف کی قضاء لانے) کے وجوب کو ثابت کرتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ صوم مقصود کی فضیلت کے ساتھ وجوب قضاء بہت زیادہ باعث احتیاط ہے۔ شرافت وقت کی فضیلت کے ساتھ وجوب قضاء کو ثابت کرنے سے اسلئے کہ شرافت وقت کی فضیلت ایک ایسی فضیلت ہے جسکا فوت ہونا غالب ہے۔ (اگلے رمضان سے پہلے موت واقع ہونے کی وجہ سے) بخلاف صوم مقصود کی فضیلت کے (کہ اسکے فوت ہونے کا امکان نہیں ہے) اور یہ بحث اصول فخر الاسلام کی مباحث کی مشکلات میں سے ہے۔ اور بعض حواشی میں ”دونوں صورتوں“ کی تفسیر اسکے خلاف کی گئی ہے جو میں نے کی ہے۔ (اور وہ یہ کہ ایک صورت تو یہ ہو کہ صوم مقصود کے ضمن میں اعتکاف کی قضاء لانا واجب ہو اور دوسری صورت یہ ہو کہ سرے سے قضاء واجب ہی نہ ہو اسلئے کہ جب اس نے رمضان میں اعتکاف کرنے کی نذر مان لی تھی۔ اور وہ رمضان نکل گیا تو اب اسکے دوبارہ لوٹنے کا امکان باقی نہیں ہے تو گویا وہ قضاء لانے سے عاجز ہو گیا اور کہا گیا کہ یہ امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ جب کسی عذر کی وجہ سے اس نے رمضان میں اعتکاف نہ کیا تو اب اس پر

قضاء ہے ہی نہیں نہ صوم مقصود کے ضمن میں اور نہ اگلے رمضان میں“

تو صوم مقصود کے ضمن میں اعتکاف قضاء لانے کا وجوب زیادہ اولیٰ ہے اس سے کہ سرے سے قضاء واجب ہی نہ ہو) لیکن وہ لوگ جو زکاوت رکھتے ہیں اور علوم کے لئے ممارست رکھتے ہیں۔ پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ وہ دلیل جسکے ساتھ امام فخر الاسلام نے احوطیت پر استدلال کیا ہے۔ اس سے وہی کچھ ثابت ہوتا ہے جو میں نے ذکر کیا نہ کہ وہ جو کہ بعض اصحاب حواشی کو وہم ہوا ہے اور تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو درستی کا لہام کرتا ہے۔

(وَالْأَدَاءُ إِمَّا كَامِلٌ وَهُوَ أَنْ يُؤَدَّى بِالْوَصْفِ الَّذِي شَرَعَ كَالْجَمَاعَةِ أَوْ قَاصِرٌ إِنْ لَمْ  
يَكُنْ بِهِ كَصَلَاةِ الْمُتَفَرِّدِ وَالْمَسْبُوقِ مُتَفَرِّدًا أَوْ شِبْهِهَ بِالْقَضَاءِ كَفَعْلِي اللَّاحِقِ فَإِنَّهُ  
أَدَاءٌ بِاعْتِبَارِ الْوَقْتِ وَقَضَاءٌ لِأَنَّهُ يَقْضَى مَا انْعَقَدَ لَهُ إِحْرَامُ الْإِمَامِ بِمِثْلِهِ فَكَانَ خَلْفُ  
الْإِمَامِ فَعَلَى هَذَا إِنْ اقْتَدَى الْمُسَافِرُ بِمِثْلِهِ فِي الْوَقْتِ ثُمَّ سَبَقَهُ الْحَدَثُ) ثُمَّ أَقَامَ إِمَامًا  
بِدُخُولِ مِصْرِهِ لِيَتَوَضَّأَ وَإِمَامًا بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ فِي غَيْرِ مِصْرِهِ (وَقَدْ فَرَّغَ إِمَامُهُ بَيْنِي رَكْعَتَيْنِ  
بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ قَضَاءٌ) وَالْقَضَاءُ لَا يَتَغَيَّرُ أَصْلًا لَا بِالْإِقَامَةِ وَلَا بِالسَّفَرِ (وَإِنْ لَمْ يَفْرَغْ) أَيْ  
إِمَامُهُ وَضُرُورَةُ الْمَسْئَلَةِ اقْتَدَى مُسَافِرٌ بِمِثْلِهِ فِي الْوَقْتِ ثُمَّ سَبَقَ الْمُقْتَدِي حَدَثٌ  
فَدَخَلَ مِصْرَهُ لِلْوُضُوءِ أَوْ تَوَيَّأَ الْإِقَامَةَ وَالْإِمَامُ لَمْ يَفْرَغْ يَتِمُّ أَرْبَعًا لِأَنَّ نِيَّةَ الْإِقَامَةِ  
اغْتَرَضَتْ عَلَى الْإِدَاءِ فَصَارَ فَرَضُهُ أَرْبَعًا (أَوْ كَانَ هَذَا الْمُسَافِرُ مَسْبُوقًا) أَيْ كَانَ  
الْمُسَافِرُ الَّذِي اقْتَدَى بِمِثْلِهِ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ فِي الْوَقْتِ مَسْبُوقًا أَيْ اقْتَدَى بَعْدَ مَا  
صَلَّى الْإِمَامُ رَكْعَةً فَلَمَّا تَمَّ صَلَاةُ الْإِمَامِ تَوَيَّأَ الْمُقْتَدِي الْإِقَامَةَ لِأَنَّهُ يَتِمُّ أَرْبَعًا لِأَنَّ نِيَّةَ  
الْإِقَامَةِ اعْتَرَضَتْ عَلَى قَدْرِ مَا سَبَقَ وَهُوَ مُؤَدِّ هَذَا الْقَدْرِ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ لِأَنَّ الْوَقْتَ بَاقٍ  
وَلَمْ يَلْتَزِمَ أَدَاءَ هَذَا الْقَدْرِ مَعَ الْإِمَامِ حَتَّى يَكُونَ قَاضِيًا لِمَا التَزَمَ إِدَائَهُ مَعَ الْإِمَامِ  
أَمَّا اللَّاحِقُ فَلِأَنَّهُ التَزَمَ أَدَاءَ جَمِيعِ الصَّلَاةِ مَعَ الْإِمَامِ فَيَكُونُ فِي الْمِقْدَارِ الَّذِي سَبَقَهُ  
الْحَدَثُ وَلَمْ يُؤَدِّ مَعَ الْإِمَامِ قَاضِيًا (أَوْ تَكَلَّمَ) أَيْ تَكَلَّمَ اللَّاحِقُ (بَعْدَ فَرَاغِ الْإِمَامِ أَوْ  
قَبْلَهُ) وَتَوَيَّأَ الْإِقَامَةَ يَتِمُّ أَرْبَعًا لِأَنَّهُ أَدَاءٌ فَيَتَغَيَّرُ بِالْإِقَامَةِ) لِأَنَّ عَلَيْهِ الْإِسْتِيفَانَ فَإِذَا  
اسْتَأْنَفَ يَكُونُ مُؤَدِّيًا مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ فَنِيَّةُ الْإِقَامَةِ اعْتَرَضَتْ عَلَى الْإِدَاءِ فَيَتِمُّ

أربعاً (ولهذا لا يقرأ إلا لاحق ولا يسجد للسهو) أى لا جلي أن اللاحق كأنه خلف الإمام لا يقرأ ولا يسجد للسهو أى إذا سهى فى القدر الذى لم يصل مع الإمام لا يسجد للسهو كالمقتدى إذا سهى لا يسجد للسهو (بخلاف المسبوق) فإنه منفردة فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو.

**ترجمہ و تشریح :-** (مصنف رحمہ اللہ جب اداء اور قضاء کی تعریف اور ہر دو کے سبب وجوب کو بیان کرنے سے فارغ ہوئے تو اداء اور قضاء کی اقسام کو بیان کرنا شروع کیا چونکہ اقسام میں آپس میں تقابل ہونا چاہیے اسلئے کہ اقسام آپس میں متبائن ہوتی ہیں۔ اور مصنف رحمہ اللہ کے بیان کے مطابق یوں معلوم ہوتا ہے کہ مطلق اداء کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر (۳) اداء شبیہ بالقضاء اور اس تقسیم کے مطابق اداء شبیہ بالقضاء اداء کامل اور اداء قاصر کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ سو اقسام میں مباحث نہ ہونے کے بناء پر اولیٰ اور بہتر یہ ہیکہ یوں کہا جائے۔ کہ اداء کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) اداء محض اور یہ وہ کہ اس میں قضاء کی کوئی مشابہت نہ ہو۔ (۲) اداء شبیہ بالقضاء اور یہ وہ اداء ہے جس میں قضاء کے ساتھ مشابہت ہو۔

پھر اداء محض کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اداء کامل: اور یہ وہ ہے کہ مامور بہ کو اس صفت کے ساتھ مستحق کے حوالہ کیا جائے جس صفت کے ساتھ وہ مامور بہ مشروع ہوا ہو جیسے نماز باجماعت اپنے وقت مقررہ میں اسلئے کہ نماز کی مشروعیت صفت جماعت کے ساتھ ہے چنانچہ حضرت جبرائیل علیہ السلام لیلۃ المعراج کے بعد دودن مسلسل حضور ﷺ کے لئے امامت کرتے رہے اور آپ ﷺ اور صحابہ جبرائیل کے پیچھے ہوتے تھے۔

(۲) اداء قاصر: اور یہ وہ ہے کہ مامور بہ کو اس صفت کے بغیر مستحق کے حوالہ کیا جائے جیسے نماز بغیر جماعت کے چنانچہ منفرد کی نماز اداء قاصر ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ منفرد جب جہری نماز کو ادا کرتا ہے تو صفت جہر اس سے ساقط ہو جاتا ہے، حالانکہ جہر جہری نمازوں میں صفت کمال ہے اور یہی وجہ ہے کہ امام اگر جہری نمازوں میں جہری بھول جائے تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔

اداء کی دوسری قسم اداء شبیہ بالقضاء ہے اور یہ وہ اداء ہے۔ جو قضاء کے ساتھ مشابہت رکھتی ہو۔ جیسے لاحق کا فعل اس کے امام کے فارغ ہونے کے بعد کہ وقت کے اعتبار سے اداء ہے، اور فعل کے اعتبار سے قضاء ہے، اسی لئے



اس سے قرأت ساقط ہے۔ (مزید وضاحت ترجمہ کے ضمن میں ہو جائیگی۔)

اور اداء یا کامل ہوگی اور وہ یہ ہے کہ مامور بہ کو اس وصف کے ساتھ مستحق کے سپرد کیا جائے جس صفت کے ساتھ مامور بہ مشروع ہوا ہو جیسے نماز باجماعت اور یا قاصر ہوگی اگر مامور بہ کو اس صفت کے ساتھ مستحق کے حوالہ نہ کیا ہو جس کے ساتھ مامور بہ مشروع ہوا ہو جیسے منفرد کی نماز اور اسی طرح مسبوق جو امام کے فارغ ہونے کے بعد اپنی نماز کو مکمل کر رہا ہو وہ بھی منفرد ہونے کی وجہ سے اداء قاصر ہے اور یا اداء شبیہ بالقضاء ہوگی جیسے لاحق کا فعل کیونکہ وہ وقت کے اعتبار سے اداء ہے اور جس کے لئے امام کا تحریم منعقد ہوا تھا اسکو اسکی مثل کے ساتھ اداء کرنے کی وجہ سے قضاء ہے تو گویا کہ وہ امام کے پیچھے ہے۔

تو اسی وجہ سے اگر مسافر نے کسی دوسرے مسافر کے پیچھے وقت کے اندر نماز کی اقتداء کی اور پھر اس مسافر مقتدی کو حدث لاحق ہوا اور یہ مسافر مقتدی اپنے شہر میں وضوء کے لئے داخل ہونے کے ساتھ مقیم ہوا یا اپنے شہر کے علاوہ میں اقامت کی نیت کے ساتھ مقیم ہوا (اور جب اس نے وضوء کیا اور اپنی نماز پر بناء کا ارادہ کیا) تو اس وقت اسکا امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا تو یہ دو ہی رکعت پر بناء کریگا اسلئے کہ یہ قضاء ہے اور قضاء میں قطعاً تغیر نہیں ہوتا نہ اقامت کے ساتھ اور نہ سفر کے ساتھ۔ (یعنی سفر کی نمازیں جب حضر میں قضاء لایگا تو دو رکعت یعنی صفت قصر کے ساتھ انکو قضاء لایا جاتا ہے۔ جبکہ مدت اقامت کی نمازیں اگر سفر میں قضاء لانا چاہے تو چار چار رکعت قضاء لایگا۔ اور اگر اسکا امام ابھی تک فارغ نہ ہوا ہو یا یہ مسافر مسبوق ہو یا امام کے فارغ ہونے کے بعد یا اسکے فارغ ہونے سے پہلے اس لاحق نے باتیں کی اور اقامت کی نیت کی تو پھر چار رکعت پوری کریگا اسلئے کہ یہ اداء ہے تو اقامت کی نیت کے ساتھ متغیر ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مسافر نے دوسرے مسافر کے پیچھے وقت میں (یعنی مثلاً نماز ظہر کے وقت میں نماز ظہر کے) ادا کرنے کی نیت باندھ لی پھر اس مقتدی (مسافر) کو حدث لاحق ہوا تو وہ اپنے شہر میں وضوء کے لئے داخل ہوا یا اقامت کی نیت کی اور امام ابھی تک فارغ نہیں ہوا تھا تو یہ چار رکعت پوری کریگا۔ اسلئے کہ نیت اقامت اداء پر پیش ہوئی ہے۔ تو اسلئے اسکے فرض چار رکعت ہونگے۔

یہ مسافر مسبوق تھا یعنی وہ مسافر جس نے دوسرے مسافر کے پیچھے نماز ظہر کی اقتداء ظہر کے وقت میں کی تھی مسبوق تھا یعنی یہ مسافر اپنے مسافر امام کی نماز میں اس وقت داخل ہوا جبکہ اس نے ایک رکعت پڑھ لی تھی تو جب

امام کی نماز مکمل ہوگی اور یہ مسافر مقتدی جو مسبوق تھا اسی نماز کو مکمل کرنے کے لئے (یعنی بقیہ ایک رکعت کو ادا کرنے کے لئے اٹھا) تو اس نے اقامت کی نیت کی تو اس صورت میں یہ اب چار رکعت مکمل کرے گا (یعنی بقیہ تین رکعت پوری کرے گا) اسلئے کہ نیت اقامت اس مقدار پر پیش ہوئی جسکے ساتھ یہ مسبوق ہوا ہے اور مسبوق چونکہ اپنی نماز کو پوری کرنے میں ادا کرنے والا ہوتا ہے۔ وقت کے باقی ہونے کی وجہ سے اور نماز کی جس مقدار میں وہ مسبوق ہوا ہے اس مقدار کو اس نے امام کے ساتھ ادا کرنے کا التزام اپنے اوپر نہیں کیا یہاں تک کہ وہ قضاء لانے والا ہو جائے اس نماز کے لئے جسکی امام کے ساتھ اداء کرنے کا اس نے التزام کیا ہے۔

لیکن جہاں تک لاحق کا تعلق ہے تو اس نے امام کے ساتھ پوری نماز کو ادا کرنے کا التزام کیا ہے تو وہ اس مقدار میں جس میں اسکو حدث لاحق ہوا ہے۔ اور وہ اس نے امام کے ساتھ ادا نہیں کیا قضاء لانے والا ہوگا۔

یا اگر لاحق نے امام کے فارغ ہونے کے بعد یا امام کے فارغ ہونے سے پہلے باتیں کر لیں اور اقامت کی نیت بھی کر لی تو اس صورت میں (چونکہ باتوں سے اسکی نماز فاسد ہوگئی اور نئے سرے سے نماز لوٹانا اس پر لازم ہوا تو اسلئے) وہ چار رکعت پوری پڑھے گا۔ اسلئے کہ اقامت کے ساتھ اسکا فریضہ متغیر ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس پر استیناف یعنی نئے سرے سے نماز لوٹانا واجب ہے تو جب وہ نئے سرے سے نماز لوٹائیگا۔ تو وہ ہر اعتبار سے اداء کرنے والا ہوگا تو نیت اقامت گویا اداء پر وارد ہوگئی۔ (تو اسلئے) وہ چار رکعت پوری کرے گا۔

اور یہی وجہ ہے کہ فعل لاحق من وجہ اداء اور من وجہ قضاء ہے وہ اداء ہونے کی وجہ سے نماز کے اس حصہ میں قرأت نہیں کرتا جو وہ امام کے فارغ ہونے کے بعد پڑھتا ہے اور اگر وہ نماز کے اس حصہ میں سھو ہو جائے جو وہ امام کے فارغ ہونے کے بعد پوری کر رہا ہے (تو چونکہ حکماً وہ گویا امام کی اقتداء میں ہے۔ اور امام کے پیچھے اگر مقتدی سے سھو ہو جاتا ہے تو اس پر سجدہ سھو واجب نہیں ہوتا تو اس طرح اس لاحق پر بھی) سجدہ سھو نہیں ہوگا (اسی بات کو مصنف رحمہ اللہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں) یعنی اسلئے کہ لاحق گویا کہ امام کے پیچھے ہے اسلئے وہ نہ قرأت کرے گا اور نہ سجدہ سھو کرے گا یعنی جب وہ نماز کی اس مقدار میں سھو ہو جائے جو اس نے امام کے ساتھ نہ پڑھی ہو تو وہ سجدہ سھو نہیں کرے گا جیسا کہ اگر مقتدی سے سھو ہو جائے تو وہ سجدہ سھو نہیں کرتا بخلاف مسبوق کے کیونکہ مسبوق نماز کی اس مقدار کے اعتبار سے منفرد ہے جسکے ساتھ وہ مسبوق ہوا ہے۔ تو اسلئے اس پر قرأت بھی ہے اور سجدہ سھو بھی ہے۔

(وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَلِأَنَّ مِثْلَ مَعْقُولٍ كَالصَّلَاةِ لِلصَّلَاةِ وَإِنَّمَا بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ

كَالْفِدْيَةِ لِلصُّومِ وَ ثَوَابِ النِّفْقَةِ لِلْحَجِّ وَ كُلِّ مَا لَا يُعْقَلُ لَهُ مِثْلٌ قُرْبَةً لَا يَقْضَى إِلَّا  
 بِنَصٍّ كَالْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ وَ رَمَى الْجِمَارِ وَ الْأُضْحِيَّةِ وَ تَكْبِيرَاتِ التَّشْرِيقِ ) فَإِنَّهَا عَلَى  
 صِفَةِ الْجَهْرِ لَمْ تَعْرِفْ قُرْبَةً إِلَّا فِي هَذَا الْوَقْتِ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِيهِ الْإِخْفَاءُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى  
 وَ أَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً وَ ذُوقِ الْجَهْرَ ، وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى : أَدْعُوا  
 رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً “ (فَإِنَّ كَوْنَهَا قُرْبَةً مَخْصُوصٌ بِزَمَانٍ وَ لَا يَقْضَى تَعْدِيلُ  
 الْأَرْكَانِ لِأَنَّ إِبْطَالَ الْأَصْلِ بِالْوَصْفِ بَاطِلٌ وَ الْوَصْفُ وَحْدَةً لَا يَقُومُ بِنَفْسِهِ فَلَمْ  
 يَنْتَقِ إِلَّا الْإِثْمَ وَ كَذَا صِفَةُ الْجَوْدَةِ ) أَى لَا تَقْضَى لِأَنَّ إِبْطَالَ الْأَصْلِ إِلَى آخِرِهِ (إِذَا  
 أَذَى الزُّيُوفَ فِي الزُّكُوفِ)

**ترجمہ و تشریح :-** (مصنف رحمہ اللہ جب اداء کی تقسیم اور اسکی اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو قضاء کی اقسام کو بیان کرنا شروع کرتے ہوئے فرمایا) اور جہاں تک قضاء کا تعلق ہے (تو وہ قضاء بھی دو قسم پر ہے اسلئے کہ) یا تو وہ قضاء بمثل معقول ہوگی۔ جیسے کہ نماز کی قضاء نماز کے ساتھ۔ (مثلاً ظہر کی نماز قضاء ہوگئی اور اس نے عصر کے وقت میں اس نماز کو ادا کیا تو یہ قضاء بمثل معقول ہے) اور یا قضاء مثل غیر معقول کے ساتھ ہوگی جیسے روزہ کے بدلہ میں فدیہ (مثلاً رمضان کا روزہ سفر یا مرض کی وجہ سے قضاء ہوا تھا اور حالت صحت میں اور حالت اقامت میں اسکی قضاء نہ لایا اور فوت ہو گیا تو اسکا فدیہ واجب ہے یا مثلاً شیخ فانی یا مریض دائم نے رمضان کا روزہ نہ رکھا تو وہ بھی اسکا فدیہ دیگا تو یہ قضاء مثل غیر معقول کے ساتھ ہے)

اور نفقہ کا ثواب حج کے لئے (یعنی حج ادا کرنے کے لئے وسعت اسکے پاس تھی لیکن کسی عذر کی وجہ سے حج نہ کر سکتا ہو تو وہ اپنی طرف سے کسی کوچ بدل کے طور پر بھیجتا ہے تو قضاء چونکہ فعل مکلف پر ہوتی ہے اور ثواب نفقہ فعل مکلف نہیں ہے تو یہ بھی قضاء بمثل غیر معقول ہوا۔ لیکن کسی اور کو اپنے مال کے ساتھ حج فرض جو کہ حج بدل ہوتا ہے کرانے کے لئے شرط یہ ہے کہ خود وہ شخص عجز دائمی کے ساتھ عاجز ہو سو اس وجہ سے حج بدل میت سے اور اس مریض سے جائز ہے جو موت تک حج اداء کرنے سے عاجز ہو لہذا اگر ایسے مریض سے حج بدل ادا کیا گیا اور پھر وہ شخص صحیح یا ہو کر خود حج ادا کرنے پر قادر ہوا تو اس پر حج ادا کرنا واجب ہوگا اور پہلے جو اس نے کسی اور کو حج کرایا ہو تو وہ نفل ہوگا۔)

اور ہر وہ عمل جسکے لئے کوئی مثل قربت اور عبادت کی حیثیت سے بغیر نص کے معلوم نہ ہو جیسے وقوف عرفہ اور رمی جمار اور اضحیہ اور تکبیرات تشریق کیونکہ یہ تمام اعمال ایسے ہیں جو کہ ایک خاص وقت میں عبادت ہیں اور ان اوقات کے علاوہ یہ اعمال عبادت نہیں ہیں۔) چنانچہ تکبیرات تشریق چونکہ صفت جہر کے ساتھ صرف اس وقت میں (یعنی نو ذی الحجہ کی نماز فجر سے لیکر تیرہ ذی الحجہ کی نماز عصر تک مفتی بہ قول کے مطابق مسنون یعنی واجب بالانہ ہیں) اسلئے کہ اصل تکبیرات میں اخفاء ہے اللہ جل وک و تعالیٰ نے فرمایا ”واذکرو ربکم الا یہ“ اپنے رب کا ذکر دل ہی دل میں (یعنی چھپ کر) عاجزی کے ساتھ اور خوف کے ساتھ بغیر جہر کے کرو اور فرمایا ”ادعوا ربکم الا یہ“ اپنے رب کو پکارو عاجزی کے ساتھ چھپ کر سوان اعمال کا قربت اور عبادت ہونا ایک وقت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور (نماز میں) تعدیل ارکان (جو ہمارے نزدیک واجب ہیں) کی قضاء بھی ممکن نہیں اسلئے کہ (نماز جو کہ اصل ہے) کو وصف (یعنی تعدیل ارکان کے نہ ہونے کی وجہ سے باطل قرار دینا صحیح نہیں ہے۔) کہ پوری نماز کو دوبارہ قضاء لایا جائے اور صرف وصف (جو کہ تعدیل ارکان ہے) قائم بنفسہ نہیں ہے (تو اسلئے جب تعدیل ارکان کو قضاء نہیں لایا جاسکتا تو تعدیل ارکان کو فوت کرنے کی وجہ سے) سوائے گناہ کے کچھ بھی نہ رہا (یعنی تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنے کی وجہ سے آدمی گناہگار ہوگا اور نماز ہو جائیگی۔ اور اسی طرح صفت جودت یعنی عمدہ ہونے کی بھی قضاء نہیں لائی جاسکتی۔ جبکہ اس نے زکوٰۃ میں کھوٹے دراہم ادا کئے ہوں۔) (تو عمدہ دراہم نہ دینے کی وجہ سے اسکی ادا کی ہوئی زکوٰۃ کو اگر ہم باطل قرار دیتے ہیں تو یہ ابطال الاصل بالوصف کی قبیل سے ہوگا اور وہ جائز نہیں اور صرف جودت کی قضاء نہیں لائی جاسکتی اسلئے کہ جودت قائم بنفسہ نہیں ہے۔

(فَإِنْ قِيلَ فَلِمَ أَوْجِبَتْ الْفِدْيَةُ فِي الصَّلَاةِ قِيَاسًا) أَيْ عَلَى الصَّوْمِ هَذَا إِشْكَالٌ عَلَى قَوْلِهِ وَمَا لَا يُغْفَلُ لَهُ مِثْلُ قُرْبَةٍ لَا يَقْضَى إِلَّا بِنَصٍّ وَقَدْ عَدِمَ النَّصُّ بِوُجُوبِ الْفِدْيَةِ إِذَا فَاتَتْ الصَّلَاةُ لِلشَّيْخِ الْفَارِسِيِّ وَ النَّصُّ وَرَدَ فِي الصَّوْمِ وَ هَذَا حُكْمٌ لَا يُدْرِكُ بِالْقِيَاسِ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يُقَاسَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ وَأَمَّا الْأَضْحِيَّةُ فَلِأَنَّ أَرَاقَةَ الدِّمِّ لَمْ تُعَرَفْ قُرْبَةً فِي غَيْرِ هَذِهِ الْأَيَّامِ وَلَا يُدْرَى أَنَّ التَّصَدُّقَ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِقِيمَتِهَا هَلْ هُوَ مِثْلُ لِقُرْبَةٍ الْإِرَاقَةِ أَمْ لَا (وَالْتَّصَدَّقُ بِالْعَيْنِ أَوْ بِالْقِيمَةِ فِي الْأَضْحِيَّةِ فَلَنَا يَحْتَمِلُ فِي الصَّوْمِ التَّعْلِيلُ

بِالْعَجْزِ فَقُلْنَا بِالْوُجُوبِ إِحْتِيَاطًا فَيَكُونُ آتِيًا بِالْمَنْدُوبِ أَوْ الْوَاجِبِ وَ نَرْجُو

(القبول) فبأنه یَحْتَمَلُ أن یُکُونَ الفِدِیَةُ وَاجِبَةً قَضَاءً لِلصَّلَاةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ وَاجِبَةً فَلَا أَقْلَ مِنْ أن یُکُونَ آتِیاً بِالْمَنْدُوبِ وَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ قَالَ فِی هَذَا الْمَوْضِعِ نَرْجُو الْقَبُولَ  
 (و فِی الْأُضْحِیَّةِ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِی الْعِبَادَةِ الْمَالِیَّةِ التَّصَدُّقُ بِالْعِینِ إِلَّا إِنَّهُ نُقِلَ إِلَى  
 الْإِرَاقَةِ تَطْطِیباً لِلطَّعَامِ وَ تَحْقِیقاً لِضِیَافَةِ اللّٰهِ لَکِنْ لَمْ نَعْمَلْ بِهَذَا التَّعْلِیلِ  
 الْمَظْنُونِ) وَ هُوَ أَنَّ الْأَصْلَ فِی الْعِبَادَةِ الْمَالِیَّةِ التَّصَدُّقُ بِالْعِینِ (فِی الْوَقْتِ) حَتَّى لَمْ نُقَلِّ  
 أَنَّ التَّصَدُّقَ بِالْعِینِ فِی الْوَقْتِ یَجُوزُ (فِی مَعْرِضِ النِّصِّ وَ عَمَلْنَا بِهِ بَعْدَ الْوَقْتِ  
 إِحْتِیاطاً فَلِهَذَا) الْإِشَارَةُ تُرْجَعُ إِلَى قَوْلِهِ وَ عَمَلْنَا بِهِ بَعْدَ الْوَقْتِ (إِذَا جَاءَ الْعَامُ الثَّانِی  
 لَمْ یَسْتَقِلْ إِلَى التَّضَحِّیَّةِ لِأَنَّهُ لَمَّا اخْتَمَلَ جِهَةً إِصْلَاحاً لِنَبْوَ الْحُكْمِ بِهِ لَمْ یَبْطَلْ  
 بِالشُّكِّ.

**ترجمہ و تشریح :-** (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے گزشتہ اصول کہ جسکے لئے مثل معقول غیر منصوص نہ ہو اسکی قضاء نہیں لائی جاسکتی پر ایک اعتراض کیا ہے اور پھر اسکا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ) اگر کوئی کہے (کہ جب تمہارے احناف کے نزدیک جسکے لئے مثل معقول نہ ہو کی قضاء نہیں لائی جاسکتی تو) آپ نے نماز میں روزہ پر قیاس کرتے ہوئے فدیہ کیوں واجب کیا۔ (مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ) یہ اسکے قول ”وما لا یعقل له مثل قرۃ لا یقضی الا بنص“ پر اعتراض ہے اسلئے کہ جب شیخ فانی سے نمازیں فوت ہو جائیں اور وہ زندگی میں ان نمازوں کی قضاء نہ لاسکے تو یہاں وجوب فدیہ کے ساتھ نص وارد نہیں ہے بلکہ نص صرف روزے کے حق میں وارد ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو قیاس کے ساتھ معلوم نہیں کیا جاسکتا تو اسلئے ضروری ہے کہ روزے پر اسکے غیر کو قیاس نہ کیا جائے (اور نمازوں میں فدیہ کے وجوب کا نہ کہا جائے)

اور جہاں تک اضحیہ کا تعلق ہے تو اراقۃ الدم یعنی خون بہانا ان ایام یعنی ایام نحر کے علاوہ میں قربت اور عبادت نہیں ہے۔ اور بعینہ بکرے کو صدقہ کرنا یا اسکی قیمت کو صدقہ کرنے کا اراقۃ الدم کے قربت اور عبادت کے لئے مثل ہونا یا نہ ہونا معلوم نہیں ہے۔ (تو اسلئے ایام نحر میں قربانی کے فوت ہونے کی صورت میں بعینہ بکر یا اسکی قیمت کے صدقہ کرنے کا فتویٰ نہیں دینا چاہیے) تو خلاصہ یہ ہوا کہ تم احناف کا نمازوں کی قضاء میں وجوب فدیہ کا فتویٰ دینا اور قربانی فوت ہونے کی صورت میں بعینہ اس بکرے کو یا اسکی قیمت صدقہ کرنے کا فتویٰ دینا تمہارے اپنے اصول کے

خلاف ہے اسلئے کہ فدیہ نماز کا مثل معقولی نہیں اور نص کا ورور روزہ سے متعلق ہے اس طرح عین شاة کو صدقہ کرنا یا اسکی قیمت کو صدقہ کرنا اراۃ الدم کی مثل ہونا یا نہ ہونا بھی معلوم نہیں)

(”قلنا لئ“ سے مصنف رحمہ اللہ اس مذکورہ بالا اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ) ہم کہتے ہیں روزہ میں چونکہ فدیہ کے ساتھ قضاء لانے سے متعلق نص وارد ہوئی ہے اور انہیں اسکا احتمال ہے کہ فدیہ کے ساتھ قضاء لانے کا حکم اسلئے دیا ہو کہ وہ شخص روزہ رکھنے سے عاجز ہے۔ (اور فوت ہونے کی صورت میں آدمی نمازوں کی قضاء لانے سے بھی عاجز ہو جاتا ہے اور نماز روزہ سے زیادہ اہم ہے تو اسلئے) ہم نے نمازوں میں بھی فدیہ کے واجب ہونے کا فتویٰ احتیاطاً دیدیا تو جب وہ فدیہ دیدیگا۔ تو مندوب یا واجب پر عمل کرنے والا ہوگا اور ہم اسکے متعلق قبولیت کی امید رکھتے ہیں۔

اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ فدیہ کا واجب ہونا نمازوں کو قضاء لانے کے واسطہ ہو۔ اور اگر فدیہ دینا نمازوں کو قضاء لانے کے واسطہ سے واجب نہ ہو تو کم از کم وہ شخص مندوب اور مستحب پر عمل کرنے والا ہوگا (اور میت کو ایک نفل صدقہ کا ایصال ثواب کرنے والا ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ) امام محمد رحمہ اللہ نے (زیادات میں) اس مقام پر فرمایا ”نرجو القبول انشاء اللہ“ اور مسائل قیاسیہ معلق بالمشیہ نہیں ہوتے۔

اور اضیہ میں (جو ہم نے ایام نحر کے گزر جانے کے بعد عین شاة یا اسکی قیمت کو صدقہ کرنے کا کہا ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ) عبادات مالیہ میں اصل تصدق بالعین ہے (لیکن مال کو صدقہ کرنے کے ساتھ صدقہ کرنے والے کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ تو گویا اس صدقہ کیے ہوئے مال کا گناہوں کے ساتھ ملوث ہونے کا امکان موجود ہے اور اسی وجہ سے صدقہ کے مال کو بنو ہاشم پر حرام کیا گیا ہے تو اسلئے تصدق بالعین ایام نحر میں اراۃ الدم کی طرف منتقل کیا گیا اسی بات کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا) مگر تصدق بالعین اراۃ الدم کی طرف منتقل کیا گیا۔ تاکہ طعام فقیر کا پاکیزہ ہو جائے۔ (اور وہ خبث جو صدقہ کی وجہ سے اس میں متحقق ہو رہا ہے وہ اراۃ الدم کی طرف منتقل ہو جائے) اور اللہ تعالیٰ کی ضیافت اپنے بندوں کے لئے متحقق ہو جائے۔

لیکن ہم نے اس مظنون تعلیل پر وقت میں عمل نہ کیا جو یہ ہے کہ عبادات مالیہ میں اصل تصدق بالعین ہے چنانچہ ہم نے یہ نہ کہا کہ تصدق بالعین وقت کے اندر یعنی ایام نحر میں جائز ہے اسلئے کہ اگر ہم ایسا کر لیں تو یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہوگا۔ اور وقت یعنی ایام نحر گزرنے کے بعد ہم نے اس پر احتیاطاً عمل کیا تو اسی وجہ سے کہ ہم نے اس

تقلیل پر وقت گزرنے کے بعد عمل کیا (تو ہم نے یعنی ہمارے علماء نے کہا کہ) جب دوسرا سال آجائے (اور ابھی تک اس نے اس معین بکرے کو یا اسکی قیمت کو صدقہ نہ کیا ہو) تو دوبارہ قربانی کی طرف منتقل نہ ہوگا اسلئے کہ جب عین شاة یا اسکی قیمت کو صدقہ کرنے میں اصل ہونے کا احتمال ہے اور اسکے متعلق حکم بھی واقع ہوا تو اب دوسرے سال کے آنے کی وجہ سے شک کے ساتھ وہ حکم باطل نہ ہوگا جو اصل ہونے کی بناء پر واقع ہوا ہے۔

(وَأَمَّا قَضَاءُ يُشْبِهُ الْأَدَاءَ) عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ وَأَمَّا بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ (كَمَا إِذَا أَدْرَكَ

الْإِمَامُ فِي الْعِيدِ رَاكِعًا كَبَّرَ فِي رُكُوعِهِ) أَيْ كَبَّرَ تَكْبِيرَاتِ الزَّوَائِدِ (لِفَائِهِ وَإِنْ فَاتَتْ

مَوْضِعُهُ وَلَيْسَ لِتَكْبِيرَاتِ الْعِيدِ قَضَاءٌ إِذْ لَيْسَ لَهَا الْمِثْلُ قُرْبَةً لَكِنْ لِلرُّكُوعِ شَبَهُ

بِالْقِيَامِ فَيَكُونُ شَبِيهَا بِالْأَدَاءِ)

**ترجمہ و تشریح :-** (پہلے قضاء کی دو قسموں کا بیان ہوا ہے اور وہ قضاء محض کی اقسام تھیں اور تیسری قسم من وجہ قضاء اور من وجہ اداء ہے تو گویا قضاء دو قسم پر ہے قضاء محض اور قضاء شبیہ بلا اداء پھر قضاء محض کی دو قسمیں ہیں۔ قضاء بمثل معقول اور قضاء بمثل غیر معقول تو قضاء محض کی دونوں قسموں کے بیان سے فارغ ہو کر مصنف رحمہ اللہ نے قضاء شبیہ بلا اداء کے بیان کو شروع کرتے ہوئے فرمایا) اور یا قضاء شبیہ بلا اداء ہوگی مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں و اما قضاء الخ ” اَمَّا بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ “ پر عطف ہے (اور قضاء شبیہ بلا اداء یہ ہے کہ من وجہ قضاء اور من وجہ اداء ہو) جیسے جب ایک شخص نماز عید میں امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہو جاتا ہے تو وہ رکوع ہی کے اندر (بجائے تسبیحات کے) تکبیرات زوائد کہیں گا۔ (لیکن اسکے ساتھ ہاتھوں کو نہیں اٹھائیگا) اسلئے کہ اگرچہ تکبیرات کا مقام فوت ہو گیا لیکن تکبیرات عید کے لئے قضاء نہیں۔

اسلئے کہ اسکے لئے مثل قربت اور عبادت کی حیثیت سے نہیں ہے۔ اور رکوع کے لئے قیام کے ساتھ (پچھلے دھڑے کے قائم ہونے کی وجہ سے مشابہت) ہے تو اسلئے (تکبیرات اپنے محل اور مقام پر نہ ہونے کی وجہ سے قضاء ہے لیکن من وجہ قیام پائے جانے کی وجہ سے اداء ہونے کی وجہ سے) یہ قضاء شبیہ بلا اداء ہوگا۔

(وَحُقُوقُ الْعِبَادِ اَيْضًا تَنْقَسِمُ اِلَى هَذَا الْوَجْهِ فَلَا اَدَاءَ الْكَامِلُ كَرَدِّ غَيْنِ الْحَقِّ فِي

الْغَضَبِ وَالْبَيْعِ وَالصَّرْفِ وَالسَّلَامِ) لِمَا عَقَدَ الصَّرْفِ وَالسَّلَامُ يَجِبُ لَهُ بَدَلُ

الصَّرْفِ وَالْمُسْلِمِ فِيهِ فِي الذِّمَّةِ فَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ تَسْلِيمُهُ بَدَلِ الصَّرْفِ الْمُسْلِمِ

فِيهِ قَضَاءٌ إِذَا لَعِنُ غَيْرُ الدِّينِ لَكِنِ الشَّرْعَ جَعَلَهُ عَيْنَ ذَالِكِ الْوَاجِبِ فِي الدَّيْمَةِ لِئَلَّا  
يَكُونَ اسْتِبْدَالُ أَفَى بِدَلِّ الصَّرْفِ وَالْمُسْلِمِ فِيهِ وَالِاسْتِبْدَالُ فِيهِمَا حَرَامٌ.

(وَالْقَاصِرُ كَرَّدَ الْمَغْضُوبَ وَالْمَبِيعَ مَشْغُولًا بِجَنَائِيَةِ أَوْ ذَيْنِ أَوْ غَيْرِهِمَا) بِأَنْ كَانَ

حَامِلًا أَوْ مَرِيضًا (حَتَّى إِذَا هَلَكَ بِذَلِكَ السَّبَبِ انْتَقَضَ الْقَبْضُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ

رَحْمَةُ اللَّهِ وَعِنْدَهُمَا هَذَا عَيْبٌ وَهُوَ لَا يَمْنَعُ تَمَامَ التَّسْلِيمِ وَكَأَدَاءِ الزُّبُوفِ إِذَا

لَمْ يَعْلَمْ بِهِ صَاحِبُ الْحَقِّ حَتَّى لَوْ هَلَكَ عِنْدَهُ بَطُلَ حَقُّهُ أَصْلًا لِمَا مَرَّ)

**ترجمہ و تشریح:-** مصنف رحمہ اللہ جب حقوق اللہ میں قضاء اور اداء کی اقسام اور اسکی مثالوں سے فارغ ہوئے تو حقوق العباد میں قضاء اور اداء کی اقسام اور مثالوں کو بیان کرنا شروع کرتے ہوئے فرمایا۔ (اور حقوق العباد بھی اس طرح اداء اور قضاء کی طرف منقسم ہوتے ہیں تو اداء کامل حقوق العباد میں جیسا غصب اور بیع اور صرف اور سلم میں عین حق کو واپس کرنا (مطلب یہ ہے کہ جس چیز کو غاصب نے غصب کیا ہو اسی کو بعینہ بغیر کسی کمی اور بیشی کے مغضوب منہ کے حوالہ کرنا اور جس کو بیچا ہے اسکو بعینہ مشتری کے حوالہ کرنا یہ اداء کامل ہے اسی طرح بیع الصرف میں دراہم اور دنانیر کو دراہم اور دنانیر کے بدلے فروخت کرنے اور بیع السلم یعنی بیع الآجل بالعاجل میں) جب اس نے بیع الصرف اور بیع السلم کا عقد کیا تو اس کے لئے بیع الصرف کا بدل اور مسلم فیہ واجب فی الذمہ ہوا۔ تو ہونا چاہیے کہ بدل الصرف اور مسلم فیہ قضاء ہوا سئلے کہ عین دین سے غیر ہوتا ہے لیکن شرع نے اسی کو واجب فی الذمہ قرار دیا ہے تاکہ یہ بدل الصرف اور مسلم فیہ میں استبدال نہ بنے اس لئے کہ استبدال بدل الصرف اور مسلم فیہ میں حرام ہے۔ (اور یاد رہے کہ بیع الصرف میں عوضین کو اسی مجلس میں اور بیع السلم میں رأس المال کو اسی مجلس میں قبض کرنا ضروری ہے تو جس چیز کو بیع الصرف میں بدل یا بیع السلم میں مسلم فیہ بنایا گیا ہے۔ اسکو بغیر کسی تبدل کے اس شخص کے حوالہ کرنا جسکے ساتھ عقد ہوا ہے اداء کامل ہوگا۔)

اور اداء قاصر جیسا کہ مغضوب اور بیع جنایت یا قرضہ یا انکے علاوہ کسی اور شئی حمل یا مرض وغیرہ کے ساتھ مغضوب منہ یا مشتری کی طرف واپس کرنا (مطلب یہ ہے کہ مثلاً زید نے عمرو سے غلام غصب کیا اور پھر اس غلام نے زید کے ہاں کسی کو عمد یا خطا قتل کیا یا کسی کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے وغیرہ یا اسکے پاس تجارت کرتے ہوئے مقروض ہوا یا مثلاً زید نے عمرو سے باندی غصب کی اور پھر اسکے ساتھ جماع کیا جسکی وجہ سے وہ باندی حاملہ ہوئی یا اور کوئی مرض اسکو



لاحق ہوا اس طرح مثلاً زید نے عمرو پر اپنی باندی بیچ دی لیکن ابھی تک عمرو کے حوالہ نہیں کی کہ اسکے ساتھ جماع کیا اور اسکی وجہ سے وہ حاملہ ہو گئی یا اور کوئی مرض اسکو لاحق ہوا یا اس نے کوئی جنایت کی اور اسکے بعد غصب کی صورت میں زید غاصب نے وہ مغصوبہ غلام یا باندی کو اس جنایت یا دین وغیرہ کے ساتھ مشغولیت کی حالت میں اس طرح بائع نے وہ بیع جنایت یا قرضہ وغیرہ کیساتھ مشغولیت کی حالت میں مغصوب منہ یا مشتری کی طرف واپس کی تو یہ اداء قاصر ہوگی۔

یہاں تک کہ اگر اس سبب کے ساتھ وہ غلام یا باندی ہلاک ہو جائے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قبض ٹوٹ جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ عیب ہے اور عیب تسلیم اور حوالہ کرنے کے تمام ہونے کو نہیں روکتا اور اسی طرح (مثلاً زید نے عمرو سے ایک ہزار درہم عمدہ قرض لئے تھے اور پھر اس نے عمرو کو اسکے عوض میں ایک ہزار کھوٹے درہم ادا کئے اور عمرو کو پتہ نہ چلا اور اس نے وہ ایک ہزار درہم کھوٹے خرچ کر ڈالے۔

تو یہاں امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک صاحب دین یعنی عمرو کا حق جودت یعنی عمدہ درہم لینے کا جو اسکا حق تھا وہ باطل ہوا البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ عمرو یعنی صاحب حق کو چاہیے کہ وہ اس طرح کے ایک ہزار کھوٹے درہم زید کو واپس کر دے تاکہ پھر یہ اس سے ایک ہزار عمدہ درہم کا مطالبہ کرے بہر حال یہ بھی اداء قاصر کی مثال ہے۔ اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا (اور جیسے کھوٹے درہم جبکہ صاحب حق یعنی دائن کو پتہ نہ ہو یہاں تک کہ اگر اسکے پاس وہ کھوٹے درہم ہلاک ہو جائیں (تو چونکہ صاحب دین نے ادا کیا ہے گو وہ اداء قاصر ہے) تو اس صاحب دین کا حق باطل ہو جائیگا جیسا کہ گزر گیا۔

(وَالْأَدَاءُ الَّذِي يُشَبِّهُ الْقَضَاءَ كَمَا إِذَا أَفْهَرَ أَبَاهَا فَاسْتَحَقَّ) صورة المسئلة أن يكون

أَبُ الْمَرْأَةِ عَبْدًا لِرَجُلٍ فَتَزَوَّجَهَا ذَلِكَ الرَّجُلُ عَلَى أَنَّ الْمَهْرَ أَبُو هَا فَاسْتَحَقَّ (حتیٰ و

جَبَتْ قِيمَتَهُ لِلْمَرْأَةِ عَلَى الزَّوْجِ وَلَمْ يَقْضِ بِهَا الْقَاضِي حَتَّى مَلَكَهٗ ثَانِيًا فَمِنْ

حَيْثُ إِنَّهُ عَيْنُ حَقِّهَا أَدَاءٌ) أَيْ تَسْلِيمُ الزَّوْجِ إِلَيْهَا أَدَاءٌ (فَلَا يَمْلِكُ مَنَعَهُ) أَيْ إِذَا

طَلَبَتِ الْمَرْأَةُ مِنَ الزَّوْجِ أَنْ يُسَلِّمَ أَبَاهَا إِلَيْهَا لَا يَمْلِكُ الزَّوْجُ أَنْ يَمْنَعَهُ مِنْهَا (وَمِنْ

حَيْثُ إِنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوجِبُ تَبَدُّلَ الْعَيْنِ قَضَاءً) رَوَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى بَرِيرَةَ فَاتَتْ بَرِيرَةُ بِعَمْرِ وَالْقَدْرُ كَانَ يَغْلِي بِاللَّحْمِ فَقَالَ عَلَيْهِ

السَّلَامُ أَلَا تَجْعَلِينَ لَنَا مِنَ اللَّحْمِ نَصِيبًا فَقَالَتْ هُوَ لَحْمٌ تُصَدِّقُ عَلَيْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ

فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ هِيَ لَكَ صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ فَقَدْ جَعَلَ تَبْدُلُ الْمِلْكِ مُوجِبًا لِتَبْدُلِ الْعَيْنِ حُكْمًا مَعَ أَنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةٌ.

وَلِأَنَّ حُكْمَ الشَّرْعِ عَلَى الشَّيْءِ بِالْحِلِّ وَالْحَرَمَةِ وَغَيْرِهِمَا يَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ الشَّيْءِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَمْلُوكٌ لَا مِنْ حَيْثُ الذَّاتِ حَتَّىٰ لَوْ كَانَ حُكْمُ الشَّرْعِ يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنْ حَيْثُ الذَّاتِ لَا يَتَغَيَّرُ أَصْلًا كَلَخِمَ الْحَنْزِيرُ فَإِنَّهُ حَرَامٌ لِعَيْنِهِ وَنَجَسٌ لِعَيْنِهِ أَمَّا إِذَا تَعَلَّقَ حُكْمُ الشَّرْعِ بِهَذَا الذَّاتِ مِنْ حَيْثُ الْإِعْتِبَارِ فَلِذَا تَبَدَّلَ الْإِعْتِبَارُ تَبَدَّلَ هَذَا الْمَجْمُوعُ وَقَدْ أَرَادَ بِالْعَيْنِ هَذَا الْمَجْمُوعَ أَيْ الذَّاتَ مَعَ الْإِعْتِبَارِ لِأَنَّ الْعَيْنَ الَّذِي تَعَلَّقَ بِهِ حُكْمُ الشَّرْعِ هُوَ هَذَا الْمَجْمُوعُ (فَلَا يَغْنُقُ قَبْلَ تَسْلِيمِهِ إِلَيْهَا وَيَمْلِكُ الزَّوْجُ إِعْتَاقَهُ وَبَيْعُهُ قَبْلَهُ) أَيْ بَيْعَ الْعَبْدِ قَبْلَ تَسْلِيمِهِ إِلَيْهَا (وَإِنْ قَضَى الْقَاضِي بِقِيَمَتِهِ عَلَيْهِ ثُمَّ مَلَكَهُ لَا يَعُودُ حَقُّهَا فِيهِ)

**ترجمہ و تشریح:** - اور وہ اداء جو شبیہ بالقضاء ہوا کسی مثال (حقوق العباد میں سے) یہ ہے کہ مثلاً ایک آدمی نے کسی عورت کے ساتھ نکاح کیا اور اس عورت کا باپ اس نکاح کرنے والے شخص کا غلام تھا اور اس نے اسی غلام کو حق مہر بنایا لیکن ابھی تک اس نکاح کرنے والے شخص نے وہ غلام جو اس عورت کا باپ ہے اسکے حوالے نہیں کیا ہے کہ اس غلام کا مستحق نکل آیا۔ یعنی اس مستحق نے اس غلام پر دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرا ہے تو جب مستحق نکل آیا تو وہ شخص اس غلام کو اپنی بیوی کو حق مہر کے طور پر ادا کرنے سے عاجز ہوا اور عورت کے لئے اپنے شوہر پر اس غلام کی قیمت واجب ہوئی۔ لیکن ابھی تک قاضی نے حق مہر کے طور پر اس غلام کی قیمت کے ادا کرنے کا فیصلہ نہیں دیا کہ وہ شوہر کسی طریقہ سے دوبارہ اس غلام کا مالک ہوا تو اس حیثیت سے کہ وہ غلام اس عورت کا عین حق ہے تو شوہر کا وہ غلام اپنی بیوی کو حق مہر کے طور پر دینا ادا ہوگا لہذا وہ شوہر اس غلام کو اپنی بیوی سے نہیں روک سکیگا یعنی جب وہ عورت اپنے شوہر سے مطالبہ کرے کہ اس کا باپ (جو اسکے شوہر کا غلام تھا اور وہ حق مہر ٹھہرا تھا اور پھر اس کا مستحق نکل آیا تھا اور پھر شوہر دوبارہ اس کا مالک ہوا) اس عورت کے حوالہ کرے تو شوہر کو وہ غلام اپنی بیوی کے حوالہ کرنے سے روکنے کا اختیار نہیں اور اس حیثیت سے کہ تبدل ملک تبدل عین کو واجب کرتا ہے تو یہ قضاء ہے (اس لئے کہ جو غلام حق مہر ٹھہرا تھا وہ تو مستحق کا مملوک تھا اور یہ غلام جو وہ عورت مانگ رہی ہے اسکے شوہر کی ملکیت ہے تو گویا جو حق مہر ٹھہرا ہے اسکے علاوہ

کوئی اور غلام اسکو دیا جا رہا ہے۔)

چنانچہ حدیث میں آیا ہے کہ آپ ﷺ ایک دن حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے پاس داخل ہوئے تو انہوں نے آپ ﷺ کی تواضع کے لئے کھجوریں پیش کیں اور ہنڈیا میں گوشت ابل رہا تھا تو آپ ﷺ نے (فرمایا کہ آپ (بریرہ) ہمارے لئے گوشت میں سے کوئی حصہ نہیں دیں گی۔ تو حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا یا رسول اللہ یہ گوشت ہم پر صدقہ کیا گیا ہے (اور آپ ﷺ صدقہ تناول نہیں فرماتے) تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ آپ کے لئے صدقہ ہے اور آپ جب یہ گوشت ہمیں عنایت فرمائیں گی تو ہمارے لئے ہدیہ ہوگا۔ تو آپ ﷺ نے تبدل ملک کو تبدل عین کا حکم اور اعتبار میں سبب قرار دیدیا باوجود اسکے کہ عین تو ایک ہی تھا۔

اور اسلئے کہ شریعت مطہرہ کا کسی شی پر حلال یا حرام وغیرہ ہونے کا حکم لگانا اس شی کے ساتھ مملوک ہونے کے اعتبار سے ہے۔ (تو اگر وہ اس شخص کا اپنا مملوک ہو تو اسکے لئے حلال اور اگر اسکی اپنی ملکیت نہ ہو تو اسکے لئے حرام ہوگا) اور ذات کی حیثیت سے شریعت مطہرہ کسی شی کی حرمت یا حلال ہونے کا حکم نہیں لگاتی۔ اسلئے کہ جب شریعت مطہرہ کا حکم کسی شی سے متعلق حلال اور حرام ہونے کا ذات کے اعتبار سے ہو۔ تو پھر وہ حکم کسی صورت میں بھی تبدیل نہیں ہوتا۔ جیسے خنزیر کا گوشت کہ یہ حرام لعینہ اور نجس لعینہ ہے (تو اسلئے خنزیر کی صورت میں بھی سوائے حالت اضطراری کے حلال نہیں ہو سکتا) لیکن جب شریعت کا حکم اس ذات کے ساتھ ایک خاص اعتبار اور وصف کے ساتھ متعلق ہو تو جب وہ اعتبار اور وصف بدل جائیگا۔ تو یہ مجموع بھی بدل جائیگا۔ اور عین سے مراد یہاں پر یہی مجموع یعنی ذات مع الاعتبار ہے اسلئے کہ وہ عین جسکے ساتھ حکم شرع متعلق ہے وہ یہی مجموعہ ہے۔

اسلئے وہ غلام اس عورت کے حوالہ کرنے سے پہلے (صرف حق مہر ٹھہرائے جانے کی وجہ سے) آزاد نہ ہوگا۔ اور شوہر اسکو آزاد کرنے کا اختیار رکھیگا۔ اور اس طرح اس عورت کے حوالہ کرنے سے پہلے اس غلام کو بیچنے کا بھی اختیار رکھیگا۔

اور اگر قاضی نے (اس غلام کے مستحق نکل آنے کی صورت میں شوہر کے دوبارہ مالک ہونے سے پہلے) اس عورت کو اس غلام کی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ کیا اور پھر وہ شوہر اس غلام کا مالک ہو تو عورت کا حق دوبارہ اس میں نہیں لوٹے گا۔

(وَمِنْ الْأَدَاءِ الْقَاصِرِ مَا إِذَا أَطْعِمَ الْمَغْضُوبُ الْمَالِكُ جَاهِلًا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ)

رحمه الله لا يترأ عن الضمان لأنه ما مور بالأداء لا بالتغيرير و رُبما يأكل

الإنسان فى موضع الإباحة فوق ما يأكل من ماله.

ولنا أنه أداء حقيقة وإن كان فيه قصور فتم بالإتلاف وبالجهل لا يُعذر و

العادة المخالفة للديانة لغو) وهو أن يأكل فى موضع الإباحة فوق ما يأكل من ماله

(و القضاء بمثل معقول إما كامل كالمثل صورة و معنى وإما قاصر كالقيمة

إذا نقطع المثل أولاً مثل له لأن الحق فى الصورة قد فات للعجز فبقى فى

المعنى فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل ففى قطع اليد ثم القتل خير

الولى بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل و بين القتل فقط وهو قاصر

فعندهما لا يقطع لأنه إنما يقتض بالقطع إذا تبين أنه لم يسر فإذا أفضى إليه

يدخل موجب فى موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو

القصاص (إذا قتل أثم موجب القطع) المراد بالموجب هنا الأثر الحاصل بالقطع

فى محله (فصار كما إذا قتل بضربات قلنا هذا من حيث المعنى) أى هذا الذى

ذكر أن القتل أثم أثر القطع فاتحد الجنابة فيتحد موجبهما إنما هو من حيث

المعنى)

(أما من حيث الصورة فى جزاء الفعل فلا) لأن الفعل وهو القطع والقتل من حيث

الصورة متعدّد فيتعدّد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص (و إنما يدخل فى جزاء

المحل) أى إنما يدخل ضمان الجزء فى ضمان الكل فيما هو جزاء المحل (كما

يدخل إرش الموضحة فى دية الشعر) وهذا لأن الدية جزاء المحل (والقتل قد

يمحو أثر القطع كما يتم) قال الله تعالى وما أكل السبع إلا ما ذكّيتم "جعل القتل

ما حياً أثر الجرح فهذا منع لقوله إن القتل أثم أثر القطع (و إنما لا يجب) أى

القصاص جواب عن قوله فصار كما إذا قتل بضربات (بذلك الضربات إذا لا

قصاص فيها)

**ترجمہ و تشریح:-** (اداء قاصر کی ایک صورت یہ ہے کہ مثلاً زید نے عمرو کا بکر اغصب کیا اور اسکو ذبح کر کے نکلے اور بریائی بنائے اور پھر عمرو کی دعوت کی اور وہ بکر اسکو کھلایا حالانکہ عمرو کو معلوم نہ تھا کہ یہ گوشت جو اسکو کھلایا جا رہا ہے یہ اسکے بکرے کا ہے گویا ہمارے نزدیک اس صورت میں زید عمرو کو اسکے بکرے کا ضمان ادا کرنے سے بری ہو جائیگا۔ البتہ جنایت کرنے کی وجہ سے گناہ گار ضرور ہوگا۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں زید ضمان سے بری نہیں ہوگا اسلئے کہ وہ ادا کرنے پر مامور ہے نہ کہ دھوکہ کرنے پر اور مذکورہ عمل سراسر دھوکہ ہے اسلئے کہ بسا اوقات آدمی موضع اباحت یعنی دعوت وغیرہ میں اس مقدار سے زیادہ کھا لیتا ہے جتنا وہ اپنے مال میں سے کھاتا ہے۔

اور ہمارے لئے دلیل یہ ہے کہ بکرے کا گوشت اسکے مالک کو کھلانا حقیقہ اداء ہے اور اگر اس میں کچھ قصور اور کمی ہے تو وہ اتلاف اور ہلاک کرنے کے ساتھ پورا ہو گیا یعنی اب وہ بکر باقی نہیں رہا تو وہ کیا واپس کر دیگا۔ اور عمرو کی جہالت کی وجہ سے وہ معذور نہیں سمجھا جائیگا۔

اور موضع اباحت میں اپنے مال کی بنسبت زیادہ کھانا ایک ایسی عادت ہے۔ جو دیانت اور دینداری کے خلاف ہے اور ہر وہ عادت جو دیانت کے خلاف ہو وہ لغو ہوتی ہے۔

اور قضاء مثل معقول کے ساتھ بھی دو قسم پر ہے۔ یا وہ قضاء بمثل معقول کامل ہوگی جیسے وہ قضاء جو مثل صوری اور مثل معنوی کے ساتھ ہو اور یا قضاء قاصر ہوگی اور یہ وہ قضاء ہے جو مثل معنوی یعنی قیمت کے ساتھ ہو جبکہ مثل صوری لوگوں کے پاس نایاب ہو جائے یا مثل صوری بالکل ہو ہی نہیں مزید وضاحت ترجمہ کے ذیل میں آئیگا۔

اور اداء قاصر میں سے وہ صورت ہے جب غاصب مقصوبہ چیز مالک کی لاعلمی کے ساتھ مالک کو کھلا دے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا اسلئے کہ اسکو اداء کرنے (یعنی مقصوبہ چیز مالک کے حوالہ کرنے) کا حکم تھا نہ کہ دھوکہ دینے کا (چنانچہ مقصوب منہ یعنی مالک کی لاعلمی کی وجہ سے اس غاصب نے اسکے ساتھ دھوکہ کیا ہے اسلئے کہ) بسا اوقات انسان موضع اباحت میں اپنے مال کی بنسبت زیادہ کھا لیتا ہے۔

اور ہمارے لئے دلیل یہ ہے کہ یہ (غاصب کا مقصوبہ چیز مالک کو اسکی لاعلمی کے باوجود کھلانا) حقیقہ اداء ہے گو اس میں کچھ قصور اور کمی ہے لیکن وہ اتلاف (اس مال کے صرف ہونے) کے ساتھ تمام ہو گیا۔ اور جمل عذر نہیں ہے اور وہ عادت جو دیانت کے خلاف ہو جو موضع اباحت میں اپنے مال کی بنسبت زیادہ کھانا ہے۔ لغو اور باطل ہے۔

اور قضا مثل معقول کے ساتھ یا کامل ہوگی جیسے قضاء مثل صوری اور معنوی کے ساتھ اور یا قاصر ہوگی جیسے قیمت جب مثل صوری لوگوں کے پاس سے منقطع ہو جائے یا اس شی کے لئے مثل ہو ہی نہیں۔ اسلئے کہ حق صوری عاجز ہونے کی وجہ سے فوت ہوگئی تو اسلئے حق صرف معنی (قیمت) میں رہ گیا تو اسلئے قضاء قاصر صرف قضاء کامل سے عاجز ہونے کی صورت میں واجب ہوگا۔

سو اگر ایک آدمی نے کسی کا ہاتھ کاٹ دیا اور پھر اس مقطوع الید کو قتل کر دیا تو ولی مقتول کو اختیار ہوگا کہ وہ قطع اور قتل دونوں کرے۔ (یعنی پہلے اس قاتل کا ہاتھ کاٹ دے اور پھر اسکو قتل کر دے) اور یہ مثل کامل ہے یا وہ صرف قتل پر اکتفاء کرے۔ اور یہ مثل قاصر ہے۔

(تفصیل اسکی یہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی کا ہاتھ کاٹ دیا اور پھر اسکو قتل کر دیا تو اسمیں کل آٹھ صورتیں ہیں۔ اسلئے کہ یا قطع اور قتل دونوں عمدہ ہونگے یا دونوں خطاء ہونگے اور یا قطع عمدہ اور قتل خطاء ہوگا اور یا قطع خطاء اور قتل عمدہ ہوگا۔ تو یہ کل چار صورتیں ہو گئیں اور ہر تقدیر پر یا تو قطع اور قتل کے درمیان یا درستی اور صحت یا بی تحقیق ہوئی ہوگی یا نہیں تو چار کو دو میں ضرب دینے سے کل آٹھ صورتیں حاصل ہوئیں۔ اور یہاں پر صرف اس صورت کا ذکر ہے کہ قطع اور قتل دونوں عمدہ اور درمیان میں صحت یا بی تحقیق نہ ہوئی ہو تو امام صاحب کے نزدیک چونکہ مثل کامل جو مثل صوری اور معنوی ہے مقدم ہے اسلئے وہ فرماتے ہیں کہ ولی مقتول کو اختیار ہے کہ وہ پہلے ہاتھ کاٹ دے اور پھر اس قاتل کو قصاصاً قتل کرے اسلئے کہ اس نے بھی دو فعل کئے ہیں۔ تو اسکے ساتھ بھی دو فعل کئے جائینگے۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ قطع ید اور قتل کے درمیان درستی تحقیق نہیں ہوئی اسلئے اسکو ایک ہی فعلی یعنی قتل عمدہ سمجھا جائیگا۔ اور یہ ایسا ہوگا کہ ایک آدمی کسی شخص کو دس ضربات اور دس جراحت کے ساتھ قتل کر دے۔ تو وہاں بالاتفاق ولی مقتول کو صرف قاتل کے قتل کرنے کی اجازت ہے اور دس ضربات کے ساتھ مارنے کی اجازت نہیں اسلئے کہ حدیث میں ہے۔ ”لا قود الا بالسیف“ تو یہاں بھی ولی مقتول کو صرف قتل کرنے کی اجازت دیجئے۔ اور اگر ایسا ہوا کہ ایک آدمی نے کسی کا ہاتھ کاٹ دیا اور اسکا خون زیادہ رسنے کی وجہ سے اسکی موت واقع ہوگئی تو یہاں پر بھی صرف قتل قصاصاً واجب ہے ہاتھ کاٹنا اور پھر قتل کرنے کی اجازت نہیں۔ یہ تو اس وقت ہے جبکہ دونوں جنازے عہدہ ہوں اور درستی درمیان میں واقع نہ ہوئی ہو۔

(۲) اگر دونوں جنازے خطاء ہوں اور درستی درمیان میں واقع نہ ہوئی ہو۔ تو بالاتفاق دونوں ایک ہی جنازہ متصور

ہوگی اور ایک ہی دیت واجب ہوگی۔

(۳) اور اگر قطع ید اور قتل دونوں عداہوں اور درمیان میں درنگی واقع ہوئی ہو تو بالاتفاق یہ دو جنازے ہوگی اسلئے ولی کو پہلے قطع ید اور پھر قتل کا اختیار ہوگا۔

(۴) اور اگر دونوں خطا ہوں اور درمیان میں درنگی واقع ہوئی ہو تو پھر درنگی واقع ہونے کی وجہ سے یہ دو جنازے ہوگی اسلئے ڈیڑھ دیت واجب ہوگی۔ ایک دیت قتل خطا کی وجہ سے اور نصف دیت قطع ید کی وجہ سے۔

(۵) اگر قطع ید خطا اور قتل عداہ ہو تو پھر درمیان میں درنگی ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں یہ الگ الگ جنازے ہوگی اسلئے کہ خطا اور عداہ دونوں الگ الگ افعال ہیں اسلئے ایک کا تذلل دوسرے میں نہیں ہوگا۔ تو اگر درمیان میں درنگی واقع ہو تو یہ پانچویں صورت ہے۔

(۶) اور اگر درمیان میں درنگی واقع نہ ہو تو چھٹی صورت ہے اور چونکہ دونوں صورتوں میں قطع ید خطا ہے اسلئے اسکا حکم نصف دیت کا وجوب ہے اور قتل عداہ کا حکم قصاص ہے تو نصف دیت اور قصاص دونوں لئے جائینگے۔

(۷) اور (۸) ساتویں اور آٹھویں صورت ان دونوں گزشتہ صورتوں کا عکس ہے یعنی قطع ید عداہ اور قتل خطا ہو پھر درمیان میں درنگی واقع ہوئی ہو تو یہ ساتویں صورت اور اگر واقع نہ ہوئی ہو تو آٹھویں صورت۔

اور یہ تمام تفصیلات اس وقت ہیں جبکہ قطع ید اور قتل کرنے والا ایک ہی آدمی ہو اگر الگ الگ ہو تو آسمیں پھر بہت زیادہ تفصیلات ہیں جسکے لئے مطولات کی طرف رجوع کی ضرورت ہے۔

تو صاحبین کے نزدیک اس مذکورہ بالا صورت میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ اسلئے کہ ہاتھ کاٹنے کے ساتھ اس وقت قصاص لیا جاتا ہے جب واضح ہو جائے کہ قطع ید نے قتل میں سرایت نہیں کی۔ (یعنی درمیان میں درنگی واقع ہو جائے)۔ تو جب قطع ید قتل کی طرف مفعی ہو جائے تو پھر قطع ید کا موجب قتل کے موجب میں داخل ہو جاتا ہے مصنف کہتے ہیں کہ یہاں موجب سے مراد وہ ہے جو قتل اور قطع ید کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ یعنی قصاص اسلئے کہ قتل نے موجب قطع کو پورا کیا (اسلئے کہ قطع کبھی موت کی طرف مفعی ہوتا ہے مثلاً جب ہاتھ کاٹنے کے بعد خون زیادہ بہے تو موت واقع ہو سکتی ہے تو جب ہاتھ کاٹنے کے بعد اس نے قتل بھی کیا) تو یہ ایسا ہوا کہ گویا متعدد جرائم لگا کر اس نے اس شخص کو قتل کیا (اور آسمیں صرف قصاص ہوتا ہے تو اس میں بھی صرف قصاص ہوگا اور پہلے ہاتھ کاٹنے کا اختیار نہ ہوگا)۔

ہم صاحبین کی اس دلیل کے جواب میں کہتے ہیں من حیث المعنی اور مآل کے اعتبار سے بالکل ایسا ہی ہے

یعنی جو آپ نے ذکر کیا کہ قتل نے قطع کے اثر کو پورا کیا ہے تو اسلئے جنایت ایک ہی ہوئی تو دونوں کا موجب بھی ایک ہی ہوگا یہ من حیث المعنی (اور مال کے اعتبار سے بالکل) ٹھیک ہے۔

بہر حال صورت کے اعتبار سے جزاء فعل میں ایسی نہیں ہے اسلئے کہ فعل جو کہ قطع پیدا کرتا ہے یہ صورت کے اعتبار سے متعدد ہیں تو اسلئے جزاء فعل جو کہ قصاص ہے وہ بھی متعدد ہوگا۔ اور جزاء محل میں اس وقت داخل ہوگی یعنی ضمان جزاء ضمان کل میں اس وقت داخل ہوتا ہے جبکہ وہ جزاء محل ہو جیسا کہ موضع کا ارش (یعنی کسی آدمی کے سر پر اگر ایسا وار کیا جس سے اسکی کھوپڑی ظاہر ہوئی تو اسکی دیت پوری دیت کا دسواں حصہ یعنی دس اونٹ ہے) دیت شعر میں (یعنی کسی آدمی کے بالوں کو ایسے طریقے سے زائل کیا گیا کہ دوبارہ اگنے کا احتمال باقی نہ رہا تو اسکی دیت کامل دیت ہے) میں داخل ہوتی ہے (اسکا یہ مطلب نہیں کہ موضع ازالہ شعر رأس کا جزء ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ موضع کے ساتھ اگر سر کے بال بھی زائل ہوئے اور دوبارہ بال نہ آئے تو ایک کامل دیت واجب ہوگی ایسا نہ ہوگا کہ ایک دیت کامل اور دوسری دیت کا دسواں حصہ واجب ہو اسلئے کہ یہ دونوں جنایتوں کی دیت جزاء محل ہے اور جزاء محل میں ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل کرتی ہے۔

اور قتل بسا اوقات قطع کے اثر کو مٹا دیتا ہے۔ جیسا کہ قتل بسا اوقات قطع کے اثر کو پورا کرتا ہے (مطلب یہ ہے کہ قطع کے اثر کے دخول کا جہت قتل میں عدم دخول کی جہت سے اقویٰ نہیں ہے۔) چنانچہ اللہ عز وجل نے فرمایا۔ وما اكل السبع الا یہ۔ یعنی جو جانور درندوں نے کھایا ہو ہاں اگر درندوں کے اس جانور میں سے کھانے کے بعد تم نے اسکو ذبح کیا ہو تو ذبح شدہ جانور تمہارے لئے حلال ہوگا تو آیت میں اللہ تعالیٰ نے قتل کو جرح کے اثر کو مٹانے والا بنایا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قتل قطع کے اثر کو پورا نہیں کرتا۔

صاحبین نے کہا تھا کہ قطع کے بعد درنگی واقع ہونے سے پہلے قتل کرنا ایسا ہے جیسا کہ اسکو متعدد ضربات کے ساتھ قتل کیا ہو اور اس میں صرف قصاص واجب ہوتا ہے تو اسکے جواب میں فرمایا کہ ضربات کے ساتھ قتل کرنے کی صورت میں جو صرف قصاص قتل واجب ہوتا ہے اور ان ضربات کا قصاص واجب نہیں ہوتا وہ اسلئے کہ اس صورت میں ان ضربات متعددہ میں قصاص ہوتا ہی نہیں۔

(و إذا انقطع المثل بجنب القيمة يوم الخصومة لأنه حينئذ تحقق العجز عن

الكمال بالقضاء) أى قضاء القاضى وهذا عند أبى حنيفة رحمه الله و عند أبى



یوسف یوم الغصب و عند محمد رحمہما اللہ یوم الإنقطاع

**ترجمہ و تشریح:-** (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مثل صوری کے ساتھ قضاء لانا قضاء کامل اور مثل معنوی کے ساتھ قضاء لانا قضاء قاصر ہے۔ اور قضاء کامل قضاء قاصر پر مقدم ہے تو اسلئے مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہوگی۔ اب اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے کوئی مثلی چیز غصب کی اور پھر وہ مثلی چیز بازار سے منقطع ہو کر لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہوگئی تو غاصب پر یقیناً شی غصب کی قیمت واجب ہوگی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ قیمت کس دن کی واجب ہوگی تو اس سلسلہ میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس مثلی چیز کی اس دن کی قیمت واجب ہوگی جس دن اس کے متعلق غصب منہ نے غاصب سے مطالبہ کر کے قاضی کی عدالت میں استدعا کی ہو اور قاضی صاحب نے اسکی قیمت ادا کرنے کا حکم دیا ہو اسلئے قاضی کے فیصلہ سے پہلے مثل صوری کی ادائیگی پر قادر ہونا ممکن ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ وہ چیز بازار سے منقطع ہونے اور لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہونے کے بعد دوبارہ بازاروں میں آکر دستیاب ہو جائے لیکن جب قاضی نے فیصلہ دے دیا تو اب مثل صوری کی ادائیگی چونکہ ممکن نہیں اسلئے اس دن اس چیز کی جو قیمت ہوگی وہ واجب ہوگی۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہے۔ یعنی غاصب نے جس دن غصب کیا تھا اس دن شی غصب کی جو قیمت تھی اسکو واجب کیا جائیگا۔ اس لئے کہ جب شی غصب بازاروں سے منقطع ہوئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہوئی تو شی غصب ذوات القیم کے ساتھ ملحق ہوگئی۔ یعنی جسطرح ذوات القیم کے لئے کوئی مثل نہیں ہوتا تو اس طرح شی غصب کے لئے بھی کوئی مثل نہیں رہا اور ذوات القیم میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے تو اس مثلی شی کے لئے بھی جب کوئی مثل نہ رہا تو اس میں بھی یوم غصب ہی کی قیمت واجب ہوگی۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ ذوات القیم پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ ذوات القیم میں اصل یہ ہے کہ غاصب شی غصب کو بعینہ غصب منہ تک پہنچا دے لیکن جب شی غصب ہلاک ہوئی تو اس میں قیمت ہی واجب ہوتی ہے اسلئے کہ اس شی کے لئے روز اول سے کوئی مثل موجود نہیں ہوتا۔

بخلاف مثلی اشیاء کے کیونکہ انکے ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت واجب نہیں ہوتی بلکہ مثل واجب ہوتا ہے اور جب وہ شی بازاروں سے منقطع ہو جائے تو پھر بھی غاصب کے لئے اس شی کے مثل کو واپس کرنے سے عاجز ہونا صرف اس وقت ظاہر ہوگا جب قاضی کی مجلس میں غصب منہ کی جانب سے مطالبہ ہونے پر قاضی صاحب اسکی

مثل واپس کرنے کا حکم دے دیں۔ اور اسکی مثل بازاروں میں ناپید ہو تو اب چونکہ مثل کی ادائیگی سے عجز یوم خصومت میں ظاہر ہوا تو اسلئے یوم خصومت ہی کی قیمت واجب ہوگی۔

اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جس دن وہ چیز بازاروں سے منقطع ہوئی ہے اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اسلئے کہ ذوات الامثال میں غاصب قیمت کے ساتھ اس وقت واجب ہوتا ہے جب غاصب مثل ادا کرنے سے عاجز ہو جائے اور غاصب کا مقصود یہ چیز کی مثل ادا کرنے سے عاجز ہونا اس دن متحقق ہوتا ہے جس دن وہ چیز بازاروں سے منقطع ہوتی ہے۔

ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ بے شک مثل کی ادائیگی سے عجز کا تحقق یوم الانقطاع میں ہوتا ہے لیکن تحقق عجز کا ظہور یوم الخصومت میں ہوتا ہے اور اعتبار تحقق عجز کا نہیں ہے اسلئے کہ احیاناً ایک چیز بازاروں سے منقطع ہونے کے بعد دوبارہ بازاروں میں آجاتی ہے بلکہ اعتبار ظہور عجز کا ہے۔ اور وہ یوم الخصومت میں ہوا ہے تو اسلئے یوم الخصومت ہی کی قیمت معتبر ہوگی۔

اس تفصیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ (جب مثلی چیز کی مثل منقطع ہو جائے تو یوم الخصومت کی قیمت واجب ہوگی اسلئے کہ قضاء کامل کے ساتھ جو قضاء مثل صوری کے ساتھ ہوتی ہے سے عجز کا تحقق اسی وقت ہوا ہے۔

یعنی قضاء قاضی کے ساتھ مثل کامل کی ادائیگی سے عجز کا تحقق اسی دن یعنی یوم الخصومت میں ہوا ہے۔ اور یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یوم الغصب کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یوم الانقطاع کی قیمت واجب ہوگی۔

(وَالْقِضَاءُ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ كَأَنفُسٍ تَضْمَنَ بِالْمَالِ الْمُتَقَوِّمِ فَلَا يَجِبُ عِنْدَ  
اِخْتِمَالِ الْمِثْلِ الْمَعْقُولِ صُورَةً وَمَعْنَى وَهُوَ الْقِصَاصُ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ  
اللَّهُ) فَإِنَّ عِنْدَهُ وَلِىَ الْجَنَائِيَةِ مُخَيَّرٌ بَيْنَ الْقِصَاصِ وَآخِذٍ الدِّيَةِ (وَإِنَّمَا شَرَعَ) أَى  
الْمَالِ (عِنْدَ عَدَمِ إِحْتِمَالِهِ) أَى الْقِصَاصِ (مَنَّةً عَلَى الْقَاتِلِ بِأَن سَلِمَ نَفْسُهُ وَعَلَى  
الْقَتِيلِ بِأَن لَّمْ يَهْدِ رُحْمَهُ بِالْكَلْبَةِ وَمَا لَا يُعْقَلُ لَهُ مِثْلٌ لَا يَقْضَى إِلَّا بِنَصٍّ) قَدْ ذَكَرَ  
هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ فِي حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى فَالآنَ نَذْكُرْهَا فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ لِيَتَفَرَّغَ عَلَيْهَا

فَرُوعُهَا (فَلَا يَضْمَنُ الْمَنَافِعَ بِالْمَالِ الْمُتَقَوِّمِ لِأَنَّهَا غَيْرُ مُتَقَوِّمَةٍ إِذْ لَا تَقَوُّمٌ بِلَا

إِحْرَازٍ وَلَا إِحْرَازَ بِلَا بَقَاءٍ وَلَا بَقَاءَ لِلْأَعْرَاضِ)

**ترجمہ و تشریح:** - اور قضاء مثل غیر معقول کے ساتھ جیسے نفس کا ضمان مال متقوم کے ساتھ دیا جاتا ہے (چنانچہ مال اور نفس میں کوئی مماثلت نہیں ہے اسلئے کہ مال خرچ کیا جاتا ہے۔ اور نفس اور آدمی خرچ کرنے والا ہوتا ہے) لہذا جب تک مثل معقول صورت و معنی کے ساتھ ضمان دینے کا احتمال ہو اور وہ قصاص ہے تو ہمارے نزدیک مثل غیر معقول مال کے ساتھ ضمان دینا واجب نہ ہوگا۔ برخلاف ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے، چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ولی جنایت کو اختیار ہے قصاص اور دیت لینے میں۔ (سوال وارد ہوگا کہ جب مال اور نفس میں مماثلت نہیں ہے تو پھر نفس کے بدلہ میں مال یعنی دیت کیوں واجب ہوتی ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ) سوائے اسکے نہیں کہ مال کا مشروع ہونا (یعنی دیت کی ادائیگی کا جائز ہونا) اس وقت جبکہ قصاص کا احتمال نہ ہو قاتل اور مقتول دونوں پر احسان کرنے کی وجہ سے ہے قاتل پر اسلئے کہ اس کا نفس بچ گیا اور مقتول پر اس طرح کہ اس کا حق بالکلیہ ہمد را و رضائع نہ ہوا۔

اور جسکے لئے مثل معقول نہ ہو تو اسکی قضاء صرف نص کے ساتھ لائی جاتی ہے۔ (مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ) یہ مسئلہ حقوق اللہ میں پہلے ذکر ہوا تھا۔ (چنانچہ روزے کی قضاء فدیہ کے ساتھ اسکی مثال میں گزرا تھا) تو اب اس مسئلہ (کہ جسکی مثل معقول نہ ہو اسکی قضاء صرف نص کے ساتھ لائی جاتی ہے) کو حقوق العباد میں ذکر کرتے ہیں تاکہ اسکی فروع اس پر مفرع ہو جائیں۔ سو منافع کا ضمان مال کے ساتھ نہیں دیا جائیگا۔ (مثلاً زید نے عمرو کا گھوڑا غصب کیا۔ اور پھر اس نے اس گھوڑے پر چالیس میل سفر کیا۔ اور پھر گھوڑے کو عمرو کے حوالہ کیا۔ تو یہ جو فائدہ زید نے اس منصوب گھوڑے سے اٹھایا ہے دنیا میں اسکا کوئی ضمان نہیں اسلئے کہ منافع کا ضمان اگر منافع کے ساتھ ہو مثلاً یہ کہا جائے کہ اب زید اپنا گھوڑا عمرو کو دے تاکہ وہ بھی اس پر چالیس میل سفر کرے تو راکب اور راکب میں فرق ہوتا ہے کوئی سوار ایسا ہوتا ہے جو سواری کے اصول سے واقف ہوتا ہے تو اسکی سواری سے گھوڑے کو کوئی تھکاوٹ نہیں پہنچتی اور کوئی سوار ایسا اناڑی ہوتا ہے کہ وہ اگر سوار ہو جائے تو خود بھی ہلاکت میں پڑ جاتا ہے اور گھوڑے کا بھی ستیاناس کر دیتا ہے تو اسلئے منافع کا بدلہ منافع کے ساتھ نہیں دیا جاسکتا۔ اس طرح سفر اور سفر میں بھی فرق ہے راستے اور راستے میں بھی فرق ہے تو اسلئے منافع کا بدلہ منافع کے ساتھ نہیں دیا جاسکتا۔ اور مال کے ساتھ بھی اسکا ضمان نہیں دیا

جائیگا۔) اسلئے کہ منافع متقوم نہیں ہیں (یعنی منافع کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے) اسلئے کہ کسی چیز کی قیمت اس وقت مقرر ہو سکتی ہے جب اسکو محفوظ کیا جائے اور کوئی چیز اس وقت محفوظ ہو سکتی ہے جبکہ اسکے لئے بقاء اور دوام ہو اور (منافع جو اعراض ہیں) ان کے لئے کوئی بقاء اور دوام نہیں ہے۔

(فإن قيل كيف يرد العقد عليها) أي إن لم يكن المنافع متقومًا فكيف يرد عقد

الإجارة على المنافع (قلنا بإقامة العين مقامها)

**ترجمہ و تشریح:**۔ اگر کوئی آدمی کہے (کہ جب منافع متقوم نہیں ہوتے) تو پھر ان پر عقد کیسے وارد ہوتا ہے یعنی اگر منافع متقوم نہیں تو پھر ان پر عقد اجارہ کیسے واقع ہوتا ہے۔

ہم اس اعتراض کے جواب میں کہتے ہیں (کہ منافع پر عقد اجارہ باوجود اسکے کہ منافع متقوم نہیں اسلئے وارد ہوتا ہے) کہ عین شی کو منافع کا قائم مقام کیا گیا ہے (اور عین چونکہ متقوم ہے منافع جب عین کے قائم مقام ہو گئے تو منافع بھی متقوم ہو گئے اسلئے منافع پر عقد اجارہ واقع ہوتا ہے۔

ملا جیون رحمہ اللہ نے نور الانوار میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ عقد اجارہ میں منافع کا متقوم ہونا متعاقدين یعنی مستاجر اور موجر کی رضامندی کی بناء پر ہے تو گویا اجارہ میں منافع کا متقوم ہونا خلاف القیاس متعاقدين کی رضامندی کی وجہ سے ہے اور غصب کی صورت میں رضامندی نہں ہوتی تو اسلئے اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے غصب کی صورت میں مقصوبہ چیز کے منافع حاصل کرنے کی وجہ سے مال کے ساتھ ضمان دینے کا قائل ہونا جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ قائل ہوئے یہ قیاس مع الفارق ہوگا۔)

(فإن قيل هي في العقد مال متقوم) أي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد

النكاح (لأن ابتغاء البضع) وهو النكاح (لا يجوز إلا به) أي بالمال المتقوم قال الله

تعالى "أن تبتعوا بأموالكم" (ويجوز) أي ابتغاء البضع (بمنفعة الإجارة) فتكون الإجارة

في عقد النكاح مالا متقومًا (فتكون في نفسها كذلك) أي لما كان المنافع في العقد

متقومًا كانت في نفسها متقومًا (لأن ما ليس بمتقوم لا يصير بوزوود العقد

متقومًا ولأن تقومها ليس لا يحتاج العقد إليه) هذا دليل آخر على قوله فتكون

في نفسها كذلك (لأن العقد قد يصح بغيره كالخلع) فإن منافع البضع غير

مُتَقَوِّمَةٌ فِي حَالِ الْخُرُوجِ عَنِ الْعَقْدِ وَإِنْ كَانَتْ مُتَقَوِّمَةً فِي حَالِ الدُّخُولِ فِي الْعَقْدِ  
فَمَعَ أَنَّهَا غَيْرُ مُتَقَوِّمَةٍ حَالِ الْخُرُوجِ يَصِحُّ مُقَابَلَتُهَا بِالْمَالِ فِي الْعَقْدِ وَهُوَ عَقْدُ الْخُلْعِ  
فَعَلِمَ أَنَّ الْعَقْدَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى تَقَوُّمِهَا فَتَقَوُّمُهَا فِي الْقَعْدِ لَيْسَ لِضَرُورَةِ الْعَقْدِ وَلَمَّا ثَبَتَ  
تَقَوُّمُهَا فِي الْعَقْدِ تَكُونُ فِي نَفْسِهَا مُتَقَوِّمَةً۔

**ترجمہ و تشریح:**۔ اگر کوئی کہے کہ منافع عقد میں مقوم ہوتے ہیں۔

(۱) اسلئے کہ یہ منافع عقد نکاح میں مقوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ ابتغاء بضع جو کہ نکاح ہے بغیر مال کے جائز نہیں۔ (یعنی کسی عورت کے ساتھ نکاح طلب کرنا بغیر مال مقوم کے جائز نہیں) چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”و احل لکم ما وراء ذالکم ان تبغوا باموالکم“ یعنی محرمات کے علاوہ باقی خواتین کے ساتھ تمہارے لئے نکاح کرنا حلال ہے۔ اس شرط کے ساتھ کہ تم اپنے اموال کے ساتھ انکے ساتھ نکاح کو طلب کرو گے۔ اور یہ ابتغاء بضع یعنی نکاح منفعت اجارہ کے ساتھ بھی جائز ہے۔

(چنانچہ ایک آدمی کسی عورت کے ساتھ نکاح کرتے ہوئے حق مہربانی کی بکریوں کو چرانا قرار دیتا ہے کہ مثلاً ایک سال کے لئے اسکی بکریاں چرایگا تو یہ نکاح جائز ہے) تو معلوم ہوا کہ منفعت اجارہ عقد نکاح میں مقوم ہے تو منافع فی نفسہا بھی مقوم ہونگے اسلئے کہ جو مقوم نہ ہو تو وہ عقد کے وارد ہونے سے مقوم نہیں بنتے۔ (مثلاً خمر مسلمان کے حق میں مقوم نہیں ہے تو عقد کے وارد ہونے سے بھی مقوم نہ ہو گئے بلکہ اگر کسی نے عقد کیا تو وہ عقد باطل ہوگا۔)

(۲) اور اسلئے کہ منافع کا مقوم ہونا اسلئے نہیں کہ عقد ان منافع کے مقوم ہونے کی طرف محتاج ہے (مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ) ”ولان تقومها ليس لا احتياج الخ“ مصنف رحمہ اللہ کے قول ”فکلون فی نفسہا کذا لک“ پر دلیل ہے (تو منافع کا مقوم ہونا اسلئے نہیں کہ عقد منافع کے مقوم ہونے کی طرف محتاج ہے) اسلئے کہ عقد بسا اوقات منافع کے مقوم نہ ہونے کی صورت میں بھی صحیح ہوتا ہے جیسے خلع اسلئے کہ منافع بضع عقد سے خروج کی صورت میں مقوم نہیں ہیں۔ گو عقد میں داخل ہونے کی صورت میں مقوم ہیں۔ تو باوجود اسکے کہ منافع بضع حالت خروج میں مقوم نہیں پھر بھی عقد خلع میں اسکے مقابلہ میں مال ذکر کرنا صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ عقد منافع کے مقوم ہونے کی طرف محتاج نہیں تو عقد میں منافع کا مقوم ہونا عقد کی ضرورت کی وجہ نہیں ہے۔ اور جب منافع کا عقد میں مقوم ہونا ثابت ہوا۔ (باوجود اسکے کہ عقد منافع کے مقوم ہونے کی طرف محتاج نہیں) تو یہ منافع فی نفسہا بھی مقوم ہو گئے۔

(خلاصہ یہ ہے کہ معترض نے منافع کے مقوم ہونے پر دو دلائل ذکر کئے ہیں۔ (۱) اسلئے کہ منافع کہ عقد نکاح میں حق مہر بن سکتے ہیں چنانچہ نکاح علی رعی الغنم سے صحیح ہے حالانکہ حق مہر بحکم نص مال مقوم ہی ہوتا ہے۔ (۲) منافع مقوم اسلئے ہے کہ منافع کے مقوم ہونے کی طرف عقد محتاج نہیں چنانچہ عقد خلع جس میں منافع بضع کو زائل کیا جاتا ہے۔ کے مقابلہ میں مال ذکر کرنا صحیح ہے حالانکہ منافع بضع حالت خروج میں مقوم نہیں ہے تو عقد کا صحیح ہونا منافع کے مقوم ہونے پر موقوف نہیں تو معلوم ہوا کہ منافع فی نفسہا بھی مقوم ہیں۔)

(قُلْنَا تَقْوُمُهَا فِي الْعَقْدِ ثَبَتَ بِالرِّضَاءِ) هَذَا مَنَعَ لِقَوْلِهِ لِأَنَّ مَا لَيْسَ بِمُقَوَّمٍ لَا يَصِيرُ بِوُرُودِ الْعَقْدِ مُتَقَوِّمًا بَلْ يَصِيرُ فِي الْعَقْدِ مُتَقَوِّمًا بِالرِّضَاءِ (بِخِلَافِ الْقِيَاسِ) لِمَا بَيَّنَّا أَنَّهُ لَا تَقْوَمُ بِلَا إِحْرَازٍ (فَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ) فَيَشْمَلُ مَعْنَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ لَا يُقَاسُ تَقْوَمُ الْمَنَافِعِ فِي الْغَصَبِ عَلَى تَقْوُمِهَا فِي الْعَقْدِ وَ الثَّانِي أَنَّهُ لَا يُقَاسُ كَوْنُ الْمَنَافِعِ مُقَابِلَةً بِالْمَالِ فِي الْغَصَبِ عَلَى كَوْنِهَا مُقَابِلَةً بِالْمَالِ فِي الْعَقْدِ (لِهَذَا) أَيْ لِكُونِ التَّقْوَمِ فِي الْعَقْدِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ وَ هَذَا دَلِيلٌ عَلَى بُطْلَانِ الْقِيَاسِ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ وَ قَوْلُهُ (وَالْفَارِقُ أَيْضًا وَ هُوَ الرِّضَاءُ) دَلِيلٌ عَلَى بُطْلَانِ الْقِيَاسِ بِالْمَعْنَى الثَّانِي (فَإِنَّ لَهُ أَثَرًا فِي إِيحَابِ الْمَالِ مُقَابِلًا بِغَيْرِ الْمَالِ)

**ترجمہ و تشریح:**۔ (ہم اس اعتراض کے جواب میں کہتے ہیں کہ منافع کا عقد میں مقوم ہونا متعاقدين کی رضا مندی کے ساتھ خلاف القیاس ثابت ہے تو اسلئے غصب کی صورت میں غاصب کے منصوب منہ سے منافع حاصل کرنے کو عقد اجارہ میں منافع کے مقوم ہونے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا ہے اسلئے کہ عقد اجارہ میں منافع کا مقوم ہونا متعاقدين متاجر اور موجر کی رضا مندی کے ساتھ خلاف القیاس ثابت ہے اور غصب کی صورت میں منصوب فیہ جیسا کہ غاصب کے غصب کرنے پر ناخوش ہے تو اسی طرح وہ منصوب منہ سے فوائد حاصل کرنے پر بھی ناراض ہے اور جو چیز خلاف القیاس ثابت ہو تو اس پر اسکے علاوہ کسی شی کو قیاس نہیں کیا جاسکتا اب ترجمہ ملاحظہ ہو)

ہم کہتے ہیں کہ منافع کا عقد میں مقوم ہونا رضاء کے ساتھ ثابت ہے۔ (مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں) یہ عبارت معترض کے قول مالیں بمقوم لا یصیر بورود العقد الخ پر رد ہے۔ (اور مطلب یہ ہے کہ) منافع کافی نفسہا مقوم

نہ ہونے کے باوجود عقد میں مقوم ہونا متعاقدین کے رضا مندی کے ساتھ خلاف القیاس ثابت ہے۔ اسلئے کہ ہم نے بیان کیا کہ مقوم ہونا بغیر احرار اور جمع ہونے کے نہیں ہو سکتے (اور منافع اعراض ہیں اور اعراض کا احراز نہیں ہو سکتا) تو اسلئے ان پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

تو عبارت دو وجہ پر مشتمل ہے (۱) غصب میں منافع کے مقوم ہونے کو عقد میں منافع کے مقوم ہونے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ (۲) غصب میں منافع کے مال کے مقابلہ میں ہونے کو عقد میں منافع کے مال کے مقابلہ میں ہونے پر قیاس نہیں کیا جائیگا۔ اسی وجہ سے یعنی چونکہ عقد میں منافع کا مقوم ہونا خلاف القیاس ہے (اسلئے اس پر قیاس نہیں کیا جائیگا) یہ وجہ اول کے اعتبار سے قیاس کے باطل ہونے پر دلیل ہے۔ اور مصنف کا قول ”وللفارق ایضا“ یہ معنی ثانی یعنی وجہ ثانی کے اعتبار سے بطلان قیاس پر دلیل ہے اسلئے کہ رضاء کے لئے غیر مال کے مقابلہ میں مال کے واجب کرنے میں اثر ہے۔

(وَلَا يَضْمَنُ الشَّاهِدُ بِعَفْوِ الْوَلِيِّ الْقِصَاصَ إِذَا قَضَى الْقَاضِي بِهِ ثُمَّ رَجَعَ) هَذَا تَفْرِيعٌ آخَرُ عَلَى قَوْلِهِ وَمَا لَا يُعْقَلُ لَهُ مِثْلٌ لَا يَقْضَى إِلَّا بِنَصِّ وَصُورَةُ الْمَسْئَلَةِ شَهَدَ شَاهِدَانِ بِعَفْوِ الْوَلِيِّ الْقِصَاصَ فَقَضَى الْقَاضِي بِالْعَفْوِ ثُمَّ رَجَعَا عَنِ الشَّهَادَةِ لَمْ يَضْمَنَا (وَلَا غَيْرُ وَلِيِّ الْقَتِيلِ إِذَا قَتَلَ الْقَاتِلَ) أَيْ لَا يَضْمَنُ غَيْرُ وَلِيِّ الْقَتِيلِ إِذَا قَتَلَ الْقَاتِلَ لِأَنَّ الشُّهُودَ وَقَاتِلَ الْقَاتِلِ لَمْ يُفَوَّتُوا وَلِيُّ الْقَتِيلِ شَيْئًا إِلَّا اسْتِيفَاءَ الْقِصَاصِ وَهُوَ مَعْنَى لَا يُعْقَلُ لَهُ مِثْلٌ۔

**ترجمہ وتشریح:-** (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ کے قول ”وما لا یعقل له مثل لا یقضى الا بنص“ پر دوسری تفریع ہے۔ اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً زید نے عمرو کو قتل کر دیا۔ تو عمرو یعنی مقتول کے ورثاء کے لئے ”زید“ قاتل سے قصاص لینے کا حق ہے۔ پھر زید نے دعویٰ کیا کہ اولیاء مقتول نے قصاص کو معاف کیا ہے۔ اور اپنے دعویٰ پر دو گواہ قاضی کی عدالت میں پیش کئے جسکی وجہ سے قاضی صاحب نے سقوط قصاص اور وجوب دیت کا فیصلہ سنایا۔ اسکے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرتے ہوئے کہا کہ ہم نے غلط کہا تھا۔ اور اولیاء مقتول نے قصاص معاف نہیں کیا۔ تو انکے رجوع کے باوجود حکم قصاص دوبارہ نہیں لوٹے گا اب اولیاء مقتول کا حق قصاص گواہوں کی گواہی کی وجہ سے ضائع ہوا ہے۔ لیکن اسکے باوجود ان گواہوں پر حق قصاص کے ضائع کرنے کی وجہ سے

کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔

اس طرح اگر مثلاً زید نے عمرو کو قتل کیا ہے۔ تو عمرو کے ورثاء کے لئے زید سے قصاص لینے کا حق ہے لیکن ابھی تک عمرو کے ورثاء نے زید سے قصاص نہیں لیا تھا۔ کہ خالد نے زید کو قتل کیا۔ تو اس صورت میں بھی اولیاء مقتول کا حق قصاص ضائع ہوا لیکن خالد پر اولیاء مقتول کے حق قصاص کو ضائع کرنے کا کوئی تاوان اور ضمان واجب نہ ہوگا اسلئے کہ خالد نے جو قاتل یعنی زید کو قتل کیا ہے تو انہوں نے اولیاء عمرو کا کوئی نقصان نہیں کیا۔ سوائے حق قصاص کے لینے کے اور حق قصاص کے لئے کوئی مثل معقول نہیں ہے۔ اور جسکے لئے مثل معقول نہ ہو تو اسکی قضاء بغیر نص کے نہیں لائی جاتی اور یہاں کوئی نص وارد نہیں ہے۔ اب ترجمہ ملاحظہ ہو)

اور جب گواہ ولی قصاص کے حق قصاص معاف کرنے کی گواہی دے اور قاضی اولیاء مقتول کے قصاص معاف کرنے کا فیصلہ دے اور پھر وہ گواہ اپنی گواہی سے رجوع کر لے تو ان گواہوں پر ضمان واجب نہ ہوگا (مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ) یہ دوسری تفریع ہے مصنف کے قول ”وما لا یعقل له مثل لا یقضی الا بنص“ اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ ولی قصاص نے قصاص معاف کیا ہے۔ تو قاضی نے قصاص معاف کرنے کا فیصلہ سنایا۔ پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو یہ گواہ حق قصاص کے ضائع ہونے کا ضمان نہیں دینگے۔ (اسلئے کہ حق قصاص کے لئے کوئی مثل معقول نہیں اور جسکے لئے مثل معقول نہ ہو تو اسکی قضا بغیر نص کے نہیں لائی جاتی۔ اور اس میں کوئی نص وارد نہیں) اور ولی مقتول کے علاوہ کوئی اور شخص جب قاتل کو قتل کر دے تو وہ بھی ضمان نہیں دینگا۔

اسلئے کہ پہلے مسئلہ میں گواہوں نے اور دوسرے مسئلہ میں قاتل کے قاتل نے ولی مقتول کا سوائے حق قصاص وصول کرنے کے کچھ تاوان نہیں کیا اور حق قصاص ایک ایسی چیز ہے کہ اسکے لئے مثل معقول نہیں ہے۔

(وَالْقَضَاءُ الشَّيْبَةُ بِالْأَدَاءِ كَالْقِيَمَةِ فِيمَا إِذَا أَمَّهَرَ عَبْدًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ فَأَنَّهَا قَضَاءٌ حَقِيقَةٌ لَكِنْ لَمَّا كَانَ الْأَصْلُ مَجْهُولًا مِنْ حَيْثُ الْوَصْفُ ثَبَتَ الْعِجْزُ أَيْ عَنِ أَدَاءِ الْأَصْلِ وَهُوَ تَسْلِيمُ الْعَبْدِ (فَوَجَبَ الْقِيَمَةُ لَكَانَهَا أَصْلٌ وَلَمَّا كَانَ) أَيْ الْأَصْلُ وَهُوَ الْعَبْدُ (مَعْلُومًا مِنْ حَيْثُ الْجِنْسِ يَجِبُ هُوَ) أَيْ الْأَصْلُ وَهُوَ الْعَبْدُ (فَيَسْخِرُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِيَمَةِ وَابْنُ أَذَى تُجْبَرُ عَلَى الْقَبُولِ) وَابْنُ الْوَجِبِ مِنَ الْأَصْلِ الْوَسْطُ وَذَا



يَتَوَقَّفُ عَلَى الْقِيَمَةِ فَصَارَتْ أَصْلًا مِنْ وَجْهِ فَقَضَاءُهَا يُشْبِهُ الْأَدَاءَ۔

**ترجمہ و تشریح:-** (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ قضاء شبیہ بالاداء کی مثال حقوق العباد میں سے پیش کرتے ہیں۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً زید نے خالدہ کے ساتھ نکاح کیا اور حق مہر ایک غلام غیر معین قرار پایا تو انہیں درمیانہ درجے کا غلام حق مہر میں واجب ہوتا ہے اسلئے کہ جو غلام حق مہر بنایا گیا ہے وہ ذات کے اعتبار سے معلوم ہے لیکن وصف کے اعتبار سے مجہول ہے تو میاں بیوی میں جھگڑا ختم کرنے کے لئے درمیانہ درجے کا غلام واجب ہوگا۔ اور درمیانہ درجے کے غلام کا مدار قیمت پر ہے تو اسلئے قیمت کے لئے اداء میں دخل ہوا۔ اسلئے جب زید اپنی بیوی خالدہ کو عبد وسط کی قیمت اداء کریگا تو اس اعتبار سے کہ حق مہر غلام ٹھہرا تھا اور یہ قیمت غلام کی مثل ہونے کی وجہ سے قضاء ہوگا لیکن اس اعتبار سے کہ قیمت کے لئے عبد وسط کی تقدیر میں دخل ہے اس قیمت کے حوالہ کرنے کو اداء میں دخل ہوا تو اسلئے قیمت اسکے حوالہ کرنا قضاء شبیہ بالاداء ہے۔

اور اس وجہ سے کہ قیمت کے لئے اداء میں دخل ہے تو اگر شوہر اپنی بیوی کو قیمت دینا چاہے اور وہ انکار کرے تو قاضی اس وصول کرنے پر مجبور کریگا جیسا کہ اگر شوہر درمیانہ درجے کا غلام اس عورت کو دینا چاہے اور وہ کہے کہ یہ غلام مجھے قبول نہیں ہے اس سے اچھا غلام سپرد کرو تو اس صورت میں بھی قاضی اس عورت کو درمیانہ درجے کے غلام کو وصول کرنے پر مجبور کریگا۔ اب ترجمہ ملاحظہ ہو)

اور قضاء شبیہ بالاداء جیسے قیمت سپرد کرنا اس صورت میں جبکہ ایک آدمی نے کسی عورت کے ساتھ نکاح کرتے ہوئے غیر معین غلام حق مہر کے طور پر دینے کے لئے کہا ہو۔ تو یہ قیمت سپرد کرنا حقیقۃً قضاء ہے (اسلئے حق مہر غلام ٹھہرا تھا۔ اور یہ قیمت غلام کی مثل ہے۔ اور کسی حق واجب کی مثل مستحق کو حوالہ کرنا قضاء ہوتا ہے۔)

لیکن جب اصل یعنی غلام وصف کے اعتبار سے مجہول ہے تو شوہر کا عجز ثابت ہوا۔ یعنی شوہر اصل یعنی غلام بیوی کے حوالہ کرنے سے عاجز ہوا۔ تو قیمت واجب ہوئی اسلئے کہ یہ قیمت اصل کے مانند ہے اور جب اصل جو کہ غلام ہے من حیث الجنس معلوم ہے تو اصل یعنی غلام واجب ہوگا۔ تو اسلئے شوہر کو غلام اور قیمت حوالہ کرنے میں اختیار ہوگا اور جو بھی شوہر اپنی بیوی کو حوالہ کریگا (خواہ اسکو درمیانہ درجے کا صحت یا ب غلام دے یا اسکی قیمت) تو اس عورت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔

نیز اصل جو کہ غلام ہے میں درمیانہ درجے کا غلام بیوی کو دینا واجب ہے اور درمیانہ درجے کے غلام کا تعین

قیمت پر موقوف ہے تو اسلئے قیمت ایک اعتبار سے اصل ہوئی (جیسا کہ ایک اعتبار سے مثل اور قضاء ہے) تو اسلئے قیمت اس عورت کے حوالہ کرنا ایسی قضاء ہے جو اداء کے ساتھ مشابہ ہے واللہ اعلم بالصواب

(فصل لا بد للمامور به من الحسن).....

**ترجمہ وتشریح:-** مصنف رحمہ اللہ جب اداء اور قضاء کی اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو مامور بہ لے حسن کے بیان کرنے میں شروع کرنے کے لئے یہ فصل قائم کی۔

مصنف رحمہ اللہ نے هذه المسئلة..... وفقت لایرادہ تک اس مسئلہ کی اہمیت کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ (یہ مسئلہ مسائل اصول فقہ کے بڑے اور اہم مسائل میں سے ہے اور معقول اور منقول کی مہمات میں سے ہے اور ان سب کچھ کے باوجود یہ جبر اور قدر (یعنی یہ کہ بندہ اپنے اعمال اور افعال میں مجبور محض ہے۔ جیسا کہ جبر یہ کا مذہب یا اپنے اعمال اور افعال کے لئے خود خالق اور موجد ہے۔ جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے) پر مبنی ہے جس میں بڑے بڑے علماء کے قدم پھسل گئے ہیں اور غور فکر کرنے والوں کی افہام اور عقول اسکے اصول میں بھٹک گئے ہیں۔ اور اس مسئلہ کے دریاؤں میں بڑے علماء کی عقول ڈوب گئی ہیں۔

اور حق اور درست بات جبر اور قدر یعنی افراط اور تفریط کو ملانا اللہ تعالیٰ کے رازوں میں سے ایک راز ہے جس پر صرف اللہ تعالیٰ کے خاص بندے مطلع ہو سکتے ہیں اور میں (مصنف) ان خواص میں سے بے شک نہیں لیکن حقیقت حق کو پہنچنے سے عاجز ہونے کے باوجود جتنی مقدار کی مجھے توفیق ہوئی تو وہ میں نے ذکر کی ہے۔

اعلم ان العلماء قد ذكروا..... فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند

الاشعري بمجرد كون الفعل مأموراً به فلهذا قال

**ترجمہ وتشریح:-** (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حسن اور قبح کے تین معانی ذکر کئے ہیں اور یہ کہ حسن اور قبح کے کون سے معنی کے اعتبار سے حسن اور قبح عقلی یا شرعی ہے اور کون سے معنی کے اعتبار سے حسن اور قبح کے عقلی اور شرعی ہونے میں اختلاف ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ)

جان لو کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ حسن اور قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے (۱) حسن کسی شی کا طبیعت کے موافق ہونا ہے۔ اور قبح: کسی شی کا طبیعت کے خلاف ہونا ہے۔

(۲) حسن کسی کا صفت کمال ہونا ہے اور قبح کسی کا صفت نقصان ہونا ہے۔

(۳) حسن: کسی شی کا دنیا میں متعلق مدح اور آخرت میں متعلق ثواب ہوتا ہے۔

اور قبیح کسی شی کا دنیا میں متعلق مذمت اور آخرت میں متعلق عقاب اور سزا ہوتا ہے۔

تو حسن اور قبیح پہلے دونوں معانی کے اعتبار سے بالاتفاق عقلی ہے۔ (یعنی اشیاء کا حسن اور قبیح پہلے دونوں معانی کے اعتبار سے عقل ہی سے معلوم ہوتا ہے) اور جہاں تک حسن قبیح کے عقلی اور شرعی ہونے کا تعلق تیسرے معنی کے اعتبار سے ہے تو انہیں علماء کا اختلاف ہوا ہے۔ تو امام ابو الحسن اشعری کے نزدیک تیسرے معنی کے اعتبار سے حسن اور قبیح کا ادراک صرف شریعت کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ اور تیسرے معنی کے اعتبار سے حسن اور قبیح کے ادراک میں عقل کے لئے دخل ہے ہی نہیں۔ اور ان کے مسلک کی بناء دو باتوں پر ہے۔

(۱) امام ابو الحسن اشعری کے نزدیک حسن اور قبیح کسی فعل کی ذاتی صفت نہیں اور کسی فعل میں ایسی کوئی صفت نہیں جسکی وجہ سے فعل حسن یا قبیح ہو جائے۔

(۲) بندے کا فعل امام ابو الحسن اشعری کے نزدیک بندے کے اختیار سے نہیں تو اسلئے بندے کا فعل حسن اور قبیح کے ساتھ متصف نہ ہوگا۔ اور اسکے باوجود امام ابو الحسن اشعری کے نزدیک فعل کا متعلق ثواب اور متعلق عقاب ہونا جائز ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک اللہ عز و جل سے یہ بات قبیح نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندے کو کسی ایسے فعل کی وجہ سے ثواب یا عقاب دے دیں جو بندہ کے اختیار میں نہ ہو۔ (یعنی امام ابو الحسن اشعری کے نزدیک تکلیف بمالایطاق جائز ہے)

اسلئے کہ حسن اور قبیح امام اشعری کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے افعال کی طرف منسوب نہیں ہو سکتے پس حسن اور قبیح تیسرے معنی کے اعتبار سے امام اشعری کے نزدیک فعل کے مامور بہ ہونے یا منھنی عنہ ہونے کے ساتھ ہے (یعنی اللہ تعالیٰ جب کسی فعل کا حکم دے دیں تو وہ فعل حسن ہوگا۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم قبیح کا حکم نہیں دیتا۔ اور اللہ تعالیٰ جب کسی فعل سے منع کرے تو وہ قبیح ہوگا اسلئے کہ حکیم حسن سے منع نہیں کرتا) تو اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا:

(فالحسن عند الاشعری ما امر به)..... (فالعند الاشعری لا یشتان الا بالامر و النہی)

**ترجمہ و تشریح:**۔ تو حسن امام ابو الحسن اشعری کے نزدیک وہ ہے جسکا شارع نے حکم دیا ہو۔ خواہ امر ایجاب کے لئے ہو یا اباحت کے لئے یا استحباب کے لئے ہو اور قبیح وہ ہے جس سے شارع یعنی اللہ تبارک و تعالیٰ نے منع کیا ہو۔ خواہ نہی تحریم کے لئے ہو یا کراہت کے لئے ہو۔

اور معتزلہ کے نزدیک حسن وہ ہے جسکے فعل پر تعریف کی جاتی ہو۔ خواہ وہ حمد اور تعریف اس پر شرعاً کی جاتی

ہو یا عقلاً اور یہ حسن کی تفسیر ہوئی۔ اور (قیح انکے نزدیک) وہ ہے جسکے فعل پر مذمت کی جاتی ہو اور یہ قبیح کی تفسیر ہے۔ اور (معتزلہ کے نزدیک) دوسری تفسیر کے ساتھ (حسن) وہ ہے کہ اس فعل پر قدرت رکھنے والا اور اسکے جاننے والا اسکو کرنا چاہتا ہو (اس تعریف میں ”للقادر“ کی قید کے ساتھ فعل مضطر اور ”للعالم“ کی قید کے ساتھ فعل مجنون سے احتراز کیا ہے۔ اور اسی بات کو مصنف رحمہ اللہ نے بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ) ان دونوں قیدوں کے ساتھ فعل مضطر اور فعل مجنون سے احتراز کیا اور یہ حسن کی دوسری تفسیر ہے اسلئے کہ معتزلہ نے حسن اور قبیح کی دو تفسیریں کی ہیں تو حسن تفسیر اول کے ساتھ واجب اور مندوب کے ساتھ مختص ہے (اسلئے کہ واجب اور مندوب کے کرنے پر شرعاً یا عقلاً تعریف کی جاتی ہے) اور تفسیر ثانی کے ساتھ مباح کو بھی شامل ہے (اسلئے کہ مباح پر قدرت رکھنے والا اور اسکو جاننے والا اسکو بھی کرتا ہے) اور قبیح وہ ہے کہ اس پر قدرت رکھنے والا اور اسکو جاننے والا اسکو نہیں کرتا ہو ”للقادر العالم بحالہ ان لا یفعلہ“ تو قبیح کی دونوں تفسیریں متساوی ہیں چنانچہ دونوں تفسیریں صرف حرام اور مکروہ تحریمی کو شامل ہیں۔ تو حسن کی پہلی تفسیر کے مطابق ”مباح“ ”حسن“ اور ”قیح“ کے درمیان واسطہ ہوگا۔ اور دوسری تفسیر کے اعتبار سے ”حسن“ اور ”قیح“ میں واسطہ نہ ہوگا۔

(فعند الاشعری لا یشتان الا بالامر والنہی)

**ترجمہ وتشریح:**۔۔ تو امام ابو الحسن اشعری کے نزدیک حسن اور قبیح صرف امر اور نہی کے ساتھ ثابت ہوتے ہیں (مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ) جب میں نے ذکر کیا کہ یہ حکم یعنی حسن اور قبیح کا شرعی ہونا امام اشعری کے نزدیک دو اصول پر مبنی ہے (اور وہ دونوں اصول پہلے بیان ہو چکے ہیں) تو انکے مذہب پر میں نے دو دلائل انکے دونوں اصول کو ثابت کرنے کے لئے ذکر کئے۔ جہاں تک پہلے اصول پر دلیل کا تعلق ہے تو وہ مصنف رحمہ اللہ کا یہ قول ہے اسلئے کہ حسن اور قبیح ذات فعل کی وجہ سے یا صفت فعل کی وجہ سے نہیں ہے۔ ورنہ لازم آئیگا قیام العرض بالعرض اور اس دلیل کا ضعف ظاہر ہے۔

اسلئے کہ امام اشعری کا قیام العرض بالعرض سے کیا مراد ہے اگر وہ کہتے ہیں کہ قیام العرض بالعرض سے اتصاف العرض بالعرض ہے تو اسکے متمنع ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے اسلئے کہ اتصاف العرض بالعرض (صرف جائز نہیں بلکہ) واقع ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ”ہذہ الحکمتہ سربیعہ اوطیئہ“ (تو یہاں حرکت ایک عرض ہے جسکو سرعت یا بطوء کے ساتھ متصف کیا گیا اور یہ سرعت اور بطوء بھی عرض ہے تو معلوم ہوا کہ اتصاف العرض بالعرض واقع ہے)

نیز قیام العرض بالعرض اس معنی پر حسن اور قبیح کے شرعی ہونے کی تقدیر پر بھی لازم آتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے ”  
هذا الفعل حسن شرعاً اور قبیح شرعاً“ (تو فعل کو حسن یا قبیح کے ساتھ متصف کیا گیا حالانکہ فعل اور حسن اس طرح فعل اور قبیح  
دونوں اعراض میں سے ہیں۔)

اور اگر امام اشعری کی مراد یہ ہو کہ عرض، عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوتا بلکہ وہاں پر کوئی جو ہر چاہئے جسکے  
ساتھ دونوں اعراض قائم ہو جائیں تو اس معنی پر قیام العرض بالعرض حسن اور قبیح کے ذات فعل یا صفت فعل کے لئے  
ہونے کی تقدیر پر لازم نہیں آتا اسلئے کہ ایسا کوئی فاعل ضروری ہے جسکے ساتھ فعل حسن قائم ہو اور اگر اسکے علاوہ اور کوئی  
معنی مراد لیا ہو تو اسکو بیان کرنا چاہیے تاکہ ہم اس پر بحث کر لیں۔ اور جہاں تک دوسرے اصول (کہ امام اشعری کے  
نزدیک بندے کا فعل اسکے اختیار میں نہیں) پر دلیل کا تعلق ہے تو وہ مصنف رحمہ اللہ کا یہ قول ہے۔

اور اسلئے کہ فاعل قبیح (یعنی فعل قبیح کو کرنے والا) اگر فعل قبیح کے ترک کرنے پر قادر نہ ہو۔ تو بندے کا اس  
قبیح کو کرنا اضطراری ہوگا اور اگر وہ اسکے ترک کرنے پر قدرت رکھتا ہو سو اگر اس فعل کو اسکے ترک کرنے پر ترجیح دینا کسی  
مرجح پر موقوف نہ ہو تو پھر وہ فعل اتفاقی ہوگا اور اگر اس فعل کا اسکے ترک پر ترجیح دینا کسی مرجح پر موقوف ہو تو مرجح کے  
موجود ہونے کی صورت میں پھر وہ فعل واجب ہوگا اسلئے کہ ہم نے اس مرجح کو مرجح تام تسلیم کیا ہے۔ اور اسلئے کہ  
ترجیح المرجوح لازم نہ آئے۔ اور وہ مرجح بندے کے اختیار میں نہ ہوگا تاکہ تسلسل لازم نہ آئے۔ تو پھر یہ اضطراری  
ہوگا اور اضطراری اور اتفاقی دونوں حسن اور قبیح کے ساتھ متصف نہیں ہوتے۔

(مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ) اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ فاعل قبیح دو حال سے خالی نہ ہوگا یا وہ اس قبیح  
کے ترک پر قادر ہوگا اور یا نہیں سو اگر وہ اس قبیح کے ترک کرنے پر قادر نہ ہو تو پھر اس کا اس قبیح کو کرنا اضطراری ہوگا اسلئے  
کہ فعل پر قادر ہونا ساتھ اسکے کہ وہ آدمی اس فعل کے ترک کرنے پر قادر نہ ہو۔ کی صورت میں وہ فعل آدمی کے اختیار  
میں نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ اگر اس فعل کے ترک پر قادر نہ ہونے کی صورت میں بھی وہ فعل آدمی کے اختیار میں ہو تو ہم  
اس اختیار میں بحث کریں گے کہ یہ اختیار اس آدمی کے اختیار میں ہے یا نہیں تو یا تو تسلسل لازم آئیگا اور یا اضطراری  
ہونے پر اسکی انتہاء ہوگی۔ اور اگر وہ اس فعل کے ترک کرنے پر قدرت رکھتا ہو تو اس صورت میں یا تو اس کا فعل کسی مرجح  
پر موقوف نہ ہوگا تو پھر وہ فعل اتفاقی ہوگا اور وہ حسن اور قبیح کے ساتھ بالاتفاق موصوف نہیں ہوتا۔

نیز یہ ترجیح بغیر مرجح ہوگا۔ اور اگر اس کا فعل مرجح پر موقوف ہو تو اس مرجح کے ساتھ فعل کا وجود ضروری ہوگا

اسلئے کہ ہم نے اس مرنج کو مرنج تام فرض کیا ہے۔ یعنی ہم نے اس مرنج کو تمام وہی تسلیم کیا ہے جس پر وجود فعل موقوف ہے تو اگر اس کے ساتھ فعل واجب نہ ہو تو کبھی اسکے ساتھ فعل کا پایا جانا اور کبھی نہ پایا جانا ترجیح بلا مرنج ہوگا۔

اور اسلئے کہ اگر اس مرنج کے ساتھ فعل واجب نہ ہو تو پھر فعل کا نہ ہونا ممکن ہوگا لیکن اس مرنج کے ساتھ فعل کا نہ ہونا ترجیح المرجوح ہوگا اور وہ احد المتساویین کے آخر پر ترجیح دینے سے زیادہ متمنع ہے۔

اور جب مرنج کے موجود ہونے کی صورت میں فعل کا وجود واجب ہو تو پھر وہ فعل اختیاری نہ ہوا اسلئے کہ مرنج آدمی کے اختیار میں نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ ہم اس اختیار میں بحث کریں گے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا تو یہ تسلسل یا اضطراب کی طرف پہنچایگا۔ اور تسلسل باطل ہے تو اضطرابی ہونا ثابت ہوگا اور اضطرابی حسن اور قبح کے ساتھ بالاتفاق موصوف نہیں ہوتا واللہ اعلم۔

یہاں تک توضیح وفاق المدارس کے نصاب میں داخل ہے اس سے آگے چونکہ نصاب میں نہیں تو میں اپنے اس ترجمہ کو اس مقام پر ختم کرتا ہوں۔

بروز جمعہ ۱۱ بجکر ۳۲ منٹ ۱۱ ربیع الثانی برطانیہ ۲۰۰۵ء

